CANCELLED

W. E. Gladstone

St. Deiniol's Library
Hawarden, Clwyd

CANCELLED

Founded by
The Rt. Hon. W. E. Gladstone

CANCELLED

LE

QUATRIÈME ÉVANGILE

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages. 5 fr.

Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages. 15 fr.

Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8. *Épuisé.*

Le livre de Job, traduit de l'hébreu, avec une introduction (1892), 1 vol. in-8. *Épuisé.*

Les Évangiles synoptiques, traduction et commentaire. Tome I^er^ (1893-1894), 1 vol. in-8. *Épuisé.*

Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8, xix-212 pages. *Épuisé.*

La religion d'Israel (1901), in-8, xi-88 pages. *Épuisé.*

Études évangéliques (1902), 1 vol. gr. in-8, xxxiv-333 pages. 7 fr. 50

Études bibliques, troisième édition (1903), 1 vol. in-8, 240 pages. 3 fr.

L'Évangile et l'Église, deuxième édition (1903). 1 vol. in-12, xxxiv-280 pages. *N'est pas en librairie.*

Le Discours sur la Montagne (1903), 1 vol. gr. in-8, 144 pages. 3 fr.

Autour d'un petit livre, 1 vol. in-12, xxx-290 pages. 3 fr.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

53
3

ALFRED LOISY

LE
QUATRIÈME ÉVANGILE

PARIS
ALPHONSE PICARD ET FILS, ÉDITEURS
82, RUE BONAPARTE, 82

1903

41366

CANCELLED
ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

INTRODUCTION

L'origine du quatrième Évangile est un des plus graves problèmes qui aient été soulevés par la critique moderne, et il ne semble pas que ce problème ait trouvé encore une solution définitive. A première vue, le suffrage traditionnel, qui désigne comme auteur l'apôtre Jean, paraît solide; mais le contenu du livre et son rapport avec les Synoptiques provoquent des objections dont l'exégèse la plus conservatrice est obligée de tenir compte. En vérité, ces difficultés accumulées ont cessé d'être des objections; elles constituent un grand fait, malaisé à concilier avec le témoignage ecclésiastique. La base de ce témoignage, quand on y regarde de plus près, ne laisse pas d'être discutable, parce qu'une sorte d'équivoque existe entre les plus anciens témoins, Papias et Irénée, sur la personne de Jean d'Éphèse. Il serait téméraire, en l'état présent de la science biblique, de prétendre dire le dernier mot sur un sujet où l'on voit se diviser les critiques les plus éminents de notre temps, soit qu'ils soutiennent encore l'authenticité apostolique comme l'hypothèse la moins invraisemblable, soit que, jugeant cette hypothèse absolument condamnée, ils en proposent d'autres pour expliquer la composition du livre et son succès. Un point, du moins, ressort avec évidence de tout le travail exégétique de ces dernières années, c'est que la question d'auteur est secondaire, et que la question importante est celle du livre même, de son caractère propre en tant qu'Évangile du Christ. Cette dernière question, beaucoup plus complexe que la première, à n'en juger que par les apparences, peut être suffisamment élucidée par l'étude du texte évangélique; et le caractère du livre une fois établi, la question d'auteur est presque réglée, dans la mesure où elle intéresse l'historien. Réservant pour le commentaire la discussion des détails, on exposera successivement, dans cette introduction, le témoignage traditionnel, le développement de la critique, le rapport du quatrième Évangile avec les trois premiers, son caractère particulier, sa doctrine, les conclusions qu'il est

permis de formuler hypothétiquement touchant son auteur, la date et le lieu de sa composition. Quelques indications sur le plan du livre, son style, la conservation de son texte, ses principaux interprètes, compléteront ces données et serviront de préface au commentaire.

§ I. — Le quatrième évangile et la tradition ecclésiastique

La tradition qu'il y a lieu d'interroger ici est surtout celle de l'Église du second siècle. Le quatrième Évangile, d'après l'opinion commune des critiques et la tradition elle-même, n'a pas été composé avant la fin du premier siècle; à partir du troisième, son histoire n'a plus d'obscurités; il est universellement accepté comme livre canonique et comme œuvre de l'apôtre Jean, et aucun doute n'a été soulevé à cet égard jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle. Bien que les témoignages qui l'attribuent explicitement à l'apôtre Jean appartiennent à la seconde moitié du second siècle, son existence est suffisamment attestée par des autorités qui se rattachent à la première moitié; au point de vue des garanties extérieures, il paraît d'abord se présenter dans des conditions aussi favorables, pour le moins, que les Synoptiques et que bien d'autres livres anciens dont l'authenticité n'a jamais été suspectée. Les doutes ne s'éveillent que si l'on examine plus à fond les conditions de l'attestation traditionnelle et son rapport avec l'ouvrage qui en est l'objet.

Une allusion très probable à l'Évangile johannique [1] se rencontre dans le Nouveau Testament, mais dans un écrit contesté, la seconde Épître de Pierre, à l'endroit où l'auteur présumé parle de sa mort prochaine et de l'annonce qui lui en a été faite par le Christ [2]. Si l'Épître était authentique, on devrait dire qu'elle se réfère, non au dernier chapitre de Jean, mais à l'incident qui y est rapporté. Cependant l'Épître paraît bien viser le texte de l'Évangile, et tout porte à croire qu'elle est pseudonyme; puisqu'elle connaît déjà les Épîtres de saint Paul en collection et comme faisant partie du recueil des Écritures [3], il n'est pas étonnant qu'elle cite l'Évangile de Jean; elle doit être postérieure à la formation du Nouveau Testament et n'a guère pu être écrite avant le milieu du second siècle. L'existence du quatrième Évangile à cette date n'est pas contestable; l'indice de sa présence dans le canon biblique mérite néanmoins d'être relevé, d'autant que la réception dans le canon suppose l'attribution à l'apôtre Jean. Mais on doit noter que, authentique

1. XXI, 18-19.
2. II Pier. I, 14.
3. II Pier. III, 15-16.

non, cette Épître et la première de Pierre, adressées toutes deux aux Églises d'Asie mineure, semblent ignorer la présence de Jean dans ces régions pendant les dernières années du prince des apôtres [1].

L'Épître de Clément Romain, écrite vers l'an 95 ou 96, est à peu près contemporaine de l'Évangile et sans doute un peu plus ancienne ; on ne doit donc pas être surpris qu'elle ne le cite pas. Certains rapports d'idées et de formules [2] ne permettent pas de conclure à un emprunt. Des analogies semblables se rencontrent dans d'autres écrits de la même époque ou un peu plus récents, qui ne dépendent pas littérairement du quatrième Évangile. C'est que celui-ci, nonobstant l'originalité, on pourrait dire la personnalité de son caractère, a été préparé par tout un mouvement d'idées dont il n'est que l'expression plus complète et définitive. Telle conception ou telles expressions peuvent sembler johanniques, qui sont antérieures à l'Évangile de Jean ou qui ne procèdent pas de lui.

L'homélie connue sous le nom de seconde Épître de Clément définit l'incarnation dans les mêmes termes que le prologue de Jean, si ce n'est que le mot « Verbe » y est remplacé par le mot « esprit [3] » ; l'idée reste la même que dans le quatrième Évangile, où le Verbe est esprit, aussi bien que le Père ; la dépendance de l'homélie à l'égard de l'Évangile est donc pour le moins vraisemblable ; mais on ne saurait dire si l'auteur, qui a employé aussi l'Évangile des Égyptiens, avait un canon évangélique bien arrêté, ni s'il attribuait notre quatrième Évangile à saint Jean. On ne s'accorde pas sur la date de cette prétendue Épître de Clément, non plus que sur son lieu d'origine ; généralement on ne la croit pas antérieure au milieu du second siècle [4]. Il convient d'observer que Clément, dans son Épître authentique, laisse entendre qu'il ne subsistait plus

1. La même remarque s'applique aux deux Épîtres à Timothée. Mais on pourrait retarder l'arrivée de Jean en Asie après la mort des apôtres Pierre et Paul.

2. I Clem. xliii, 6. εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου κυρίου. lix, 3. εἰς τὸ γινώσκειν σε τὸν μόνον ὕψιστον. 4. γνώτωσάν σε ἅπαντα τὰ ἔθνη ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου. Cf. Jean, xvii, 3 ; I Jean, v, 20 ; mais on peut lire déjà une formule semblable dans I Thess. i, 9. I Clem. xlii, 1. οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη. 2. ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ. Cf. Jean, xvii, 18 ; xx, 21. Ce rapport d'idées s'explique aisément sans dépendance littéraire. Les autres rapprochements qu'on peut signaler sont encore moins concluants.

3. II Clem. ix, 5. Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ.

4. Harnack (*Die Chronologie der altchristlichen Litteratur*, I, 440) la fait écrire vers l'an 170 et veut y reconnaître la lettre du pape Soter à Denys de Corinthe. D'autres critiques la font remonter jusque vers 120.

de son temps aucun apôtre [1], et qu'il ne songe pas à alléguer aux Corinthiens l'autorité de Jean.

On peut trouver aux prières eucharistiques de la *Doctrine des douze apôtres* [2] une certaine saveur johannique. Il n'est pas jusqu'à leur caractère mystérieux et l'absence des formules de l'institution qui ne témoignent de leur affinité avec le quatrième Évangile. Mais la date de la *Didaché* est incertaine, et pareillement le lieu de sa composition. Cet apocryphe peut être aussi ancien que les écrits johanniques [3], et si l'on devait lui assigner une date postérieure, sa dépendance à l'égard de l'Évangile n'en résulterait pas nécessairement [4]. Ajoutons que les prières eucharistiques de la *Didaché* doivent être plus anciennes que le recueil dont elles font partie, et que l'idée d'un tel recueil n'a guère pu naître qu'après la mort de tous les apôtres.

Les rapprochements avec l'Épître dite de Barnabé ne sont pas plus concluants. Certaines expressions telles que « venir en chair », « apparaître en chair [5] » sont dans le style du temps [6], et ce n'est pas l'auteur, du quatrième Évangile qui les a employées le premier. Même l'interprétation du serpent d'airain comme symbole du Christ en croix [7] a pu être prise d'une autre source ou découverte par l'auteur. Le développement qui est donné à ce symbole ne rappelle aucunement le texte johannique; d'où l'on peut déduire, avec la plus grande vraisemblance, que le pré-

1. I Clem. xliv, 1-3.

2. *Didaché*, ix, 2 (prière sur le calice). εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. 3 (prière sur le pain) .εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. x, 2 (prière après la communion). εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε,... ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.... 3. ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ πατὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου... 5. μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου. Cf. Jean, xv, 1 (Marc, xiv, 25 ; Matth. xxvi, 29; Luc, xxii, 18); xvii, 3 ; vi, 53-57, 63 ; xvii, 15, 23. On est bien tenté de penser que ces prières ont été imitées des discours après la cène; mais il ne faut pas oublier que la rédaction des discours est dominée par l'idée du mystère chrétien, et qu'elle est, à sa manière, un écho de la liturgie primitive.

3. Harnack, 438, donne pour date probable 130-160, et pour lieu d'origine l'Égypte ou la Syrie. L'Épître de Jude, que le même auteur place vers 100-130, paraît se référer (vv. 17-19 ; cf. II Pier. ii, 3) à la *Didaché*. Plusieurs critiques attribuent à ce livre une date antérieure à l'an 100.

4. Harnack, 435.

5. Barn. v, 10, 11. ἦλθεν ἐν σαρκί. 6. ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι (cf. vi, 7, 9, 14; xiv, 5).

6. Cf. I Tim. iii, 16.

7. Barn. xii, 5-7.

tendu Barnabé ne le connaissait pas. Il paraît avoir ignoré aussi l'Apocalypse. S'il a écrit à Alexandrie, vers l'an 130, comme on l'admet volontiers [1], on devrait inférer de là que les écrits johanniques n'étaient pas encore parvenus en Égypte à cette date, ou qu'ils n'y avaient pas encore pris possession de l'usage ecclésiastique.

Une affinité doctrinale assez étroite existe entre Jean et le *Pasteur* d'Hermas, principalement en ce qui regarde la préexistence du Christ [2]; l'absence du mot *Logos* et l'espèce de confusion qui règne chez Hermas entre le Fils préexistant et l'Esprit de Dieu ne prouvent nullement qu'il n'ait pas connu l'Évangile; le terme philosophique de Logos a pu lui agréer moins que le nom traditionnel de Fils de Dieu; même chez Jean la personnalité du Saint-Esprit n'est définie que par rapport au Fils glorifié, dans la mission du Paraclet. Certains rapports d'expression sont assez frappants [3], bien qu'ils ne supposent pas nécessairement une dépendance littéraire. Il ne faut pas dire néanmoins que Jean pourrait tout aussi bien dépendre d'Hermas. [4] Le livre du Pasteur a dû être terminé

1. Harnack, 427. D'autres préfèrent la date de 96-97, à cause de Barn. iv, 4-5, où l'on trouve une citation de Dan. vii, 24, et 7-8; mais l'auteur ne laisse aucunement entendre que les dix rois de ce passage (dont il fait des royaumes, βασιλεῖαι) représentent les empereurs de Rome, et qu'il soit lui-même contemporain de Nerva.

2. Hermas, *Sim.* ix, 12. ἡ πέτρα, φησίν, αὕτη καὶ ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστί... 2. ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ.... 3. ὅτι, φησίν, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερὸς ἐγένετο, διὰ τοῦτο καινὴ ἐγένετο ἡ πύλη, ἵνα οἱ μέλλοντες σώζεσθαι δι' αὐτῆς εἰς τὴν βασιλείαν εἰσέλθωσι τοῦ θεοῦ. 4.... οὕτω, φησίν, εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ οὐδεὶς εἰσελεύσεται, εἰ μὴ λάβοι τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Cf. Jean, x, 7, 9; i, 1-3.

3. On remarquera que l'allégorie de la pierre, dans la note précédente, ne vient pas de Jean, mais serait plutôt empruntée à s. Paul (cf. I Cor. x, 4); celle de la porte peut venir de Matth. vii, 14, combiné avec Ps. cxviii (cxvii), 20, comme dans I Clem. xlviii, 3-4. Ces allégories et celle du « pasteur » ne sont pas développées dans la manière ni dans le style johanniques; quant à la préexistence, elle se traduit dans les formules de Prov. viii, 22-30, et correspond à ce qu'on lit Col. i, 15, et Ap. iii, 14. L'allégorie de la vigne, qui revient en plusieurs endroits, ne se rattache pas plus étroitement à Jean, xv, 1-6. Des propositions telles que : ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐλάβετε (*Sim.* ix, 24, 4), et des formules comme ἐν ἀληθείᾳ πορεύεσθαι, πνεῦμα τῆς ἀληθείας, etc. semblent toutes johanniques; mais elles ne sont pas nécessairement empruntées au quatrième Évangile. S. Paul peut y conduire, et dans le passage même d'où sont extraites celles qui viennent d'être citées (*Mand.* iii, 4), la conclusion de la phrase, μηδὲ λύπην ἐπάγειν τῷ πνεύματι τῷ σεμνῷ καὶ ἀληθεῖ, contient une allusion bien plus probable à Éph. iv, 30.

4. Hypothèse de H. Holtzmann. *Einleitung in das N. T.* [3] (1892) 466. Notons cependant que certains critiques rapportent la composition du Pasteur aux environs de l'an 100.

vers l'an 140, et si certaines parties peuvent être antérieures à cette date, celles où se rencontrent la plupart des emprunts possibles ou probables au quatrième Évangile sont les plus récentes. Que cet Évangile ait été connu à Rome, et déjà en crédit vers 130-140, il n'y aurait pas lieu d'en être surpris. Mais le plaçait-on au même rang que les Synoptiques, et y voyait-on l'œuvre incontestée et incontestable d'un apôtre, de l'apôtre Jean, c'est ce que le témoignage d'Hermas ne permet pas de décider [1].

Autant il paraît évident, bien que plusieurs le contestent, qu'Ignace d'Antioche, dépend, dans sa christologie, de l'Évangile [2] johannique, autant le silence qu'il garde, dans sa lettre aux Éphésiens, à l'endroit de l'apôtre Jean, est inexplicable, si cet apôtre a terminé sa carrière à Éphèse. Les lettres d'Ignace ont été écrites vers l'an 115, c'est-à-dire quelques années seulement après la composition de l'Évangile et la date qu'on assigne à la mort de Jean : l'évêque d'Antioche, qui loue les Éphésiens d'avoir été les disciples de Paul, ne trouve rien à dire de l'apôtre dont le souvenir devait être, plus encore que celui de Paul, présent à tous les esprits, ni de l'évangéliste dont lui-même semble s'être nourri, dont il possède la doctrine, l'ardeur mystique et même le style. On a dit que le passage dans lequel Paul est nommé présente Éphèse comme la voie du martyre où l'apôtre des Gentils a précédé Ignace, et que la mémoire de Jean, qui est mort à Éphèse et n'a pas fini ses jours par le martyre, ne pouvait être évoquée en cet endroit [3]. L'échappatoire est subtile; elle prouve seulement que Jean n'aurait pas été à sa

1. L'idée que les quatre Évangiles seraient figurés dans l'allégorie de la tour tétragonale (*Vis.* III ; *Sim.* IX), où les quatre côtés de la tour sont dits correspondre aux quatre parties du monde, a été mise en avant par C. Taylor (*Witness of Hermas to the four Gospels*, 1892) ; elle n'a pas le moindre appui dans le texte d'Hermas.

2. *Magn.* VIII, 2. οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν. διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν, ἐκπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ,... ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν. Cf. Jean, I, 1, 16-17 ; VIII, 29 ; XVII, 3, 6. Par la mention du « silence » Ignace touche de plus près que Jean à la terminologie et aux conceptions gnostiques. *Rom.* VII, 1. ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου διαρπάσαι με βούλεται. 2... ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθέν μοι λέγον· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα. 3... ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυίδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος. Cf. Jean, XIV, 30 ; IV, 14 ; VII, 37-39 ; XVI, 28 ; VI, 51, 54-57 ; l'idée de l'eucharistie, sacrement de la charité, domine les discours après la cène. *Philad.* VII, 1. τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται ἀπὸ θεοῦ ὄν. οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει. Cf. Jean, III, 8 (I Cor. II, 10).

3. B. Weiss, *Das Johannes Evangelium* (8e éd. du commentaire de Meyer, 1893), 3.

place dans la phrase consacrée à Paul. Si on lit tout le paragraphe, on voit qu'Ignace établit un parallèle entre les Éphésiens et lui-même; il cite comme leur meilleur titre de gloire le séjour que Paul a fait parmi eux [1]. Si l'apôtre Jean avait succédé à Paul, si Éphèse possédait son tombeau, c'était une autre matière de louange qui s'offrait naturellement. Nonobstant toutes les réserves qu'une sage critique peut et doit faire sur les arguments de ce genre, l'omission de Jean est à noter comme un fait étrange et dont la signification n'est pas négligeable. Pour tout autre personnage qu'un apôtre, cette omission ne ferait pas difficulté, vu que les Églises d'Asie mineure avaient connu quantité de personnages secondaires dont Ignace n'aurait pas songé à faire l'énumération. La façon même dont le quatrième Évangile est utilisé, sans être cité, ne permet pas d'affirmer qu'Ignace l'ait considéré comme l'œuvre d'un apôtre; mais il a dû le connaître assez longtemps avant d'écrire ses Épîtres, pour s'être pénétré de sa doctrine et de son esprit au degré que nous voyons. Il concilie la tradition synoptique avec la théologie johannique; autant qu'on en peut juger, il emprunte à la première l'histoire de Jésus, et à la seconde l'idée qu'on doit se faire du Christ et de son œuvre.

Polycarpe, dans sa lettre aux Philippiens [2], écrite peu après celles d'Ignace, fait un emprunt à la première Épître de Jean [3]; du reste il ne nomme pas l'apôtre; de ce qu'il connaissait l'Épître, on infère qu'il a dû connaître aussi l'Évangile. La conclusion n'est que probable, et il est impossible de savoir si, dans la pensée de l'auteur, les écrits johanniques étaient l'œuvre d'un apôtre, ou d'un disciple, ou d'un personnage inconnu. On verra bientôt dans quelle mesure il est permis d'interpréter et de compléter ce témoignage par celui d'Irénée. Le silence que Polycarpe garde au sujet de l'apôtre Jean est plus facile à expliquer que celui d'Ignace dans sa lettre aux Éphésiens, bien que l'évêque de Smyrne rappelle à plusieurs reprises le souvenir de Paul. On doit remarquer cependant que son Épître le montre beaucoup plus nourri des écrits de Paul, auxquels se joint la première Épître de Pierre, que des écrits johanniques.

Son contemporain Papias d'Hiérapolis a également utilisé la première Épître de Jean; mais Eusèbe, qui signale ce fait [4], ne dit pas qu'il ait

1. *Éph.* XII. οἶδα τίς εἰμι καὶ τίσιν γράφω. ἐγὼ κατάκριτος, ὑμεῖς ἐλεημένοι. ἐγὼ ὑπὸ κίνδυνον, ὑμεῖς ἐστηριγμένοι. 2. πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου συμμύσται, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακαρίστου, οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω, ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Cf. *Rom.* IV. 3, la façon dont Ignace parle de Pierre et de Paul.

2. *Phil.* VII, 1.

3. I JEAN, IV, 2-3. Le rapport est peut-être plus étroit avec II JEAN, 7.

4. *Hist. eccl.* III, 39, 17. κέχρηται δ' αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως. L'attitude de Papias à l'égard de ces deux écrits est donc la même que celle de Polycarpe.

nommé l'auteur. Eusèbe ne dit pas non plus que Papias ait employé le quatrième Évangile, et bien moins encore qu'il l'ait cité comme œuvre de l'apôtre Jean. Une controverse qui ne s'apaisera sans doute jamais que si l'on retrouve l'ouvrage de Papias sur les discours du Seigneur [1], se rattache, comme on sait, au fameux passage, cité dans l'*Histoire ecclésiastique* [2], où l'on rencontre deux fois le nom de Jean, et qui fournit à Eusèbe l'occasion d'observer que Papias n'a pas connu l'pôtre a Jean, mais un disciple du même nom, Jean l'Ancien, nonobstant le témoignage d'Irénée, qui fait de Papias et de Polycarpe les disciples de l'apôtre Jean [3]. « S'il arrivait, dit Papias, quelqu'un qui eût suivi les Anciens, je m'informais de leurs discours : de ce qu'avaient dit André ou Pierre, Philippe ou Thomas, Jacques ou Jean, ou Matthieu, ou un autre disciple du Seigneur, et de ce que disaient Aristion et Jean l'Ancien, les disciples du Seigneur [4]. » Eusèbe, qui possédait l'ouvrage de Papias et qui l'avait lu attentivement, dit que l'évêque d'Hiérapolis a été

1. Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις. Titre indiqué par Eusèbe, *loc. cit.*

2. III, 39, 3-4.

3. *Haer.* v, 33, 4. Παπίας Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ. Il est certain qu'Irénée entend désigner, ici et partout ailleurs où il parle du maître de Polycarpe, l'apôtre Jean. Dans sa lettre à Florinus (Eusèbe, *Hist. eccl.* v, 20, 6) il dit de Polycarpe : καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν ὡς ἀπήγγελλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον. Il va même jusqu'à dire (*Haer.* III, 3, 4) que Polycarpe n'a pas été seulement disciple des apôtres, mais qu'il a été institué par eux évêque de Smyrne. Polycarpe, mort en 155, à quatre-vingt-six ans, était né en 68 ou 69; il n'a pas pu connaître beaucoup d'apôtres dans sa jeunesse, et bien moins encore a-t-il pu être fait évêque par « des apôtres ». Dans sa conception du témoignage apostolique, Irénée ne distingue pas nettement les apôtres et les simples disciples; les uns et les autres forment un groupe, une quantité vague qui recouvre la période des origines chrétiennes jusqu'aux premières années du second siècle. L'âge de Polycarpe se déduit de sa réponse au juge (*Mart. Polyc.* 9) : « Il y a quatre-vingt-six ans que je sers le Christ. »T. Zahn (*Einleitung in d. N. T.* II, 453) veut que Polycarpe ait été baptisé en 69, par l'apôtre Jean ; il aurait été à peu près centenaire quand il mourut. Mais cette interprétation est contraire à toute vraisemblance (cf. Harnack, 342-344). Polycrate d'Éphèse (dans Eusèbe, *Hist. eccl.* v, 24) dit pareillement qu'il a « soixante-cinq ans dans le Seigneur » : cela signifie qu'il est né chrétien et qu'il a soixante-cinq ans. D'après Harnack, 357, Papias a composé son livre vers 140-160; il appartenait à la même génération que Polycarpe, et il a dû naître vers l'an 80; en toute hypothèse, son livre n'a pu être écrit avant l'an 120.

4. εἰ δέ που καί παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.

disciple de Jean l'Ancien, non de l'apôtre Jean. En effet, le texte qu'on vient de voir laisse entendre que Jean l'Ancien se distingue de celui qui vient dans l'énumération des apôtres; que c'est un simple disciple comme Aristion, et que Papias a été contemporain de l'ancien mais non de l'apôtre. Il ne résulte même pas de notre texte que Papias ait eu des relations personnelles avec Jean l'Ancien; mais Eusèbe a pu le déduire légitimement d'autres passages. On va contre le sens naturel du discours, et l'on tombe dans la subtilité, en soutenant que Papias mentionne deux fois la même personne : une première fois pour ce qu'elle avait pu dire avant qu'il la connût, et une seconde fois pour ce qu'elle avait enseigné lorsqu'elle vivait non loin de lui [1]. Il est assez ridicule de prétendre qu'Eusèbe n'aura pas compris Papias : le texte cité s'accorde avec l'interprétation qui en est faite, et cette interprétation s'appuie, en quelque façon, sur la connaissance du livre entier, connaissance qui manque à ceux qui entreprennent de corriger Eusèbe. Et il est presque odieux de supposer qu'Eusèbe, parce qu'il n'aimait pas l'Apocalypse et méprisait les millénaires, aura saisi le premier moyen qui s'est trouvé de rabaisser l'autorité de Papias, en niant qu'il eût été en rapport avec l'apôtre Jean, et aura substitué à celui-ci le personnage secondaire que lui-même voulait présenter comme l'auteur de l'Apocalypse [2]. Quelles qu'aient été ses sympathies et ses antipathies, Eusèbe s'est borné à constater les faits avec une impartialité digne d'être proposée en exemple à ses critiques.

Les presbytres ou anciens dont il est question ne sont pas les apôtres; ce sont les hommes de la première génération chrétienne, qui avaient entendu les apôtres et qui pouvaient rendre témoignage de leur doctrine. Comme les recherches de Papias ont eu lieu vers le commencement du second siècle, l'existence de deux intermédiaires, le presbytre qui a connu tel ou tel apôtre, et le garant de Papias qui a entendu le presbytre, n'a rien que de naturel. Les disciples immédiats des apôtres se faisaient déjà rares en ce temps-là. On ne peut alléguer le surnom de Jean l'Ancien contre le sens général du mot dans Papias et même dans Irénée [3] : il est évident que cette désignation s'applique en général à

1. Zahn, II, 216-217. Cet auteur va jusqu'à dire que Jean l'Ancien doit son existence aux notes critiques et aux artifices (?) d'Eusèbe (p. 481).

2. Zahn, *loc. cit.* Knabenbauer, *Evangelium sec. Joannem* (1898), 5; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église* (trad. française, 1899), I, 125.

3. Pour Irénée, comme pour Papias, les anciens sont les disciples des apôtres; mais comme la génération apostolique d'Irénée s'étend jusqu'au commencement du second siècle, ses anciens ont presque l'air de correspondre à la génération de Polycarpe et de Papias. Les anciens de celui-ci appartiennent à la génération précédente. Cette simplification de la perspective est à considérer pour l'interprétation d'Irénée.

ceux qui ont vu les apôtres ou les premiers témoins de l'Évangile, et qu'elle est exceptionnelle pour un disciple du Christ. La qualification de presbytre n'a aucunement pour objet de relever le disciple Jean au-dessus d'Aristion[1], qui est nommé avant lui, mais bien plutôt de le distinguer du Jean qui a figuré dans l'énumération des apôtres. Quand même les disciples du Seigneur seraient désignés dans notre texte sous le nom de presbytres, comme il semblerait qu'Eusèbe[2] l'a pensé à tort, et comme d'autres[3] le soutiennent après lui, pour combattre ce qu'il dit des deux Jean, l'on aurait toujours l'indication très nette d'une double série de témoins : la première, celle des disciples apôtres, dont Papias n'a pas été contemporain; la seconde, celle de simples disciples, tels qu'Aristion et Jean l'Ancien, qui vivaient encore lorsque Papias prenait ses informations. Ces deux personnages étaient cités dans son ouvrage au même titre, et s'il fallait accorder à l'un des deux quelque prééminence, c'est Aristion qui passerait avant Jean l'Ancien[4]. Quoi qu'il en soit, tout

1. Knabenbauer, 6.

2. *Hist. eccl.* III. 39, 7. La confusion est complète dans la traduction de Rufin; elle pourrait bien n'être qu'apparente dans Eusèbe. Celui-ci, en interprétant Papias, supprime les intermédiaires entre Papias et les presbytres, mais il ne cesse pas de voir dans les presbytres les disciples des apôtres : καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι. Pour ce qui regarde les paroles des apôtres, Eusèbe a dans l'esprit ce que Papias a dit d'abord (3) : οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις. Il en conclut que Papias a été instruit par les presbytres, disciples des apôtres. Quant à Aristion et Jean l'Ancien, il les met aussi en rapport direct avec Papias, parce qu'il les a trouvés souvent ensemble dans des citations de l'évêque d'Hiérapolis, qui étaient empruntées à ses souvenirs personnels (7) : ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τίθησιν αὐτῶν καὶ παραδόσεις. Et un peu plus loin (14) : καὶ ἄλλας δέ τῇ ἑαυτοῦ γραφῇ παραδίδωσιν Ἀριστίωνος τοῦ πρόσθεν δεδηλωμένου τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις. Ainsi, dans tout le livre de Papias, Aristion et Jean l'Ancien étaient associés comme deux témoins de même ordre et de même autorité.

3. Zahn, II, 217. Knabenbauer, *loc. cit.* Le cas de Pierre (I Pier. v, 1), se disant συνπρεσβύτερος pour exhorter les presbytres des communautés chrétiennes, n'est évidemment pas le même que celui de Jean l'Ancien. Ce Jean était ὁ πρεσβύτερος, et Papias le cite par ce surnom (dans Eusèbe, *loc. cit.* 15). On ne peut alléguer II et III Jean, 1, où l'auteur ne prend pas d'autre nom que celui de πρεσβύτερος; car la question est de savoir si l'auteur réel ou supposé de ces Épîtres est un apôtre. A ne considérer que ce détail, il est assez naturel qu'un demeurant de l'âge apostolique ait été désigné dans son milieu par un tel surnom; il l'est peut-être moins qu'il se le soit appliqué à lui-même.

4. Voir *supr.* n. 2. Jean l'Ancien et Aristion avaient-ils été réellement disciples du Seigneur? On a pu le contester. D'après le livre des Actes

porte à croire que Jean l'Ancien, une des deux grandes autorités de Papias, n'était pas un apôtre, mais un simple disciple, un chrétien de Palestine, qui avait peut-être vu le Christ, ou du moins s'était converti de bonne heure à la prédication des apôtres, et que son zèle ou peut-être les troubles de la Judée, vers l'an 70, avaient amené en Asie [1]. Papias, qui s'est servi de l'Apocalypse [2], n'en désignait pas l'auteur; s'il eût attribué

(I, 15) cent vingt frères étaient présents à l'élection de Matthias; mais, en supposant que le chiffre soit historiquement garanti, il ne représente pas autant de missionnaires évangéliques; nonobstant la mission des soixante-dix (Luc, X, 1), les Actes ne connaissent pas, au début de l'Église, d'autres prédicateurs que les Douze. Le nombre des disciples proprement dits, en dehors du collège apostolique, paraît avoir été très restreint. Il ne semble pas qu'on ait fait difficulté d'appeler disciples du Seigneur les convertis palestiniens de la première heure, dont un certain nombre avaient pu voir le Christ ou l'entendre avant sa passion (cf. Harnack, 660). On conçoit que la limite entre cette catégorie de disciples et les anciens n'ait pas été nettement tracée, puisque les premiers étaient, en réalité, disciples des apôtres comme les seconds. D'après les traditions qui se rattachent à lui, il ne semble pas que Jean l'Ancien ait eu des rapports suivis avec le Christ, et s'il a professé l'opinion singulière, touchant l'âge avancé du Sauveur, qui est rapportée par Irénée (*Haer.* II, 22, 4), on devrait sans doute penser qu'il n'avait jamais vu Jésus.

1. La question des deux Jean serait définitivement résolue s'il était certain que, d'après Papias, l'apôtre Jean avait été martyrisé par les Juifs, comme son frère Jacques. Dans ce cas, l'apôtre serait mort en Judée, avant 70, et ne serait jamais venu à Éphèse. Un manuscrit (*cod. Coislinianus*) de la chronique de George Hamartolos (IX^e^ siècle) contient cette notice : Παπίας γὰρ ὁ Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος..... ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι (Ἰωάννης) ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη. De Boor (*Texte und Untersuchungen*, V, 2, 1888) a retrouvé la même indication dans un autre manuscrit (*Cod. Baroccianus*) où on lit des fragments d'un abrégé d'histoire ecclésiastique rédigé au VII^e^ ou au VIII^e^ siècle, probablement d'après Philippe de Side (vers 430). Ce renseignement est rejeté par Harnack, Zahn, etc. On suppose un accident de transcription dans la chronique de George Hamartolos : Papias aurait parlé de l'exil à Patmos pour Jean, et du martyre pour Jacques ; un copiste, omettant ce qui regardait Jean, aurait rattaché au nom de celui-ci la notice de Jacques (Ligthfoot, Harnack). On ajoute qu'Eusèbe n'aurait pas manqué de signaler une tradition aussi singulière que le martyre de l'apôtre Jean. Zahn, II, 465, pense que Papias parlait de Jean-Baptiste. Holtzmann, 471, croit la notice authentique : Irénée l'aurait négligée comme embarrassante; Eusèbe, comme appartenant aux παράδοξα et aux μυθικώτερα qu'il était superflu de signaler.

2. Témoignage d'André de Césarée (*In Apoc. praef.*). Le millénarisme de Papias confirme cette indication. Si Papias avait mentionné l'exil de l'apôtre Jean à Patmos (voir note précédente), il aurait par là-même désigné l'auteur de l'Apocalypse. Mais cette indication aurait-elle échappé à Eusèbe ?

ce livre à Jean l'Ancien, Eusèbe n'aurait pas manqué de le noter. La même conclusion s'impose à l'égard de l'Évangile.

Mais Papias a-t-il connu le quatrième Évangile? On l'affirme volontiers, en s'autorisant de ce qu'il a connu la première Épître johannique. L'argument n'est pas tout à fait concluant; il n'en résulte qu'une simple probabilité. Le silence d'Eusèbe à ce sujet n'est pas entièrement expliqué par le fait que l'historien s'est préoccupé le plus ordinairement de relever les témoignages concernant les deutérocanoniques [1]. Ni la première Épître de Jean ni celle de Pierre ne sont pour lui des livres contestés ; cependant il en mentionne l'usage dans Papias. S'il avait trouvé l'Évangile utilisé de la même façon, il n'aurait sans doute pas négligé de le dire. Quand on le voit si empressé à recueillir le témoignage d'Irénée touchant les quatre Évangiles canoniques, on est bien tenté de penser que les traces de Luc et de Jean n'étaient pas sensibles dans les « Exégèses [2] ». Il est même permis de se demander, en ce qui regarde Jean, si Papias, dans le cas où il l'aurait connu, l'a considéré comme une source des discours du Seigneur, au même titre que Matthieu et Marc. On ne peut ajouter foi aux notices de manuscrits latins qui font de Papias le secrétaire de l'évangéliste [3]. Certains dires des presbytres, sur l'âge du

1. Eusèbe lui-même rectifie cette assertion des apologistes (*Hist. eccl.* III, 3, 3) : προϊούσης δὲ τῆς ἱστορίας προύργου ποιήσομαι σὺν ταῖς διαδοχαῖς ὑποσημήνασθαι τίνες τῶν κατὰ χρόνους ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ὁποίαις κέχρηνται τῶν ἀντιλεγομένων, τίνα τε περὶ τῶν ἐνδιαθήκων καὶ ὁμολογουμένων γραφῶν, καὶ ὅσα περὶ τῶν μὴ τοιούτων αὐτοῖς εἴρηται. Cf. v, 8, 1, ce qui est dit pour introduire le témoignage d'Irénée touchant les quatre Évangiles, l'Apocalypse (Eusèbe ne cherche nullement à atténuer ce témoignage), etc. : κατὰ καιρὸν εἰπόντες τὰς τῶν ἀρχαίων ἐκκλησιαστικῶν πρεσβυτέρων τε καὶ συγγραφέων φωνάς, ἐν αἷς τὰς περὶ τῶν ἐνδιαθήκων γραφῶν εἰς αὐτοὺς κατελθούσας παραδόσεις γραφῇ παραδεδώκασι.

2. La désignation du Christ comme « la vérité même », dans le préambule du passage cité plus haut (p. 8, n. 4) : οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον... οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονευούσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας, peut aussi bien être une allusion à III Jean. 12, qu'à Jean, XIV, 6, si toutefois cette façon de parler n'est pas antérieure aux écrits johanniques. L'influence de ces écrits sur Papias ne prouverait pas qu'il les ait tenus pour œuvres de l'apôtre Jean.

3. « Euangelium Iohannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Iohanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Iohannis carus, in exotericis id est in extremis quinque libris retulit. Descripsit vero euangelium dictante Iohanne recte. Verum Marcion haereticus, cum ab eo fuisset improbatus, eo quod contraria sentiebat, abjectus est a Iohanne. Is vero scripta vel epistolas ad eum pertulerat a fratribus qui in Ponto fuerunt. » Ms. du Vatican. Alex. 14 (IX^e siècle). Un ms. de Tolède (X^e siècle), signalé par Wordsworth (*Nov. Testamentum latine sec. ed. S. Hieronymi*, I, 4, 490) reproduit la même notice avec quelques variantes : l'Évangile aurait été écrit « post

Christ et les degrés de la gloire céleste, rapportés par Irénée [1], et qu'on peut croire empruntés par lui à l'ouvrage de Papias [2], rendent vraisemblable la dépendance de celui-ci à l'égard du quatrième Évangile [3]. Mai

Apocalypsim » et « in Asia ». La glose « in extremis » pour « in externis », est l'explication de « in exotericis », où l'on voit une altération de « in exegeticis ». Cependant P. Corssen (*Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, 115) admet que l'ouvrage de Papias peut avoir eu comme titre secondaire : ἐξωτερικά. Harnack, 665, propose de lire : « Iohanne adhuc in corpore constituto », en supprimant « ab ». Ceux qui veulent attribuer quelque valeur historique à ce document supposent que ce qui est dit de Marcion n'est pas censé venir de Papias, non plus que l'assertion : « descripsit vero euangelium dictante Iohanne recte » (Zahn, II, 447, 458; cf. Harnack, 665). Papias aurait dit seulement que l'Évangile avait été publié par Jean de son vivant, et Eusèbe aurait négligé ce renseignement comme insignifiant. Si l'hypothèse était fondée, Papias aurait donc voulu combattre des gens qui soutenaient que l'Évangile avait été publié ou même écrit seulement après la mort de Jean, et son témoignage en faveur de l'authenticité nous en ferait connaître un tout opposé. A la vérité, ce prologue, qui a dû être écrit d'abord en grec, semble répondre à une objection; mais la référence à Papias n'en est pas mieux garantie pour cela, et l'on ne voit pas pourquoi l'assertion qui s'y rapporte serait moins légendaire que les suivantes. Irénée, qui exploite Papias dans ce qu'il dit de Matthieu et de Marc, ne sait rien touchant les origines de Luc et de Jean, parce que le livre des « Exégèses » était muet sur ces deux Évangiles. Un autre document (*Catena graeca in S. Joannem*, éditée par Corderius; morceau cité dans Gebhardt-Harnack, *Patrum apostolicorum opera*, ed. min. 77; ed. maj. I, 2, 102) fait aussi dicter l'Évangile par Jean à Papias, en invoquant le témoignage d'Irénée et d'Eusèbe, qui ne disent rien de pareil : était-il plus malaisé d'en appeler à Papias lui-même ? Sur la confusion probable de Papias avec Prochorus, l'auteur prétendu d'Actes de Jean composés au v[e] siècle, voir Corssen, 116-117. Dans ces Actes, Jean dicte debout l'Évangile à Prochorus : ἔλεγεν πάντα οὕτως ἑστώς, ce qui paraît traduit, assez gauchement, dans « dictante Iohanne *recte* ».

1. *Haer.* II, 22, 5. « Aetatem seniorem... habens Dominus noster docebat, sicut euangelium et omnes seniores testantur, qui in Asia apud Ioannem, discipulum Domini convenerunt, id ipsum tradidisse eis Ioannem. Permansit autem cum eis usque ad Trajani tempora. Quidam autem eorum non solum Ioannem sed et alios apostolos viderunt et haec eadem ab ipsis audierunt et testantur de hujusmodi relatione... Sed et ipsi qui tunc disputabant cum Domino Iesu Christo Iudaei apertissime hoc ipsum significaverunt » (Jean, VIII, 57). *Haer.* V, 36, 2. διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν κυρίον ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου μονὰς εἶναι πολλάς (cf. Jean, XIV, 2), citation des « Anciens, disciples des apôtres ».

2. Cf. Harnack, 337, 656, 668.

3. Dans la première citation, l'Évangile est allégué pour confirmer l'opinion des presbytres, avec laquelle les paroles : « Tu n'as pas encore cinquante ans », ne s'accordent pas tout à fait, un homme au-dessous de cin-

Papias n'avait rien appris des anciens touchant l'origine de ce livre. Serait-ce que les presbytres eux-mêmes, qui avaient vécu avec Jean, n'auraient rien appris de lui à ce sujet, n'auraient pas connu le quatrième Évangile, ou l'auraient connu d'abord comme une œuvre anonyme et sans rapport avec la personne de leur maître?

Chez Justin, l'on rencontre enfin le nom de l'apôtre associé à l'un des écrits que la tradition lui attribue, mais il s'agit de l'Apocalyse [1], non de l'Évangile. Bien qu'il n'indique pas le lieu où l'Apocalypse a été composée, Justin admet implicitement le séjour de l'apôtre en Asie, ce séjour se trouvant attesté par le livre même [2]. Peut-être convient-il d'observer, comme un point qui intéresse indirectement toute l'histoire des écrits johanniques, que ce témoignage est le plus ancien qui atteste l'activité littéraire de l'apôtre Jean, et il remonte à 155-160. L'aire de diffusion des écrits johanniques a été longtemps restreinte, ou bien l'usage en a été très circonspect. Clément Romain, Ignace, Polycarpe, la *Didaché*, l'Épître de Barnabé, Hermas, la seconde Épître de Clément semblent ignorer l'Apocalypse. Cependant Justin, bien qu'il ne songe pas à montrer dans l'apôtre Jean, auteur de l'Apocalypse, l'auteur de l'Évangile, s'est servi de ce dernier livre. Sa christologie est toute johannique, ou plutôt la fusion y est faite, comme dans celle d'Ignace, et plus complètement, entre la doctrine johannique et les données synoptiques. Mais si Justin emprunte au quatrième Évangile, non seulement des idées dogma-

quante ans n'étant pas encore « senior ». Irénée lui-même le laisse entendre (*loc. cit.*) : « Quia triginta annorum aetas prima indoles est juvenis et extenditur usque ad quadragesimum annum, omnis quilibet confitebitur; a quadragesimo autem et quinquagesimo anno declinat jam in aetatem seniorem. » Ainsi l'opinion des presbytres n'est pas censée dériver de l'Évangile, et ce ne sont pas les presbytres ni Papias qui citent l'Évangile, mais Irénée. Que Jean, VIII, 57, ne laisse pas d'être en rapport avec l'opinion des presbytres, c'est une autre question qui sera examinée plus loin. Si l'autre passage contient réellement une citation de Jean, il faut dire que les presbytres ignoraient la pensée de l'évangéliste, ce qui est assez surprenant, puisqu'on les suppose ses disciples. Comme il est associé dans le même contexte à une autre parole de Christ dont la source est inconnue : « Quemadmodum verbum ejus ait, omnibus divisum esse a Patre secundum quod quis est dignus aut erit, » on a conjecturé que les deux *logia* pourraient venir de la même source, qui serait commune aux presbytres et à l'évangéliste (Corssen, 110). Mais l'hypothèse est très fragile (Corssen lui-même l'abandonne, *Zeitschrift f. d. neutest Wissenschaft*, 1901, p. 214).

1. *Dial.* 81. καὶ ἐπειδὴ καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις ᾧ ὄνομα Ἰωάννης εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντες προεφήτευσε.

2. Ap. I, 9-11.

tiques, mais des formules qui ne permettent pas de nier sa dépendance à l'égard de Jean [1], il ne le cite jamais formellement; on a pu contester qu'il l'ait mis au même rang que les Synoptiques et qu'il y ait vu l'œuvre d'un apôtre [2]. Certains textes [3] d'où l'on croyait pouvoir déduire qu'il comptait le quatrième Évangile parmi les « mémoires des apôtres qui ont été écrits par eux ou par leurs disciples [4] », semblent encore moins concluants depuis que l'on connaît un fragment considérable de l'Évangile de Pierre : il est, pour le moins, très probable que Justin a employé et même cité cet apocryphe comme étant du prince des apôtres [5]. Il ne nous apprend donc rien de plus qu'Ignace touchant l'origine et l'autorité de l'Évangile johannique.

Il y a des points de contact entre Jean et l'Évangile de Pierre [6], et

1. υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν, ὅς τινα τρόπον σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν. I *Apol.* 32; cf. 66; *Dial.* 45, 84, 100. Moïse a dit en figure que le Christ laverait sa robe dans le sang du raisin (Gen. xlix, 11), ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ. *Dial.* 63; cf. 76, 84; I *Apol.* 32. μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν προεδήλωσα. *Dial.* 105. Dans le passage auquel Justin se réfère (*Dial.* 100), on ne trouve cités que Matth. xi, 27, à l'appui de la filiation divine, et Luc, i, 35, 38, à l'appui de la conception virginale. I *Apol.* 61, on trouve cité comme parole du Christ Jean iii, 3-5. καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι. On a pareillement, dans *Dial.* 88, la parole du Baptiste, Jean, i, 21, 23; et dans I *Apol.* 22; *Dial.* 69, une allusion à l'histoire de l'aveugle-né.

2. Holtzmann, 467. Harnack, 674. J. Réville, *Le quatrième Évangile* (1901), 69.

3. Notamment *Dial.* 105, *supr. cit.*

4. *Dial.* 103. ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασι ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.

5. Cf. Harnack, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apok. des Petrus* (1893), 37-40. Le rapport le plus frappant est dans I *Apol.* 35 : διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν. Cf. *Év. de Pierre,* 6-7 : σύρωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.... καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ. Il paraît difficile de soutenir maintenant que la référence aux « mémoires » de Pierre, dans *Dial.* 106, vise l'Évangile de Marc.

6. *Év. de Pierre,* v. 24, « le jardin de Joseph », cf. Jean, xix, 41; v. 5 et v. 15, appel à la Loi, sous-entendu dans Jean, xix, 31; v. 21, mention des clous de la croix pour les mains seulement, cf. Jean, xx, 20, 25, 27; v. 14, mention indirecte du *crurifragium*, mais pour dire qu'on s'abstint de l'appliquer à un des voleurs; v. 5, le jour de la passion, πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων. Le récit de la pêche miraculeuse, v. 60, autant qu'on en peut juger, ne procède pas de Jean. Si Jean, xix, 13, signifie que Pilate fit asseoir Jésus au tribunal, il y aurait un autre rapport avec le v. 7 de l'apocryphe, *supr. cit.* n. 5.

l'on admet volontiers que celui-ci dépend de notre quatrième Évangile. En tout cas, l'auteur en aura usé fort librement, comme il fait d'ailleurs pour les Synoptiques. Cet apocryphe, rédigé probablement vers 110-130 [1], serait un des plus anciens témoins de Jean, mais il n'atteste pas autre chose que son existence. Il lui est de très peu postérieur, et il a dû être écrit dans une région peu éloignée de celle où le quatrième Évangile a paru [2]. Les écoles gnostiques de Basilide, Valentin, Marcion ont connu et exploité le quatrième Évangile. Il n'est pas sûr que Basilide lui-même, qui, d'après la chronique d'Eusèbe, commença à dogmatiser vers l'an 133, l'ait employé [3]. On croit généralement, et il paraît certain que l'ogdoade de Valentin, qui enseigna à Rome, vers 135-160, se rattache au prologue de Jean [4]. Quant à Marcion, qui rompit avec l'Église romaine en 144 [5], on a pu soutenir qu'il avait complètement ignoré le quatrième Évangile [6], et l'on a essayé de prouver qu'il y avait fait des emprunts [7]. Tertullien lui reproche d'avoir positivement rejeté trois des Évangiles canoniques et mutilé celui qu'il gardait [8].

1. On ne peut descendre jusqu'à 150 (Zahn, II, 448), à cause de Justin.

2. Probablement en Syrie (Harnack, *Chronologie*, 623).

3. Harnack, 291. D'après Zahn, *Geschichte d. Neut. Canons*, I, 763, Basilide aurait écrit son commentaire de « l'Évangile » vers 120-125. De ce que Basilide discute, dans trois passages cités par Clément d'Alexandrie, la question du péché et de la douleur, en rendant compte des souffrances des enfants par la préexistence des âmes, l'on n'est pas même fondé à soupçonner qu'il citait à ce propos l'histoire de l'aveugle-né (notamment Jean, ix, 1-3) et bien moins encore à tenir pour vraisemblable, avec Zahn, I, 767, qu'il connaissait et employait le quatrième Évangile. Les citations basilidiennes des *Philosophumena* sont sujettes à caution. Cf. Harnack, *loc. cit.* ; Zahn, I, 765. On peut en dire autant de celles qui sont attribuées dans le même livre aux Naasséniens et aux Pérates. Holtzmann, 116.

4. Il suffit de mentionner les noms des quatre couples d'éons qui composent l'ogdoade : Ἄρρητον, Σιγή, Πατήρ, Ἀλήθεια, Λόγος, Ζωή, Ἄνθρωπος, Ἐκκλησία. Valentin usait des Écritures qui avaient cours dans l'Église, sauf à les interpréter à sa façon (Tertullien, *Praescr.* 38).

5. Harnack, 306.

6. Holtzmann, 470. Et déjà Eichhorn, Volkmar, Renan.

7. Zahn, I, 677-679 ; *Einleitung*, II, 447.

8. *Adv. Marc.* IV, 3, 4 : « Sed enim Marcion nactus epistulam Pauli ad Galatas, etiam ipsos apostolos suggillantis, ut non recto pede incedentes ad veritatem euangelii, simul et accusantis pseudapostolos quosdam pervertentes euangelium Christi, connititur ad destruendum statum eorum euangeliorum quae propria et sub apostolorum nomine eduntur, vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem quam illis adimit suo conferat..... Quod ergo pertinet ad euangelium interim Lucae, quatenus communis ejus inter nos et Marcionem de veritate disceptat, adeo antiquius Marcione est quod est secundum nos, ut et

Mais le recueil évangélique n'avait pas encore, au temps de Marcion, la consistance qu'il avait acquise à la fin du second siècle. L'hérésiarque, en faisant son choix parmi les Écritures ecclésiastiques, a probablement déterminé l'Église elle-même à prendre une conscience plus nette de ce que nous appelons le canon du Nouveau Testament; en face du canon de Marcion qui comptait un seul Évangile et sept Épîtres de Paul, l'Église affirma le sien, qui désormais comprit quatre Évangiles, ni plus ni moins, avec les Actes, les treize Épîtres de Paul, la première Épître de Pierre et celle de Jean, c'est-à-dire les écrits qu'Eusèbe appelle *homologoumènes* [1]. A certains égards, le quatrième Évangile convenait mieux à Marcion que celui de Luc, et l'on peut croire qu'il en aurait tiré parti s'il l'avait connu comme œuvre apostolique; s'il n'en tient pas compte, ce peut être que le livre n'avait pas le même crédit que les premiers Évangiles. Il est vrai, d'ailleurs, que le quatrième Évangile renfermait un système doctrinal relativement complet et défini. Il se prêtait bien moins que Luc aux manipulations théologiques de l'hérésiarque. Les disciples de Marcion durent plus tard s'occuper du quatrième Évangile [2]; mais si le fondateur de la secte l'a connu, comme il est très vraisemblable, on ne peut prouver qu'il y ait eu le moindre égard. Héracléon, disciple de Valentin, est sans doute le plus ancien commentateur de Jean; il a écrit vers 160-180 [3], et il paraît attribuer notre Évangile à

ipse illi Marcion aliquando crediderit, cum et pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contulit, projectam mox cum ipso, postquam in haeresim suam a nostra veritate descivit. Quid nunc, si negaverint Marcionitae primam apud nos fidem ejus adversus epistulam quoque ipsius ? Quid si nec epistulam agnoverint ? Certe Antitheses (l'ouvrage de Marcion) non modo fatentur Marcionitae, sed et praeferunt. Ex his mihi probatio sufficit. » Tertullien allègue encore cette lettre de Marcion dans *De carne*, 2, après avoir parlé de la suppression de Luc, I-II, dans l'évangile de l'hérésiarque : « Mortuus es qui non es christianus, non credendo quod creditum christianos facit, et eo magis mortuus es quo magis non es christianus, qui cum fuisses excidisti, rescindendo quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quadam epistula, et tui non negant et nostri probant. » Autant qu'on en peut juger par ces allusions, la lettre de Marcion était une profession de foi ecclésiastique; on ne voit pas qu'il y fût expressément question des Évangiles, et l'on n'est pas autorisé à dire (avec B. Weiss, 13) que Marcion adhérait positivement à l'Évangile quadriforme et à l'origine apostolique de Jean. L'argumentation de Tertullien suppose simplement que Marcion, faisant profession d'appartenir à l'Église, a dû tenir pour bons les Évangiles de l'Église et recevoir le texte de Luc dans son intégrité, comme l'Église le lisait alors.

1. Cf. *Hist. eccl.* III, 25. Le recueil contenait encore d'autres livres, selon les Églises.

2. Cf. Zahn, *loc. cit.*; Holtzmann, *loc. cit.*

3. Harnack, 294, place la carrière d'Héracléon entre 145 et 180.

l'apôtre [1]. A cette date, l'Évangile est répandu dans toute l'Église et partout reçu comme une œuvre apostolique, nonobstant des protestations isolées qui, autant qu'on en peut maintenant juger, ne trouvent pas d'écho.

Les montanistes s'autorisaient de l'Apocalypse et du quatrième Évangile considérés comme écrits apostoliques; ils croyaient réaliser le règne du Paraclet [2], et ils attendaient la descente de la Jérusalem céleste [3]. Les origines de ce mouvement, qui commence en Phrygie, non loin de la patrie présumée des écrits johanniques, peuvent être rapportées approximativement aux années 156-157 [4]. Bientôt après se manifeste, dans la même région, parmi les adversaires du montanisme, l'opposition aux écrits johanniques dont on a fait plus tard l'hérésie des *aloges* [5]. Saint Irénée a eu connaissance de cette opposition et l'a condamnée, sans traiter pourtant ses fauteurs d'hérétiques. Les prétendus aloges ne se contentaient pas de rejeter le quatrième Évangile et l'Apocalypse, et de nier que ces écrits fussent de l'apôtre Jean; ils les attribuaient à l'hérésiarque Cérinthe [6], celui-là même que, d'après Polycarpe [7], Jean d'Éphèse aurait hautement condamné, que, d'après Irénée [8], l'auteur du quatrième Évangile aurait voulu réfuter. Les aloges étaient antimillénaires et trouvaient

1. Origène, *In Joan.* t. VI, 2. Heracléon pensait que Jean, I, 18, était dit οὐκ ἀπὸ τοῦ βαπτιστοῦ ἀλλ'ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ. Bien que cette remarque ne soit pas une citation, l'on peut croire que l'évangéliste était désigné comme « disciple » par Héracléon lui-même, qui entendait le mot « disciple » au sens d'apôtre et l'appliquait à Jean. Mais la mention des apôtres par Origène, dans le même contexte, alléguée par Zahn, *Einleitung*, II, 460, ne prouve rien à ce sujet.

2. Jean, XIV, 26 ; XV, 26 ; XVI, 12-15.

3. Ap. XXI.

4. Harnack, 375.

5. C'est Épiphane qui, par un jeu d'esprit théologique, a qualifié de gens « sans raison » ces ennemis du Logos.

6. Épiphane, *Haer.* 51, 3. λέγουσι γὰρ μὴ εἶναι αὐτὰ Ἰωάννου, ἀλλὰ Κηρίνθου, καὶ οὐκ ἄξια αὐτά φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ. 4. φάσκουσι γὰρ..... ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις.

7. Dans Irénée, *Haer.* III, 3, 4. Peut-être convient-il de noter que le trait de Jean refusant d'entrer dans les bains parce que Cérinthe y était n'a pas été recueilli par Irénée lui-même de la bouche de Polycarpe. Irénée se réfère aux auditeurs de Polycarpe. On peut se demander si cette histoire n'a pas été conçue contre les aloges.

8. *Haer.* III, 10, 1. « Hanc fidem annuntians Iohannes, Domini discipulus, volens per euangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio ejus quae falso cognominatur scientia, ut confunderet eos,... sic inchoavit in ea quae est secundum euangelium doctrina : *In principio erat Verbum.* »

dans l'Apocalypse des prophéties qui n'avaient pas de sens ni d'objet [1]; ils reprochaient au quatrième Évangile de contredire les Synoptiques [2]. Leur attitude à l'égard de ce dernier livre rend encore plus significatif, s'il est possible, le silence du millénaire Papias; mais leur témoignage et celui des montanistes vont moins à dissiper qu'à accroître l'obscurité du problème johannique. Les montanistes ne procèdent pas directement du quatrième Évangile, puisqu'ils interprètent à faux l'annonce du Paraclet; ils ont pris ce livre parce qu'il avait cours dans l'Église, sans être instruits autrement de sa provenance et de ses doctrines. Les aloges en savaient-ils davantage? Ils ne semblent pas avoir contesté que l'apôtre Jean fût venu à Éphèse; ils ne songent pas à diminuer l'autorité du personnage à qui l'on attribue communément autour d'eux l'Évangile et l'Apocalypse, et peut-être reconnaissent-ils, comme Irénée, à Jean l'Ancien la qualité d'apôtre [3]; mais ils soutiennent que Jean est absolument étranger à la composition des livres qu'on veut mettre sous son patronage; ces livres ne sont pas de Jean, ils sont d'un hérétique bien connu, Cérinthe. Il est clair que si cette attribution résultait d'un témoignage traditionnel qui se serait conservé en Asie, les écrits johanniques n'auraient pas trouvé le moindre crédit dans l'Église. Tout porte donc à croire que les aloges, jugeant impossible d'admettre l'authenticité apostolique, ont fait une conjecture, et le raisonnement qui les a guidés n'est pas trop difficile à reconstituer : ces livres, qui favorisent l'hérésie et vont contre l'ancienne tradition évangélique, doivent être des écrits supposés, qu'un hérétique a voulu mettre sous le nom d'un apôtre; or ce

1. Épiphane, *Haer.* 51, 32-34. Cf. Zahn, *Geschichte, d. n. C.* I, 224, 255-257; Corssen, 52-54.

2. Épiphane, *Haer.* 51, 4. A propos de Jean I-II, les aloges observaient : οἱ δὲ ἄλλοι εὐαγγελισταὶ φάσκουσιν αὐτὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ πεποιηκέναι τεσσαράκοντα ἡμέρας, πειραζόμενον ὑπὸ τοῦ διαβόλου, καὶ τότε ὑποστρέψαντα καὶ παραλαβόντα τοὺς μαθητάς. A propos de la chronologie générale (*Haer.* 51, 22) : ὅτι, φασίν, ὁ Ἰωάννης ἔφη δύο πάσχα τὸν σωτῆρα πεποιηκέναι ἐν περίοδῳ ἐνιαυτῶν δύο, οἱ δὲ ἄλλοι εὐαγγελισταὶ περὶ ἑνὸς πάσχα διηγοῦνται. Les exemplaires des aloges ne mentionnaient pas la pâque de Jean, VI, 4. Sur cette particularité, voir le commentaire de Jean, V, 1 et VI, 4.

3. Il est possible que la personne de Jean d'Éphèse soit restée en dehors de la controverse : les adversaires des aloges ne leur opposent pas de témoignages touchant le séjour de l'apôtre à Éphèse et la composition de ses écrits; cette abstention ne s'explique pas uniquement par le fait que les écrits étaient seuls en cause, mais par le défaut de témoignages certains sur les circonstances de leur origine. On peut se demander si l'Évangile ne s'est pas présenté aux aloges comme œuvre de l'apôtre Jean, sans aucun rapport avec le disciple d'Éphèse ou le séjour de l'apôtre Jean dans cette ville, ou bien encore accompagné d'une légende pareille à celle qu'on lit dans le Canon de Muratori, *infr.* p. 30.

rôle de faussaire convient à Cérinthe, qui avait sur le règne de mille ans les idées qu'on trouve dans l'Apocalypse; et puisque l'Évangile est censé du même auteur, c'est que Cérinthe aura écrit les deux [1]. L'hypothèse est donc sans valeur historique en ce qui regarde Cérinthe, dont la gnose, autant du moins que nous la connaissons [2], ne s'accorde pas bien avec la doctrine de l'Évangile. Elle prouve seulement que les deux écrits, auxquels sans doute il faut joindre les Épîtres johanniques [3], se présentaient ensemble à l'acceptation du public chrétien, et que l'idée de

1. Corssen, 56-59. Le millénarisme de Cérinthe résulte du témoignage de Denys d'Alexandrie (dans Eusèbe, *Hist. eccl.* vii, 25), qui emprunte ce renseignement aux aloges. Il est tout à fait remarquable, observe Corssen, que les aloges imputent à Cérinthe les imaginations millénaires que Papias attribuait à Jean l'Ancien. On pourrait dire, à la vérité, que les aloges ont fait Cérinthe millénaire parce qu'ils le supposaient auteur de l'Apocalypse; mais le contraire paraît plus vraisemblable.

2. Par Irénée, *Haer.* i. 26, 1; les *Philosophumena*, vii, 33; x, 21; Eusèbe, *Hist. eccl.* iii, 28; vii, 25. D'après Cérinthe, Jésus était le fils de Joseph et de Marie. Dieu est inconnu; il s'est révélé par l'éon Christ, identifié sans doute à l'Esprit qui est descendu sur Jésus lorsque Jean le baptisa. Jésus seul est mort, le Christ l'ayant abandonné sur la croix, et il est ressuscité. Sur le millénarisme de Cérinthe, voir note précédente. La gnose de l'hérétique est judaïsante et conséquemment peu conforme à l'esprit du quatrième Évangile. Mais sa théorie de l'incarnation correspond assez à la manière dont les aloges entendaient Jean, i-ii, reprochant à l'auteur de mettre les noces de Cana tout de suite après l'incarnation (Épiphane, *Haer.* 51, 18) : τὸ εὐαγγέλιον τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου, φασί, ψεύδεται, μετὰ γὰρ τὸ εἰπεῖν· « ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο » καὶ ὀλίγα τινὰ εὐθὺς λέγει, ὅτι γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας. Rien dans l'Évangile ne prévient le lecteur contre cette interprétation, et l'on verra, dans le commentaire, qu'elle est conforme à la perspective apparente de l'incarnation du Verbe en Jésus. On remarquera aussi que, dans toutes les occasions où les Juifs font allusion aux parents du Sauveur, la réponse ne fait point appel à la conception virginale, mais seulement à l'origine éternelle du Christ : ces passages de Jean (vi, 42-46; vii, 27-28, 41-42; viii, 14) étaient donc faciles à détourner au sens de Cérinthe; même Jean, xix, 30, pouvait s'entendre du départ du Christ-Esprit. Les points de contact entre la doctrine de Jean et celle de Cérinthe étaient évidemment plus nombreux pour les aloges que pour nous, qui sommes habitués à expliquer l'Évangile par la tradition catholique, et il est possible que leur opinion se soit appuyée sur l'Évangile autant que sur l'Apocalypse.

3. Les aloges n'ont guère pu manquer de connaître les Épîtres, tout au moins la première, et ils ne les ont certainement pas acceptées comme authentiques. Mais il semble résulter de ce que dit Épiphane (*Haer.* 51, 34) qu'ils ne les ont pas attaquées. Corssen, 50, conjecture, peut-être sans nécessité, que les Épîtres n'étaient pas reconnues encore, comme œuvres johanniques, de la même façon que l'Évangile et l'Apocalypse.

leur origine commune était déjà ancrée dans l'opinion. Le seul fait de l'attribution à Cérinthe ne prouve pas l'antiquité de ces écrits [1]; car ce n'est pas à raison de leur antiquité, mais de leur contenu, que les aloges ont songé à Cérinthe. Mais il serait incroyable que les aloges eussent osé nier l'authenticité des écrits johanniques et risquer l'hypothèse violente [2] qu'on vient de voir, dans le milieu même où les livres avaient paru, si les circonstances de leur composition avaient été parfaitement claires; si l'apôtre Jean, vivant à Éphèse, les avait communiqués lui-même aux Églises d'Asie; si l'on avait été depuis longtemps en possession de ces documents et qu'on les eût tenus pour certainement apostoliques. Dès que l'on suspectait le témoignage de ceux qui les avaient présentés aux communautés sous le nom de Jean d'Éphèse, supposé apôtre, on ne savait plus rien.

N'y eut-il des aloges qu'en Asie mineure? Un peu plus tard, au commencement du IIIe siècle, le prêtre romain Caïus [3], combattant, lui aussi, le montanisme, reproduisait les objections des aloges contre l'Apocalypse et attribuait comme eux ce livre à Cérinthe; mais on ne dit pas qu'il ait osé s'attaquer à l'Évangile. D'autres cependant l'avaient fait avant lui, ou le firent à peu près en même temps, puisque saint Hippolyte, qui a écrit une défense de l'Apocalypse contre Caïus [4], a écrit aussi une défense de l'Apocalypse et de l'Évangile [5]. Il est probable qu'Hippolyte a composé cette dernière apologie contre des aloges romains, ou du moins il faut admettre que la polémique des aloges d'Asie mineure avait eu quelque retentissement en Occident. L'exemple de Caïus est là pour montrer que l'impression reçue pouvait aller jusqu'à l'adhésion aux idées antijohanniques [6]. Malheureusement les apologies d'Hippolyte ne

1. Opinion de Dorner, Luthardt, Zahn, etc.

2. On ne peut que la juger telle. Tenir compte cependant de la n. 2, p. 20.

3. Eusèbe, *Hist. eccl.* III, 28, 1-2.

4. *Capita adversus Caium*, mentionné dans le catalogue d'Ébed-Jesu, 7 (*ap.* Assemani, *Bibliotheca orientalis*, III, 1, 15). Des fragments de ce livre se retrouvent dans le commentaire sur l'Apocalypse, de Denys Bar-Tsalibi, auteur syrien du XIIe siècle (publiés par J. Gwynn, *Hermathena*, VI, 397-418).

5. Cet ouvrage est désigné, sur la statue d'Hyppolyte, par le titre : ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως.

6. Corssen, 34-37, a cru reconnaître, dans un ancien prologue latin de Marc, une polémique déguisée contre le quatrième Évangile. Une critique de la doctrine du Logos apparaît dans la phrase : « Nam initium principii in voce prophetica exclamationis instituens ordinem leviticae electionis ostendit (on vient de dire que Marc était lévite), ut praedicans praedestinatum Ioannem filium Zachariae in voce angeli adnuntiantis *emissum non* (à lire probablement : non emissum) *solum verbum caro factum* sed corpus Domini in omnia per verbum divinae vocis animatum initio evangelicae praedicationis ostenderet, ut qui

nous ont pas été conservées ; autant qu'on en peut juger par les fragments du livre contre Caïus, et par l'argumentation d'Épiphane contre les aloges, qui lui a été sans doute empruntée [1], la défense, comme l'attaque, visait le contenu des écrits johanniques ; Hippolyte s'efforçait de montrer l'accord de Jean avec les Synoptiques et d'écarter de l'Apocalypse l'accusation d'erreur. Il ne paraît pas avoir employé l'argument d'authencité tel que le comprennent les théologiens modernes. En cela il n'a fait que suivre Irénée, qui ne songe pas à confondre les aloges par le témoi-

haec legens sciret cui initium carnis in Domino et Dei advenientis habitaculum caro deberet agnoscere atque in se verbum vocis quod in consonantibus perdiderat, inveniret. » En dépit des obscurités de détail, il paraît clair que Marc est loué de n'avoir pas, dès le début de son livre, présenté le Christ comme une simple parole proférée qui devient chair ; cette remarque paraît viser le quatrième Évangile ; c'est une critique véritable et qui se conçoit difficilement à l'égard d'un Évangile canonique. Ce qui suit concerne plutôt la christologie de l'auteur que son attitude envers Jean. L'auteur semble vouloir dire que le Christ était chair avant d'être animé par la parole divine : c'est pour cela que Marc a eu raison de ne pas présenter le Christ comme une parole faite homme, mais comme un homme qui devient l'organe de la parole divine et l'habitacle de Dieu. Enfin le mot « consonantibus » ne peut guère se rapporter qu'aux Évangiles de Matthieu et de Luc, où la vérité qu'on lit dans Marc, c'est-à-dire la conception christologique de l'auteur, serait moins apparente ; la qualification de « consonnants », attribuée aux deux autres Synoptiques, laisse entendre que l'Évangile du Verbe fait chair est dissonant. Et c'est ce qui est clairement insinué dans la phrase suivante : « Denique et perfecti euangelii opus intrans et a baptismo Domini praedicare Deum inchoans non laboravit nativitatem carnis quam in prioribus viderat dicere, sed totus in primis explosionem deserti, jejunium numeri, temptationem diaboli, congregationem bestiarum et ministerium protulit angelorum, ut instituens nos ad intellegendum singula in brevi compingens *nec auctoritatem factae rei demeret et perficiendo operi plenitudinem non negaret.* » N'est-ce pas là encore une critique de l'Évangile qui omet la tentation et tout ce qui s'y rattache ; dont la chronologie supprime la vérité de ces faits et porte atteinte à l'œuvre du Christ ? L'auteur du prologue raisonne comme les aloges. Il voit le nouvel Évangile tout près d'être reconnu officiellement, et il résiste ; mais pour que cette polémique ait trouvé place dans le prologue d'un autre évangile, il faut sans doute que l'attribution à Cérinthe n'ait pas été connue ou acceptée, et que l'attribution à Jean n'ait pas été considérée comme certaine. Corssen rapporte la composition de ces prologues au commencement du IIIe siècle : l'auteur aurait utilisé des documents plus anciens dont il ne comprenait pas bien le sens. L'hypothèse n'a rien d'invraisemblable. La Vulgate latine a retenu impunément certains des prologues de s. Jérôme où il y a des jugements très défavorables sur les deutérocanoniques de l'Ancien Testament.

1. D'après Zahn (*Geschichte d. n. C.* I, 223), Épiphane et Philastre auraient emprunté ce qu'ils disent des aloges au traité (perdu) d'Hippolyte contre les hérésies.

gnage exprès des personnes qui avaient connu Jean et qui auraient dû savoir dans quelles conditions son livre avait paru [1]. Cette attitude des défenseurs de l'Évangile tendrait donc, aussi bien que celle de ses adversaires, à prouver qu'un tel témoignage n'existait pas.

Le *Diatessaron* de Tatien atteste l'existence du canon des quatre Évangiles. Cette harmonie évangélique a dû être composée après le retour de son auteur en Orient, c'est-à-dire vers 175-180 [2]. Dans son *Discours aux Grecs*, écrit quelques années auparavant [3], Tatien s'inspire de Jean et le

1. *Haer.* III, 11, 9 : « Alii vero ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt quae est secundum Iohannis euangelium, in qua paracletum se missurum Dominus promisit ; sed simul euangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt (texte douteux ; il s'agit d'adversaires de la prophétie montaniste, sur laquelle Irénée réserve son jugement ; en se prononçant contre le quatrième Évangile, ces gens condamnent les dons spirituels que l'Église a reçus, selon la prophétie de Joël ; Irénée veut-il dire qu'ils deviennent ainsi prophètes de mensonge? On a proposé de lire « nolunt » ; la traduction : « qui veulent — que l'Évangile soit — d'un faux prophète », ne semble pas justifiée par le contexte ; en lisant : « pseudoprophetas », on pourrait entendre : « ils veulent qu'il y ait de faux prophètes », à savoir les montanistes, et qu'il n'y en ait pas de vrais ; ou bien encore : « pseudoprophetas... nolunt », ils ne veulent pas qu'il y ait de faux prophètes, et pour cela ils nient toute prophétie), propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia : similia patientes his qui, propter eos qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Datur autem intelligi, quod hujusmodi neque apostolum Paulum recipiant. In ea enim epistula quae est ad Corinthios de propheticis charismatibus diligenter locutus est, et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes. (Irénée ne dit pas que les ennemis de Jean réprouvent aussi Paul, mais qu'ils devraient logiquement le faire : s'ils ne l'ont pas fait, c'est non seulement parce que les montanistes s'autorisaient plutôt de Jean, mais aussi parce que l'authenticité de la I^e^ aux Corinthiens n'était pas à discuter.) Per haec igitur omnia peccantes in spiritum Dei, in irremissibile incidunt peccatum. » On ne leur reproche pas d'être absurdes, de nier l'évidence, en rejetant un livre certainement apostolique : ils pèchent contre le Saint-Esprit, dont ce livre annonce le règne. La même façon d'apprécier la conduite des aloges se retrouve dans Épiphane (*Haer.* 51, 35) : ἀλλὰ οὗτοι μὴ δεξάμενοι πνεῦμα ἅγιον ἀνακρίνονται μὲν πνευματικῶς, μὴ νοοῦντες τὰ τοῦ πνεύματος καὶ κατὰ τῶν λόγων τοῦ πνεύματος βουλομένοι λέγειν καὶ οὐκ εἰδότες τὰ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ χαρίσματα..... φθάνει δὲ καὶ ἐπ' αὐτοὺς τὸ εἰρημένον... (Matth. xii, 32). Épiphane reproduit, en l'abrégeant, un jugement que sa source, c'est-à-dire Hippolyte, a emprunté à Irénée.

2. Harnack, 289 ; Zahn, I, 421.

3. D'après Harnack, 284, vers 150-155 ; d'après Zahn, *Forschungen*, I, 268, 291, II, 292-297, avant la mort de Justin, c'est-à-dire avant 165 ; d'après Kukula-*Tatians sogenannte Apologie* (1900), p. 52, vers 172-173.

cite même une fois sans le nommer [1]. On observera cependant que si le Diatessaron prouve que nos quatre Évangiles, et ceux-là seulement, étaient alors consacrés par l'usage ecclésiastique, il prouve aussi que l'idée de ce canon était encore assez flexible. Très peu de temps après sa rédaction, si ce n'est tout aussitôt [2], le Diatessaron est devenu l'Évangile officiel, on pourrait dire canonique, de l'Église syrienne, laissant les Évangiles séparés en dehors de l'usage liturgique, c'est-à-dire de la canonicité effective. L'Évangile tétramorphe devenait ainsi une compilation analogue à celle du Pentateuque, qui se recommandait par elle-même, et qui, à proprement parler, n'avait pas d'auteur. Le procédé sans doute est oriental, et les Églises du monde gréco-romain ne semblent pas avoir été tentées de s'y conformer. Cependant l'œuvre de Tatien, qui n'était pas un essai de concordance entre les quatre Évangiles, comme l'entendent les modernes, mais la fusion des quatre Évangiles en un seul, ne se comprend que si l'Église, jusqu'à une époque très voisine du Diatessaron, n'avait attaché qu'une importance secondaire au titre particulier de chaque livre, et par conséquent à ce que nous appelons l'authenticité, pour considérer leur objet et la conformité de cet objet avec la tradition de l'enseignement apostolique. Le développement de la controverse avec les gnostiques, en obligeant l'Église à délimiter le recueil des Écritures du Nouveau Testament, l'amena aussi à considérer plus attentivement les questions d'origine et d'attribution. Par sa façon de traiter les Évangiles, sinon par la date de son travail, Tatien se rattache au début de cette évolution, lorsque, le choix des Évangiles ecclésiastiques étant arrêté, l'individualité de chacun, s'il est permis de s'exprimer ainsi, n'avait pas encore eu le temps de se fortifier.

L'évolution est accomplie chez Irénée, qui tient pour sacramentel le chiffre des quatre Évangiles [3] et qui s'intéresse en même temps à la per-

1. *Orat.* 13. καὶ τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει. Cf. *Orat.* 5, 19. Citation analogue de Jean, xvi, 2, dans la lettre des martyrs de Lyon (Eusèbe, *Hist. eccl.* v, 1, 15) : ἐπληροῦτο δὲ τὸ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰρημένον, ὅτι ἐλεύσεται καιρὸς ἐν ᾧ πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξει λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ. Un peu plus loin, dans le même document (22), allusion à Jean, vii, 38 (et xix, 34) : ὑπὸ τῆς οὐρανίου πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς τοῦ ἐξιόντος ἐκ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ. Celse, vers 176-180, paraît avoir connu Jean comme évangile ecclésiastique.

2. Il est très probable que Tatien a composé le Diatessaron en syriaque, pour l'Église d'Édesse. Cf. Zahn, *Geschichte d. n. C.* I, 409-425, et Hjelt, *Forschungen*, VIII, 1.

3. *Haer.* iii, 11, 8-9. ἐπειδὴ τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου, ἐν ᾧ ἐσμέν, εἰσί, καὶ τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα, κατέσπασται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς, στύλος τε καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον καὶ πνεῦμα ζωῆς· εἰκότως τέσσαρας ἔχειν αὐτὴν στύλους,

sonne de leurs auteurs. Mais on sait déjà que ce grand témoin de l'authenticité johannique n'a rien à dire sur les circonstances dans lesquelles le quatrième Évangile a vu le jour. Il affirme que l'auteur de l'Évangile est l'apôtre Jean ; il dit aussi que Jean a écrit pour combattre Cérinthe [1]. Cette dernière assertion n'est pas présentée comme traditionnelle ; elle ne semble pas fondée en réalité, vu que, si Jean n'enseigne pas l'hérésie de Cérinthe, comme le prétendaient les aloges, il ne paraît pas davantage soucieux de la combattre ; il paraîtrait plutôt l'ignorer. Il est assez probable que l'évêque de Lyon, qui manquait de témoignages historiques pour réfuter les aloges, aura conclu de ce que racontait Polycarpe touchant la rencontre de Jean avec Cérinthe [2], et des passages du quatrième Évangile qui se trouvent condamner la doctrine de celui-ci, que l'auteur de l'Évangile, bien loin d'être Cérinthe, avait écrit pour le combattre. Irénée ferait un argument *ad hominem*, en opposant à l'hypothèse des aloges une hypothèse toute contraire [3]. Il est évident que, si l'intention de polémique contre Cérinthe avait été connue avec certitude dans les Églises d'Asie, les adversaires du quatrième Évangile auraient cherché un autre nom que celui de cet hérétique. Ce qu'Irénée dit de Matthieu et de Marc vient de Papias [4] ; de Luc il ne sait rien, si ce n'est que cet évangéliste était disciple de Paul, renseignement qu'il a pris dans les Épîtres de l'Apôtre ; il déclare que « Jean, le disciple du Seigneur, celui qui reposa sur sa poitrine, publia lui aussi, un Évangile, étant à Éphèse en Asie [5] ». Mais cette notice ne contient pas autre chose que l'attribution de l'Évangile à Jean d'Éphèse, avec un trait emprunté à l'Évangile même, non à une tradition ferme sur la composition du livre.

On dit volontiers, pour faire valoir le témoignage d'Irénée, que celui-ci

πανταχόθεν πνέοντας τὴν ἀφθαρσίαν καὶ ἀναζωπυροῦντας τοὺς ἀνθρώπους. ἐξ ὧν φανερὸν ὅτι ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης λόγος, ὁ καθήμενος ἐπὶ τὰ χερουβίμ,.... ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον... καὶ γὰρ τὰ χερουβὶμ τετραπρόσωπα... τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, μάταιοι πάντες καὶ ἀμαθεῖς προσέτι δὲ καὶ τολμηροὶ οἱ ἀθετοῦντες τὴν ἰδέαν τοῦ εὐαγγελίου καὶ εἴτε πλείονα εἴτε ἐλάττονα τῶν εἰρημένων παρεισφέροντες τῶν εὐαγγελίων προσώπα. Ces raisonnements peuvent prouver que le canon évangélique était alors bien arrêté ; mais ils prouvent aussi le défaut de toute préoccupation et de tout sens historiques.

1. *Haer.* III, 10, 1, *supr. cit.* p. 18, n. 8.

2. Voir *supr.* p. 18, n. 7.

3. Cf. CORSSEN, 56.

4. Cf. CORSSEN, 113-114.

5. *Haer.* III, 1, 1. ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Les notices concernant Matthieu, Marc et Luc se trouvent au même endroit (EUSÈBE, *Hist. eccl.* v, 8, 2-4).

n'a pu se tromper sur la qualité du personnage que ses maîtres, Polycarpe, Papias, les presbytres d'Asie, désignaient unanimement comme l'auteur des écrits johanniques. La discussion des témoignages a montré ce que vaut cette désignation unanime. Il faudrait plutôt s'étonner qu'un homme tel qu'Irénée, si soucieux de la tradition ecclésiastique, si curieux des témoignages anciens, et qui a grandi en Asie mineure, soit si peu informé de ce qui concerne l'activité littéraire de Jean. Selon toute vraisemblance, les souvenirs qu'il gardait de l'enseignement de Polycarpe ne lui apprenaient rien à ce sujet ; il ne trouvait rien non plus dans Papias touchant l'Évangile, bien qu'il ait pu apprendre de cet auteur la date de l'Apocalypse et le vrai chiffre de la Bête [1] ; mais les presbytres, et Irénée après eux, ne savent pas interpréter ce chiffre [2], en sorte que le rapport de ces presbytres avec l'auteur de l'Apocalypse devient sujet à caution. Il n'est pas téméraire d'affirmer qu'Irénée ne tient de son origine asiatique, de ses rapports avec Polycarpe et les chétiens d'Asie mineure, aucun renseignement particulier sur l'Évangile johannique. On doit le considérer comme témoin de l'opinion communément reçue dans l'Église au temps où il vivait, non comme un témoin hors de pair, qui aurait été instruit par Polycarpe de tout ce que celui-ci devait connaître, sur les œuvres de Jean, par ses rapports immédiats avec l'apôtre. Autant que l'on en peut

1. Ap. xiii, 18. Irénée défend le chiffre 666 et combat ceux qui lisent 616 (*Haer.* v, 30. 1) : « His autem sic se habentibus et in omnibus antiquis et probatissimis et veteribus scripturis numero hoc (666) posito, et testimonium perhibentibus his qui facie ad faciem Iohannem viderunt, et ratione docente nos quoniam numerus nominis bestiae, secundum Graecorum computationem per literas quae in eo sunt, sexcentos habebit et sexaginta et sex,... ignoro quomodo ignoraverunt quidam, sequentes idiotismum et medium frustrantes numerum nominis, quinquaginta numeros deducentes, pro sex decadis unam decadem volentes esse. » La date de l'Apocalypse est indiquée un peu plus loin (*Haer.* v, 30, 3 ; dans Eusèbe, *Hist. eccl.* v, 8, 6) : ἡμεῖς οὖν οὐκ ἀπακινδυνεύομεν περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἀντιχρίστου ἀποφαινόμενοι βεβαιωτικῶς. εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ, δι' ἐκείνου ἂν ἐρρέθη τοῦ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἑωρακότος· οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομιτιανοῦ ἀρχῆς. L'autorité de ceux qui avaient vu Jean n'est pas invoquée pour ce dernier renseignement ; mais Irénée a dû le puiser à la même source que le témoignage des anciens touchant le nombre 666. Cf. Harnack, 331, 656.

2. C'est ce qui résulte de *Haer.* v, 30, 3, *supr. cit.* A moins d'admettre que l'auteur même de l'Apocalypse ne savait pas lui-même la signification du chiffre et l'avait reproduit d'après une tradition antérieure, ce qui est de toute invraisemblance (cf. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 430, 435-436), l'ignorance des anciens est significative. Cf. *supr.*, p. 11, n. 2, et p. 13, n. 3. Irénée (*loc. cit.*) propose, comme ses conjectures personnelles, les noms Εὐάνθας, Τειτᾶν, Λατεῖνος, dont aucun n'est acceptable.

juger, Irénée n'avait rien appris de Polycarpe, et Polycarpe ne savait rien de particulier sur l'origine des écrits johanniques, tout au moins de l'Évangile. On peut être étonné d'un pareil état de choses ; on peut se demander comment il se fait que Polycarpe, Papias et les hommes de leur génération, vivant en Asie mineure, dans le pays même où les écrits johanniques ont été composés et qui a été leur centre de diffusion, aient été si mal instruits à leur sujet ; on peut dire que, nonobstant ce phénomène étrange, l'affirmation d'Irénée, qui perd beaucoup de sa signification comme témoignage personnel, garde sa valeur comme témoignage ecclésiastique et simplement traditionnel ; on peut soutenir que cette opinion commune, attestée par Irénée, doit avoir un fondement historique et qu'elle demeure par elle-même une autorité. La tradition n'en reste pas moins inexpliquée, du moment que la chaîne testimoniale des trois noms Jean-Polycarpe-Irénée se trouve rompue.

Ce qui est certain, c'est que la notion du canon évangélique est désormais fixée, c'est que l'on affirme l'authenticité des Évangiles, à l'appui de leur canonicité qui est devenue indiscutable. Depuis combien de temps le canon avait-il pris cette forme arrêtée ? Au moins depuis qu'Irénée avait atteint l'âge d'homme [1]. Mais le témoignage d'Irénée ne prouve pas qu'il

1. L'âge d'Irénée a été longuement discuté en ces derniers temps, surtout par Harnack, 324-356, et par Zahn, *Forschungen*, VI, 27-40 (et déjà dans *Forschungen*, IV). Cet âge se détermine surtout d'après ce qu'Irénée dit lui-même dans sa lettre à Florinus (Eusèbe, *Hist. eccl.* v, 20, 5) : εἶδον γάρ σε παῖς ἔτι ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ, λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ, καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ, et dans *Haer.* III, 3, 4 : Πολύκαρπος οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ, ἐπὶ πολὺ γὰρ παρέμεινε, καὶ πάνυ γηραλέος, ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας ἐξῆλθε τοῦ βίου. Irénée a pu, dans sa jeunesse, voir Polycarpe, parce que celui-ci est mort très vieux, à quatre-vingt-six ans (cf. *supr.*, p. 8, n. 3). Le martyre de Polycarpe a eu lieu le 23 février 155. Irénée, qui a connu Polycarpe dans ses dernières années, étant lui-même enfant et dans sa première jeunesse, a dû naître vers 135-140. Florinus est tombé vers 190 dans l'hérésie valentinienne ; comme on doit lui supposer dix ou quinze ans de plus qu'Irénée, il sera devenu hérétique vers soixante-dix ans. Ces données s'accordent, et l'on a vu plus haut ce qu'il faut penser des « apôtres » qui ont mis Polycarpe sur le siège de Smyrne. Zahn ne réussit pas à rendre plus exact le langage d'Irénée sur ce dernier point, et il détruit le sens naturel de passages où l'évêque de Lyon raconte ses souvenirs personnels, lorsqu'il fait naître Florinus vers l'an 100, Irénée vers 115, et suppose que Florinus était mort quand Irénée lui écrivit. Ce qu'Irénée dit de l'Apocalypse, composée « il n'y a pas longtemps, presque de nos jours », n'a aucun rapport avec la date de sa naissance. Mais comme il s'exprimait ainsi vers 185, et

faille remonter beaucoup plus haut : l'évêque de Lyon suppose que la tradition de l'Église n'a pas dû changer ; que les quatre Évangiles ont été reçus partout dès qu'ils ont été écrits [1], et il ne voit pas les faits qui contrediraient sa thèse. L'origine du quatrième Évangile et celle de la tradition qui l'attribue à l'apôtre Jean n'en sont pas moins obscures. La conviction d'Irénée paraît fondée, d'un côté, sur l'usage ecclésiastique, de l'autre, sur l'Évangile même, et rattachée à ses souvenirs d'Asie : l'Évangile est autorisé dans l'Église, donc apostolique ; il se présente comme l'œuvre d'un compagnon et d'un ami du Christ, donc d'un apôtre ; cet apôtre, d'après une tradition qui provient du même endroit que le livre, s'appelait Jean ; Polycarpe avait connu un disciple du Seigneur, qui portait ce nom ; Papias parle de ce Jean ; d'où il suit que l'Évangile est de l'apôtre Jean, qui a été le maître de Polycarpe et de Papias. Tous les éléments de cette synthèse ne sont pas également solides, et quand même ils le seraient, la conclusion n'échapperait pas encore aux prises de la critique. Il est toujours permis de se demander deux choses : si l'attribution à Jean, qu'il soit apôtre ou disciple, offre des garanties suffisantes, bien qu'on ne puisse alléguer en sa faveur ni Polycarpe, ni Papias, ni aucune autorité antérieure à l'an 150 ; et si, sous le couvert du nom de Jean, une confusion ne s'est pas faite entre l'apôtre, fils de Zébédée, et le disciple d'Éphèse, Jean l'Ancien.

Dès le temps d'Irénée, l'on commençait à suppléer aux lacunes du témoignage historique par des légendes qui trouvaient crédit auprès des personnages les plus respectables. Polycrate d'Éphèse, dans sa lettre au pape Victor, vers 190, défend l'observance pascale des quartodécimans en énumérant tous les hommes célèbres qui l'ont recommandée de leur exemple. Ces

que l'Apocalypse, d'après lui-même, a été écrite vers 96, on doit voir simplement, dans cette façon de parler, une preuve de la facilité avec laquelle il abrège les distances et supprime les intermédiaires, sans parti pris et inconsciemment, lorsque la tradition est en jeu. Les détails donnés dans la suite de la lettre à Florinus montrent qu'Irénée était encore tout jeune quand il connut Polycarpe : ses souvenirs concernant le saint martyr sont, dit-il, de ces premières impressions qui se gardent le mieux ; il lui semble encore le voir et l'entendre dans sa prédication ; mais de rapports suivis, d'enseignement de maître à disciple, il n'est pas question. Irénée était encore trop jeune pour être vraiment le disciple de Polycarpe, et il ne prétend pas l'avoir été. Il est le témoin de la tradition ecclésiastique dans les années 160-200.

1. *Haer.* III, 1, 1. « Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus quam per eos per quos euangelium pervenit ad nos : quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum... Qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes spiritum Dei » (suit la notice sur les quatre Évangiles, *supr. cit.* p. 25, n. 5).

gloires de l'Asie sont Philippe, « un des douze apôtres », qui est enterré à Hiérapolis, et ses trois filles ; puis « Jean, qui a reposé sur la poitrine du Seigneur, qui fut prêtre portant la lame d'or, et martyr et docteur, qui est enterré à Éphèse [1] » ; viennent ensuite Polycarpe, Thraséas et autres saints du second siècle. On notera que Jean vient après Philippe et n'est pas qualifié d'apôtre ; mais ce disciple qui a reposé sur la poitrine du Christ [2] est visiblement l'auteur du quatrième Évangile ; il est dit martyr à cause du préambule de l'Apocalypse [3], ou par allusion à la légende de l'huile bouillante [4] ; on reconnaît dans le docteur le maître de Papias et de Polycarpe ; et cet évangéliste, ce martyr, ce docteur apparaît dans le costume du grand prêtre juif, avec la lame d'or sur son turban, et l'inscription : « Consacré à Iahvé [5] ». Un trait semblable a été imaginé pour Jacques frère du Seigneur [6]. Il n'est pas possible d'y voir un souvenir historique ; il n'est pas probable non plus qu'on doive le mettre en rapport avec le passage de l'Évangile où il est dit que le disciple anonyme était connu du grand prêtre [7]. Jean est conçu comme pontife, et on lui en donne les insignes [8]. La seule tradition propre-

1. καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται, ἅτινα ἀναστήσεται τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου,.. Φιλίππον τὸν τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει,... ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς, καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος· οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται· ἔτι δὲ καὶ Πολύκαρπος κτλ. Dans Eusèbe, *Hist. eccl.* v, 24, 2-4.

2. Cf. Irénée, *Haer.* iii, 1, 1, *supr. cit.*, p. 25, n. 5.

3. Ap. i, 2, 9, où il n'est pas question de martyre.

4. Tertullien (*Praescr.* 36) est le plus ancien témoin de cette tradition : « Ubi (Romae) apostolus Iohannes postea quam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur. » S. Jérôme dit, d'après lui (*Adv. Jovin.* i, 26) : « Refert autem Tertullianus, quod a Nerone missus in ferventis olei dolium purior et vegetior exiverit quam intraverit. » Dans le contexte, Tertullien ne parle pas de Néron, mais seulement du martyre des apôtres Pierre et Paul. Il s'agit plutôt de Domitien, et la tradition orientale (Actes de Jean, de Leucius Charinus ; voir Corssen, 90) désigne Éphèse comme lieu du supplice. Cette tradition pourrait être en rapport avec Marc, x, 39, de même que la coupe empoisonnée dont parlent les Actes gnostiques de Jean (transposition de ce que Papias racontait de Justus Barsabas).

5. Ex. xxviii, 36.

6. Épiphane, *Haer.* 29, 4 ; 78, 14. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.* ii, 23, 6.

7. xviii, 16. On suppose gratuitement que le disciple aurait été parent du grand prêtre (par ex. Bousset, 44, 46). Mais le grand prêtre seul portait la lame d'or.

8. L'insigne pontifical figure sans doute beaucoup moins l'autorité exercée par Jean sur les Églises d'Asie, que son rapport unique avec le Christ. De même que le Christ est le grand prêtre de Dieu, Jean a été le grand prêtre du Christ (Holtzmann, 474). Ce trait est purement légendaire, on pourrait

ment éphésienne est celle du tombeau : la communauté d'Éphèse possédait la sépulture d'un Jean, disciple du Seigneur, que l'on croyait et disait l'auteur du quatrième Évangile. Du reste, Polycrate ne nous apprend rien sur la carrière de ce Jean à Éphèse, et il est clair que la légende se charge maintenant d'enrichir la tradition. Elle s'est exercée déjà sur Philippe, qui doit être un des sept diacres, et non l'apôtre de ce nom [1]. Les critiques ont remarqué depuis longtemps que l'usage pascal des quartodécimans ne s'accorde nullement avec le quatrième Évangile, et que si Jean d'Éphèse, ainsi que tout porte à le croire, a observé la pâque du 14 nisan, la pâque des Juifs, il ne peut guère être l'antijudaïsant qui a écrit ce livre [2]. Mais cette question de la pâque a aussi ses obscurités.

Le Canon de Muratori nous renseigne sur le contenu du Nouveau Testament, vers la fin du second siècle [3], dans l'Église romaine. La notice consacrée au quatrième Évangile [4] y est trois fois plus développée que

presque dire mythologique, et nous le trouvons sous la plume de l'évêque d'Éphèse, d'un homme qui était né vers 125, dont la famille avait fourni avant lui sept évêques aux communautés asiates (Eusèbe, *loc. cit.*).

1. Polycrate mentionne, après Philippe, ses trois filles, dont l'une était enterrée à Éphèse. Papias (Eusèbe, *Hist. eccl.* III, 39, 9-10) avait connu à Hiérapolis les filles de Philippe ; il tenait d'elles certains récits merveilleux, l'histoire d'un mort ressuscité par Philippe (miracle que l'antimontaniste Apollonius transporte à Éphèse et dont il fait honneur à Jean. Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 18, 14), et celle du poison absorbé impunément par Justus Barsabas. Les Actes des apôtres (XXI, 8-9) connaissent aussi un Philippe, qui avait quatre filles prophétesses. Mais ce Philippe n'était pas l'un des Douze ; c'était un des sept diacres. Tout porte à croire cependant qu'il s'agit du même personnage. Le diacre évangéliste, de Jérusalem et de Césarée, sera devenu un apôtre en Asie. Le narrateur des Actes, qui avait logé chez Philippe à Césarée, n'a guère pu se tromper sur sa qualité. La transformation d'un disciple en apôtre est d'ailleurs moins surprenante que celle d'un prédicateur chrétien en grand prêtre orné du πέταλον.

2. Il résulte des documents de la controverse pascale que les quatre Évangiles étaient reçus alors comme canoniques dans toute l'Église et qu'on n'admettait pas entre eux de contradiction, ce qui est attesté d'ailleurs par Irénée, Clément d'Alexandrie, etc.

3. Les dates proposées varient entre 170 et 210 environ.

4. « Quarti euangeliorum, Iohannis ex discipulis ; cohortantibus condiscipulis et episcopis suis, dixit : Conjejunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis ut recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta describeret ; et ideo licet varia singulis euangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia de nativitate, de passione, de resurrectione, de conversatione cum discipulis suis, ac de gemino ejus adventu, primo in humilitate despecto, quod fuit,

celle de Luc. On y lit que Jean, un des disciples, ce qu'il faut sans doute entendre au sens d'apôtre [1], sollicité par les autres disciples du Seigneur et par les évêques d'écrire un Évangile, y consentit après une révélation qui fut faite à André : l'Évangile publié sous son nom est donc recommandé par le collège apostolique ; aussi bien cet Évangile est-il en parfait accord avec les autres pour tout ce qui regarde la naissance du Christ, sa passion, sa résurrection, ses entretiens avec ses disciples, son double avènement ; cela devait être, puisque Jean, comme il le déclare dans sa première Épître, a été le témoin oculaire et auriculaire des choses merveilleuses qu'il raconte. La tendance apologétique et polémique de ce morceau a été contestée ; elle n'est guère contestable. L'auteur tient à dire que l'évangéliste est l'apôtre Jean, qui a vu ce qu'il raconte ; que l'authenticité de sa parole a été garantie encore par les autres apôtres [2] ; que son livre ne contredit en rien les autres Évangiles, et qu'il enseigne les mêmes choses. Il y avait donc des gens qui contestaient l'origine apostolique de l'Évangile, sa conformité avec les Synoptiques et même l'orthodoxie de sa doctrine : ce sont les aloges romains dont Hippolyte nous avait fait soupçonner l'existence [3]. Mais l'apologie aurait été assez maladroite si l'on avait eu affaire à des critiques plus éveillés que les

secundo potestate regali praeclaro, quod futurum est. Quid ergo mirum si Iohannes tam constanter singula etiam in epistulis suis proferat, dicens in semetipsum : Quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostrae palpaverunt haec scripsimus vobis? Sic enim non solum visorem se et auditorem sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur. » Les « varia principia » ne sont pas des points de doctrine, mais les récits par lesquels commence chaque Évangile (Zahn, *Geschichte d. n. C.*, II, 43, où cette interprétation est confirmée par plusieurs passages d'Irénée). Il est difficile de ne pas voir là une réponse à la critique des aloges. Cf. *supr.*, p. 19, n. 2, et p. 21, n. 6. Noter que l'auteur prouve l'accord des Évangiles par le fait qu'ils enseignent tous ce qui est l'objet du symbole apostolique en ce qui regarde le Christ. L'allusion au symbole n'est pas contestable (Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, II, 354). La tendance apologétique est surtout sensible dans le dernier paragraphe : « Quid ergo mirum etc. », où d'ailleurs on n'invoque pas d'autre témoignage que celui de l'auteur lui-même (dans I Jean, I, 1, 4).

1. Le contexte ne permet pas d'attribuer à l'emploi de ce mot une signification particulière. Le cas n'est pas le même que pour Polycrate, *supr.*, p. 29, n. 1, qui paraît subir inconsciemment l'influence d'une tradition d'après laquelle Jean était simple disciple.

2. Il doit y avoir quelque rapport entre cette assertion et Jean XXI, 24, dont la légende a pu s'autoriser. B. Weiss (*Einleitung in d. n. T.* [2] 611) admet que la légende est fondée sur ce passage et sur la mention d'André, Jean, I, 41.

3. L'allusion s'expliquerait aisément, si l'auteur du Canon de Muratori était Hippolyte lui-même, comme on l'a supposé.

aloges, et l'on ne tarda pas à l'amender. Il était incontestable, et, par le rang même qu'on lui attribuait après Matthieu, Marc et Luc [1], on reconnaissait que Jean était moins ancien que les autres Évangiles; cependant, pour le garantir contre les objections, on ne trouvait rien de mieux que de le faire composer avant la dispersion des apôtres, c'est-à-dire avant les Synoptiques, et en Palestine. L'anachronisme n'est pas niable ; il est répété un peu plus loin dans le même document, à propos des Épîtres de Paul, qui sont supposées postérieures à l'Apocalypse. Paul, dit-on, a voulu écrire à sept Églises, comme avait fait Jean [2].

Que la légende ait été inventée à Rome ou ailleurs [3], elle prouve que l'Église romaine avait commencé par ne rien savoir de l'Évangile et de l'Apocalypse, si ce n'est que ces écrits étaient de Jean, et que ce Jean devait être l'apôtre, sans que le témoignage qui affirmait cette provenance fût au-dessus de toute contestation ; à ceux qui en niaient la valeur on n'avait pas à opposer de certitude historique, par exemple celle d'une communication officielle de l'Église d'Éphèse à l'Église romaine, à une époque donnée, qui,vu la date de Jean et celle du Canon de Muratori, n'aurait pas été fort ancienne; on répondait par des conjectures imaginaires, qui faisaient de Jean le plus ancien et le plus autorisé des Évangiles, sauf à corriger ultérieurement ce que ces hypothèses avaient d'inacceptable et de trop

1. Dans le ms. D. et plusieurs mss. de l'ancienne Vulgate, Jean suit Matthieu. Les anciens prologues latins dont il a été parlé plus haut, p. 21, n. 6 sont en rapport avec cette disposition. On lit dans le prologue de Jean : « Qui etsi post omnes euangelium scripsisse dicitur, tamen dispositione canonis ordinati post Matthaeum ponitur, quoniam in Domino quae novissima sunt non velut extrema et abjecta numero sed plenitudinis opere perfecta sunt, et hoc virgini debebatur. » L'explication est tirée de loin. Corssen, 70, conjecture que, peu de temps après la rédaction du Canon de Muratori, qui est, comme les prologues, d'origine romaine, pour garantir Jean contre les attaques et empêcher qu'on ne le crût ajouté par manière de supplément, on l'aura mis avant Luc et Marc. Peut-être serait-il plus vrai de dire que l'on a voulu faire valoir, par le rang qu'on lui assignait, l'origine apostolique de Jean, et cette intention pourrait encore avoir été déterminée par la controverse des aloges. Mais, dans ce cas, le prologue de Jean, qui cherche des raisons à côté, devrait être un peu moins ancien que ne dit Corssen.

2. « Cum ipse beatus apostolus Paulus, sequens praedecessoris sui Iohannis ordinem, nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat. »

3. D'après Zahn (I, 784 ; cf. II, 38) cette légende viendrait des Actes de Leucius. Il n'y a là qu'une hypothèse contredite par d'autres critiques. Il est vraisemblable seulement que l'auteur puise dans un document écrit et en donne un simple extrait; mais cette source devait être récente, et il ne semble pas que la composition de l'Évangile y ait été mise en relation avec le séjour de Jean à Éphèse.

évidemment contradictoire aux faits traditionnels. Pour le critique, l'invention de ces légendes ne prouve rien que l'insuffisance des souvenirs et des témoignages historiques, ainsi que le sentiment vague qu'avaient de cette insuffisance nombre de personnes qui n'auraient pas voulu l'avouer et qui étaient dupes de leurs propres fictions, parce qu'elles se croyaient assurées que les choses avaient dû se passer comme elles le rêvaient.

Clément d'Alexandrie dit tenir des presbytres d'autrefois que les Évangiles qui contiennent des généalogies avaient été écrits les premiers ; puis Marc, du vivant de Pierre, sans que celui-ci témoignât approbation ou blâme ; enfin que Jean, voyant que ces Évangiles avaient pour objet « les choses corporelles », avait écrit, sur les instances de ses amis, et soulevé par l'Esprit, « l'Évangile spirituel » [1]. D'où que viennent ces indications, et l'on a pu conjecturer qu'elles venaient d'Asie [2], elles ont aussi un caractère légendaire. Il n'est pas vrai que les trois Synoptiques aient été écrits avant la mort de Pierre ; l'attitude que l'on prête à celui-ci relativement à l'Évangile de Marc sent l'invention apocryphe ; Jean l'Ancien laisse entendre, dans Papias, et Irénée dit positivement, que Marc écrivit après la mort du prince des apôtres. Bien qu'on n'asssigne aucune date au quatrième Évangile, il semble que Jean se soit décidé à l'écrire peu de temps après que les Synoptiques eurent été rédigés, en sorte que les amis dont il est parlé pourraient bien être encore les apôtres [3], comme dans le Canon de Muratori. Quoi qu'il en soit, et quand même la légende concernant Jean serait un peu corrigée, les presbytres de Clément se livrent à des spéculations sur le canon des quatre Évangiles déjà constitué. Si l'antithèse des Évangiles « corporels » et de l'Évangile « spirituel » vient d'eux, ce qui est possible [4], ils inclinaient à

1. Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 14, 5-8. αὖθις δ'ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίοις (les Hypotyposes) περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται, τοῦτον ἔχουσαν τὸν τρόπον· προγεγράφθαι τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας, τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν... τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγελίον. L'ancien prologue latin de Marc (*supr. cit.*, p. 21, n. 6) suppose aussi que Marc a été écrit après Luc. Le Canon de Muratori suit l'ordre Matthieu-Marc-Luc.

2. Harnack, 672, 685, 687.

3. Corssen, 104, voit dans les γνωρίμοι les disciples de Jean. Cette interprétation paraît contestable.

4. Harnack, 685, pense que les termes de l'antithèse, « corporel » et « spirituel », pourraient être de Clément, l'idée venant des anciens. Mais l'idée, à moins d'avoir été différente, n'a guère pu se traduire que dans les termes employés par Clément.

mettre le quatrième Évangile au-dessus des Synoptiques. Ils arrivent trop tard [1], et leur témoignage est trop chargé d'éléments légendaires pour qu'on en retienne autre chose que l'attribution des quatre Évangiles aux auteurs que la tradition désigne, et pour qu'on les suppose mieux instruits qu'Irénée de ce qui regarde Jean. L'on n'a pas à suivre ici les développements de la légende johannique. Bientôt ce furent les évêques d'Asie qui prièrent l'apôtre, après son exil à Patmos, d'écrire sur la divinité du Christ, pour réfuter Cérinthe et les ébionites. Saint Jérôme [2] reproduit cette forme de la légende, qui s'est conservée jusqu'à nous [3].

Il serait pareillement inutile de poursuivre l'interrogatoire des témoins de la tradition ecclésiastique [4], attendu que leur déposition uniforme n'a plus qu'un intérêt dogmatique et non historique. Ils sont les témoins du canon de l'Église, non des livres pris comme tels et dans les circonstances de leur composition. Déjà Tertullien met les Évangiles sous le patronage des apôtres, Pierre répondant pour Marc, et Paul pour Luc [5]. Il suppose, comme Irénée, que chaque Évangile a été reçu dans toute l'Église comme œuvre apostolique, dès qu'il a été composé [6]. La

1. Clément a pu interroger ces anciens vers 170-180.

2. « Is cum esset in Asia et jam tunc haereticorum semina pullularent, Cerinthi, Ebionis et caeterorum qui negant Christum in carne venisse, quos et ipse in epistula sua antichristos vocat et apostolus Paulus frequenter percutit, coactus est ab omnibus paene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus, de divinitate Salvatoris altius scribere et ad ipsum, ut ita dicam Dei verbum non tam audaci quam felici temeritate prorumpere, ut ecclesiastica narrat historia, cum a fratribus cogeretur ut scriberet, ita facturum respondisse, si indicto jejunio in commune omnes Deum precarentur, quo expleto revelatione saturatus, in illud prooemium coelo veniens eructavit : « *In principio erat Verbum.* » *Prol. in. qu. evang.* Sur l'*historia ecclesiastica* et les autres témoins latins de la légende, voir Corssen, 73-91. L'ancien prologue latin (*supr. cit.* p. 32, n. 1) dit simplement : « Hoc autem euangelium scripsit in Asia, posteaquam in Pathmos insula Apocalypsin scripserat. »

3. Cf. Schanz, *Ev. d. h. Johannes*, 1885, 30-31.

4. Mentionnons encore un contemporain d'Irénée, Théophile d'Antioche, qui, vers 180-185, allègue en ces termes le quatrième Évangile, à propos de la génération du Verbe (*Ad. Autolyc.* II, 13) : ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματόφοροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Théophile avait écrit un commentaire sur les quatre Évangiles (Jérôme, *De vir.* 25, et *Ep.* 121, *ad Algasiam*).

5. *Adv. Marc.* IV, 5 : « Licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cujus interpres Marcus : nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri quae discipuli promulgarint. »

6. *Adv. Marc.* IV. 2 : « Constituimus in primis euangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus euangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum ; si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis et

controverse au sujet de Jean, que son contemporain Hippolyte a connue, n'existe pas pour lui. L'état d'esprit de Tertullien sera désormais celui des écrivains ecclésiastiques, et l'on peut dire de la tradition chrétienne, jusqu'aux abords du XIX^e siècle. Les aloges, qui, en leur temps, pensèrent être des conservateurs très orthodoxes [1], feront à saint Épiphane l'effet d'êtres dépourvus de sens commun, et l'on n'a pas fini encore de les trouver stupides [2].

On peut cependant aujourd'hui comprendre leurs doutes, sans approuver leur polémique. On peut croire qu'ils eurent tort d'attribuer à Cérinthe le quatrième Évangile et l'Apocalypse. Mais allaient-ils contre l'évidence du témoignage historique en niant que ces écrits fussent d'un apôtre, et en particulier de Jean fils de Zébédée? Sur ce dernier point, beaucoup de critiques, depuis un siècle, leur ont donné raison. C'est le travail de la critique moderne sur le quatrième Évangile qu'il convient maintenant d'analyser, après avoir analysé le témoignage de la tradition. De celui-ci l'on ne peut tirer l'évidence de l'authenticité johannique; mais on ne peut pas non plus en tirer la preuve de l'inauthenticité. Au point de vue de l'histoire, le témoignage est insuffisant pour que l'on affirme l'authenticité sans hésitation. Le séjour et la mort de l'apôtre Jean à Éphèse ne sont pas des faits historiquement certains, on pourrait presque dire que ce ne sont pas des faits historiquement attestés : il y a des chances pour qu'on ait substitué dans la tradition Jean l'Apôtre à Jean l'Ancien, disciple du Seigneur. La composition même de l'Évangile par Jean d'Éphèse, qu'il soit l'Apôtre ou l'Ancien, devant le silence de Papias, de Polycarpe, l'ignorance d'Irénée, la contradiction des aloges, ne peut être considérée comme au-dessus de tout doute : il y a des chances pour que le nom de Jean ait été exploité au profit d'un livre dont il n'était pas l'auteur. L'examen critique de l'Évangile pourra confirmer ces doutes ou les détruire. Si ce livre apparaît avec toutes les marques d'une œuvre apostolique, les incertitudes et les obscurités de la tradition se dissiperont à la clarté du témoignage intrinsèque. Si les signes de l'apostolicité font défaut, si l'ouvrage est tel qu'il ait pu être composé

post apostolos. Quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum, imo Christi qui magistros apostolos facit. Denique nobis fidem ex apostolis Iohannes et Matthaeus insinuant; ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant. »

1. Épiphane, *Haer.* 51, 3. δοκοῦσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα πιστεύειν ἡμῖν, μὴ κατέχοντες δὲ τὰ ἀσφαλῆ τοῦ ἐκ θεοῦ οἰκονομηθέντος ἡμῖν διὰ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου κηρύγματος εὑρεθήσονται διελεγχόμενοι ἐν οἷς ἀγνοοῦσι, πῶς κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπαίρονται τὴν γνῶσιν. Cf. Corssen, 59-61.

2. « A shadowy sect... stupid people. » H. R. Reynolds, *Dictionary of the Bible* (Hastings), II, 701 *b*.

par toute autre personne qu'un apôtre, et même plus facilement par toute autre personne que par un apôtre, les doutes seront fortifiés au lieu d'être anéantis, et l'hypothèse de l'inauthenticité sera, pour le critique, plus facile à défendre que celle de l'authenticité.

§ II. — Le quatrième évangile et la critique moderne

Le rapport de Jean avec les Synoptiques a de tout temps préoccupé les exégètes. Comme ce rapport a été le point de départ de la critique moderne, il avait été le grand argument des aloges contre la canonicité et l'origine apostolique du quatrième Évangile. Mais si les aloges avaient soulevé les deux objections que la critique de nos jours a reprises, à savoir la nouveauté de la conception générale, de la théorie du Verbe incarné, et l'incompatibilité du cadre historique de Jean avec le cadre synoptique, ils n'avaient pas poussé à fond leur examen, et ceux qui les combattirent leur opposèrent une fin de non recevoir, en s'appuyant sur le principe traditionnel de l'inspiration divine.

Les défenseurs de la tradition catholique, c'est-à-dire du canon des quatre Évangiles, entrèrent encore moins que les aloges dans la signification réelle des divergences que les adversaires des écrits johanniques avaient signalées. Ils n'appréciaient pas ces différences au point de vue de la critique littéraire ou de la critique historique, mais au point de vue de l'esprit chrétien et du sentiment théologique. L'auteur du Canon de Muratori ne déclare-t-il pas que, si les quatre Évangiles ne commencent pas de la même manière, ils s'accordent sur les points essentiels de la foi chrétienne, tels que les énumère le symbole baptismal de l'Église romaine, naissance, mort, et résurrection du Christ, avènement glorieux pour le jugement ? Ce vénérable théologien se contente de l'accord en matière de foi, ou du moins il voit dans cet accord la marque principale de l'inspiration divine. Irénée conçoit de même l'unité des Évangiles dans l'Esprit qui les domine et qui les pénètre. On considérait comme secondaire la conformité dans le détail des faits; mais on ne laissait pas de croire à l'existence et à la nécessité de cet accord, sauf à l'établir au moyen d'interprétations plus ou moins arbitraires, ou de conjectures gratuites et subtiles. Irénée n'a pas dit comment il conciliait son opinion touchant la vieillesse du Christ, avec les données de Luc sur l'âge de Jésus. Origène, qui écartait beaucoup de difficultés par des explications allégoriques, était peut-être plus près qu'on ne le croit généralement de la pensée d'Irénée et de ceux qui avaient reçu Jean dans le canon évangélique, l'indifférence de ces personnages pour ce qui est simple matière d'histoire se rencontrant chez eux avec la plus grande liberté d'exégèse.

Mais la préoccupation de l'accord matériel ne tarda pas à se faire jour et

à s'imposer comme une conséquence du principe de l'inspiration biblique et de la canonicité évangélique. Eusèbe [1] et saint Jérôme [2] sont l'écho d'une tradition déjà ancienne lorsqu'ils affirment que Jean a écrit son Évangile pour compléter les récits des Synoptiques, où l'on trouve seulement les faits accomplis par le Sauveur dans la dernière année de son ministère, quoique Jean lui aussi s'étende principalement sur la dernière année. On multiplia les hypothèses de ce genre pour éliminer les contradictions nombreuses qu'une comparaison un peu attentive des Évangiles permet de constater; on n'hésita pas à disperser la matière synoptique dans le cadre johannique; là où les textes semblaient résister à tout accord, par exemple pour la date de la passion, pour les apparitions du Christ ressuscité, l'harmonie fut acquise par une exégèse violente et des suppositions imaginaires. Ce que l'on obtenait ainsi n'était pas l'unité historique, l'équilibre logique, dont on n'était pas autrement préoccupé, mais l'unité doctrinale, l'équilibre du commentaire théologique. Les défauts que cette méthode présente au point de vue de la critique n'étaient pas soupçonnés; jusqu'à nos jours même, la plupart des apologistes catholiques et beaucoup d'exégètes protestants ne les ont pas sentis. Il était inévitable néanmoins qu'on les remarquât dès que l'on commencerait à traiter les Évangiles comme des documents historiques et à discuter leur témoignage selon la méthode appliquée à toutes les œuvres littéraires de l'antiquité.

Les premiers doutes contre l'origine apostolique et l'historicité du quatrième Évangile se produisirent seulement à la fin du XVIII[e] siècle. Dans un ouvrage sur le désaccord des quatre évangélistes [3], publié en 1792, le déiste anglais Évanson attribua le quatrième Évangile à un platonicien du second siècle. En 1796, Eckermann [4] émit l'idée d'une double rédaction, l'œuvre authentique de l'apôtre Jean ayant reçu des compléments ultérieurs; mais il se rétracta deux ans après. La même hypothèse fut reprise, en

1. *Hist. eccl.* III, 24, 7-14.

2. *De vir.* 9, où le témoignage d'Eusèbe (*supr. cit.*) est résumé en ces termes : « Sed aliam causam (autre que la réfutation des hérétiques, sollicitée par les évêques d'Asie) hujus scripturae ferunt, quod quum legisset Matthaei, Marci et Lucae volumina, probaverit quidem textum historiae, et vera eos dixisse firmaverit, sed unius tantum anni in quo et passus est, post carcerem Ioannis, historiam texuisse. Praetermisso itaque anno cujus acta a tribus exposita fuerant, superioris temporis, antequam Ioannes clauderetur in carcere, gesta narravit, sicut manifestum esse poterit his qui diligenter quatuor euangeliorum volumina legerint. Quae res etiam διαφωνίαν quae videtur Ioannis esse cum caeteris tollit. »

3. *The Dissonance of the four generally received evangelists.*

4. *Theolog. Beiträge*, V.

1801, dans un écrit anonyme, par Vogel [1], qui citait l'évangéliste au tribunal de Dieu. Horst [2] soutint que l'Évangile avait été compilé par un chrétien d'Alexandrie. Cludius [3], Ballenstedt [4] attaquèrent également l'authenticité johannique; Ammon [5], en 1811, voulait distinguer l'éditeur de l'auteur, et Paulus [6] attribuait l'Évangile à un disciple de Jean. Mais ces opinions nouvelles ne trouvaient pas d'écho, même parmi les rationalistes; elles revêtaient une forme trop absolue ou reposaient sur des observations trop incomplètes. Le problème fut mis décidément à l'ordre du jour et nettement posé par Bretschneider [7], en 1820 : cet auteur faisait valoir les divergences du quatrième Évangile par rapport aux Synoptiques, l'insuffisance du témoignage traditionnel, le caractère du livre, peu compatible avec ce que l'on sait par ailleurs de l'apôtre Jean. Tous les principaux arguments de la critique contemporaine sont esquissés ou même déjà développés dans ces *Probabilia*, qui firent grand bruit alors, et provoquèrent « un déluge de réfutations [8] » sous lequel Bretschneider lui-même parut fléchir. Deux ans après, il déclarait qu'il avait voulu montrer les difficultés et faire examiner plus à fond les preuves de l'authenticité, qui se trouvait maintenant garantie. Quoi qu'il en soit de cette conversion, l'ouvrage restait, et les idées qu'il contenait devaient plus tard faire leur chemin.

Pendant une vingtaine d'années, la cause de l'authenticité paraît triomphante. Schleiermacher la défend [9] par des considérations philosophiques : le christianisme serait un phénomène inexplicable par l'idée du Christ synoptique; d'autre part, l'idée johannique était impossible à inventer par la réflexion; les deux images de Jésus sont dans le même rapport que celles de Socrate d'après Xénophon et d'après Platon. Cette conception apologétique s'est perpétuée jusqu'à nos jours, bien qu'elle se fonde en partie sur un malentendu, la facilité pour nous de comprendre le Sauveur n'étant pas du tout la même chose que la fidélité dans la représentation historique de Jésus par les évangélistes. Jean définit, d'une façon intelligible pour la pensée grecque, c'est-à-dire pour la nôtre, la mission divine du Christ; mais cette mission s'est définie elle-même, en tant que fait historique, dans les formes de la pensée juive, animées par une conscience de la filia-

1. *Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor den jüngsten Gericht.*
2. *Henke's Museum für Religionswissenschaft*, 1803, I, 1.
3. *Uransichten des Christenthums*, 1808.
4. *Philo und Johannes*, 1812.
5. *Johannem evangelii autorem ab editore hujus libri fuisse diversum.*
6. *Heidelb. Jahrb.* 1821.
7. *Probabilia de evangel. et epist. Joannis apostoli indole et origine.*
8. B. Weiss, *Einleitung i. d. n. T*[2], 612.
9. *Reden über die Religion* [3], 1821, *Einleit. in's N. T.* 1845.

tion divine que l'on peut dire unique et personnelle à Jésus. Ce sentiment s'est exprimé dans les termes que reproduisent les Synoptiques ; il aurait été absolument inintelligible, pour tous les auditeurs de Jésus, sans aucune exception, s'il s'était exprimé dans les termes du quatrième Évangile. Quant à la comparaison des évangélistes avec Platon et Xénophon, ce n'est qu'une comparaison, et la question est de savoir si elle ne manque pas de base, si l'auteur du quatrième Évangile est un témoin qui a vu Jésus, qui a pénétré plus avant que tout autre dans sa pensée, ou bien un théologien mystique qui regarde et présente sous un jour nouveau l'histoire et l'enseignement évangéliques rapportés par ses devanciers. Lücke [1] et Credner [2] suivent la voie tracée par Schleiermacher. Credner soutient que le quatrième Évangile n'a pu être écrit que par un palestinien, par un compagnon et un ami du Christ, par l'apôtre Jean; il admet néanmoins une influence de la philosophie hellénique pour la doctrine du Logos, et il reconnaît que l'évangéliste a voulu beaucoup moins raconter que prouver.

Strauss [3] attaquait directement l'historicité des Évangiles, plutôt que leur authenticité ; il nia cependant l'authenticité du quatrième Évangile, où il voyait une composition purement mythique, pleine de contradictions et d'invraisemblances, qui n'avait pu être écrite par un contemporain ni surtout par un ami du Sauveur. Dans la troisième édition de sa *Vie de Jésus* [4], il avoua que les défenses de Neander [5] et de Wette [6] avaient ébranlé sa conviction sur l'inauthenticité ; mais, dans la quatrième édition [7], il se prononça plus fortement que jamais contre l'origine apostolique [8]. La même année, 1840, Lützelberger [9] nie que l'apôtre Jean soit jamais venu en Asie mineure; Bruno Bauer [10], combat l'hypothèse

1. *Commentar über d. Ev. d. Johannes*, 1820, 1824, 1840, 1843.

2. *Einleitung in d. N. T.* 1836. Dans la *Geschichte d. neutest. Kanons*, éditée par Volkmar, 1860, Credner accepte à peu près les opinions de Baur.

3. *Leben Jesu*, 1835.

4. 1838.

5. *Leben Jesu*, 1837.

6. *Einleitung in d. kan. Bücher d. N. T.*, depuis 1826. De Wette n'est pas un partisan résolu de l'authenticité johannique, et dans les premières éditions de son livre, il inclinait à admettre que l'Évangile avait été écrit par un disciple de l'apôtre; dans la cinquième édition (1848), il se montre plus favorable à la thèse de l'authenticité complète.

7. 1840.

8. Plus tard, *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 1864, Strauss s'est rallié aux principales conclusions de Baur.

9. *Die kirchliche Tradition über den Ap. Joh. und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen.*

10. *Kritik d. evang. Geschichte d. Johannes*, 1840. *Kritik der Evangelien*, 1850.

mythique de Strauss, essaie de montrer que l'auteur du quatrième Évangile, penseur de premier ordre, a été un poète d'imagination puissante, à moins qu'il n'ait été un grand faussaire. La thèse de Lützelberger n'eut qu'un médiocre succès; elle fut même rejetée par des adversaires de l'authenticité du quatrième Évangile, tels que Strauss, Baur et d'autres critiques. Baur avait besoin de l'apôtre Jean à Éphèse pour lui attribuer l'Apocalypse. Mais, en même temps, l'école de Tubingue reprenait à fond la question johannique, et, en s'efforçant d'expliquer l'origine de l'Évangile, aboutissait à en nier l'authenticité. Schvegler [1], dans une étude sur le montanisme, essayait de prouver que le quatrième Évangile avait paru en Asie mineure, vers l'an 150, dans le même milieu et procédant des mêmes tendances que le mouvement montaniste. Köstlin [2] analysait la doctrine johannique en prenant l'inauthenticité pour point de départ. Enfin pendant que Zeller [3] discutait le témoignage traditionnel, le maître de la nouvelle école, Baur [4] formulait son système : le prologue de Jean contient le programme dogmatique de l'Évangile, la lutte du Logos divin, qui se manifeste comme principe de lumière et de vie, contre les ténèbres qui règnent dans le monde; cette lutte va toujours croissant depuis la manifestation du Christ; elle aboutit à la catastrophe qui termine et glorifie l'apparition terrestre du Logos; par l'idée du Logos le christianisme acquiert une signification universelle; le rôle divin du Christ une expression intelligible; l'évangéliste adapte la matière historique à sa conception idéale, il crée, au besoin, des personnages, par exemple Nicodème et Lazare; de là viennent les modifications qu'il fait subir à la tradition synoptique; il a derrière lui tout le développement du christianisme jusqu'au milieu du second siècle, et il résout tous les problèmes anciens dans l'unité plus haute du catholicisme; il a écrit vers l'an 170, en Asie mineure, ou plutôt à Alexandrie, et son œuvre a été bien accueillie des partis les plus opposés, parce qu'elle rencontrait, en les dominant, toutes les tendances, les questions et les disputes de l'époque, la gnose, la doctrine du Verbe, le montanisme, la controverse pascale. Tout n'était pas également fragile dans cette construction trop théorique. L'erreur principale consistait à voir dans le quatrième Évangile une sorte de compromis entre le gnosticisme dans tout son développement, et la tradition chrétienne primitive, tandis qu'il se place très certainement, et de la façon la plus naturelle, au début de la gnose.

1. *Der Montanismus u. d. christliche Kirche d. zw. Jahrh.* 1841. Même idées reprises dans *Nachapost. Zeitalter*, II, 1846.

2. *Der Lehrbegriff des Evang. u. d. Briefe Johannis*, 1843.

3. *Theolog. Jarbb*, 1845, 1847, 1853.

4. *Theolog. Jahrbb*, 1844. *Krit. Untersuchungen über die kanon. Evangelien*, 1847.

Le principal écrit de Baur sur la question johannique est de 1847. Les vingt années qui suivent sont remplies par la controverse entre l'école de Tubingue et les théologiens ou critiques de nuance différente. Bleek [1] défend l'authenticité johannique en prouvant que le Christ, même d'après les Synoptiques, a dû venir plusieurs fois à Jérusalem avant la dernière pâque ; que la vraie date de la passion est celle qui est indiquée par le quatrième Évangile, à savoir le 14 nisan ; que l'apôtre Jean avait pu néanmoins, durant son séjour à Éphèse, célébrer la pâque ce jour-là et autoriser ainsi la pratique des quartodécimans. Bleek renouvelle, à propos du double enseignement synoptique et johannique, la comparaison de Socrate selon Xénophon et selon Platon. Il entend démontrer que le caractère johannique de la forme ne porte pas préjudice à l'authenticité du fond ; que les discours du quatrième Évangile n'ont pas été inventés par l'auteur, selon la méthode des historiens profanes ; que les récits, outre que les faits miraculeux n'y sont pas accumulés comme dans les Synoptiques, sont plus simples et portent la marque du témoin oculaire ; que l'évangéliste était un juif et connaissait bien les choses juives ; que l'on peut admettre une influence alexandrine pour la théorie du Logos, mais que l'auteur a eu soin de ne pas introduire cette idée dans les paroles de Jean-Baptiste ni dans les discours du Christ ; que l'universalisme de l'Évangile n'est pas en contradiction avec le caractère de l'apôtre Jean, et que celui-ci n'a pas été judaïsant ; que le séjour de l'apôtre à Jérusalem, auprès de Pierre et de Jacques, n'oblige pas à lui attribuer une forme d'enseignement analogue à celle des Synoptiques ; que l'insistance de l'évangéliste sur la vérité de son témoignage n'est pas un signe d'inauthenticité, non plus que la façon mystérieuse dont il se désigne ; que la composition de l'Évangile par le disciple bien-aimé est garantie par le dernier chapitre ; que le témoignage traditionnel, principalement celui d'Irénée, est critiquement inattaquable, et que le montanisme a trouvé l'Église en possession des quatre Évangiles canoniques ; que le quatrième est antérieur à Valentin, à Marcion, à Justin ; que Papias et Polycarpe, qui ont connu la première Épître johannique, ont dû connaître aussi l'Évangile ; enfin, que Jean a écrit à Éphèse, postérieurement à l'an 70, d'après ses souvenirs, pour établir que Jésus était le Christ Fils de Dieu, mais sans que son œuvre soit pour cela dépourvue de caractère historique. L'apologie est aussi complète que possible ; elle est très solide sur certains points et réfute en partie le système de Baur ; dans l'ensemble, elle méconnaît le véritable caractère du quatrième Évangile et l'état réel de la tradition avant Irénée. De Wette [2],

1. *Beiträge zur Evangelienkritik*, 1846. *Einleitung in d. N. T.* 1862.
2. Cf. *supr.* p. 39, n. 6.

et Reuss [1] combattirent le système de Baur, tout en professant des doutes sur la question d'authenticité, tandis que Hase [2], Luthardt [3], Ebrard [4], Meyer [5], et beaucoup d'autres [6] défendaient l'origine apostolique et johannique du livre contesté.

Les Tubingiens ne se tenaient pas néanmoins pour battus; la thèse de l'inauthenticité prenait, au contraire, parmi eux la valeur d'un axiome critique, et les nouveaux représentants de l'école, abandonnant sur plusieurs points les positions de Baur, s'attachaient à déterminer plus exactement le caractère du quatrième Évangile, son rapport avec les Synoptiques, les influences qui ont contribué à la transformation que l'auteur fait subir à la tradition évangélique primitive. Hilgenfeld [7], au lieu de placer Jean après la gnose, entend l'expliquer par la gnose elle-même, le met en rapport avec les idées de Valentin, en attribue la composition à un chrétien éclairé, d'origine païenne, qui aurait écrit en Asie mineure, vers l'an 130. Volckmar [8] admet également l'influence de la gnose, et fait écrire l'Évangile en réaction contre le judéochristianisme, vers l'an 155. Scholten [9] voit, comme Baur, dans l'Évangile johannique le résumé transcendant de toutes les tendances qui se sont manifestées dans le christianisme au second siècle, mais il en place la composition vers l'an 150, et, faisant revivre la thèse de Lützelberger, conteste que l'apôtre Jean soit jamais venu à Éphèse [10]. Keim [11] défend la même opinion, écrit une *Vie de Jésus* d'après les Synoptiques, soutient que le quatrième Évangile n'a pas été conçu comme une histoire, mais pour faire valoir l'idée exprimée dans le prologue et pour figurer la gloire du Verbe incarné au moyen de traits empruntés librement aux Synoptiques et à une autre tradition; le livre aurait été écrit sous

1. *Geschichte d. h. Schriften d. N. T*[2] 1853.

2. *Die Tübinger Schule*, 1855. *Leben Jesu* [5], 1855. Dans sa *Geschichte Jesu*, 1876, Hase abandonne la thèse de l'authenticité pour n'admettre plus qu'une influence de tradition et d'esprit johanniques.

3. *Das johannische Evangelium nach seiner Eigenthumlichkeit geschildert*, 1852-53. *Der joh. Ursprung d. vierten Evangeliums*, 1874.

4. *Das Ev. Joh. und die neueste Hypothese über seine Entstehung*, 1845. *Wissenschaftl. Kritik d. evang. Geschichte*, [2] 1850 ; [3] 1868.

5. *Das Johannes Evangelium*, [2] 1852.

6. Cf. B. Weiss, *Einleitung*, 614-615.

7. *D. Evang. u. d. Briefe Joh.* 1849. *Die Evang. nach ihrer Entstehung u. geschicht. Bedeutung*, 1854. *Das Urchristenthum*, 1855. *Der Passahstreit d. alt. Kirche*, 1860, etc.

8. *Religion Jesu*, 1857. *Ursprung uns. Evangelien*, 1866.

9. *Het Evangelie naar Johannes*, 1864 (trad. allemande par Lang, 1867).

10. *De Apostel Iohannes in Klein-Azië*, 1871 (trad. allemande par Spiegel, 1872).

11. *Geschichte Jesu von Nazara*, 1867.

Trajan, vers 100-117 ; plus tard [1], Keim a abaissé la date jusqu'à l'an 130. Puis viennent Schenkel [2], Hönig [3], Hausrath [4], Mangold [5], Wittichen [6], Immer [7]. Depuis 1869, H. Holtzmann [8] défend des opinions analogues à celles de Keim : le quatrième Évangile est une composition idéale faite avec des matériaux synoptiques, vers l'an 100, à peu près dans le même temps que l'Épître aux Hébreux et celle de Barnabé, et qui a été acceptée généralement dans l'Église vers l'an 150. Les mêmes opinions sont soutenues, avec beaucoup de sens critique et d'érudition, dans les derniers ouvrages de ce savant [9], l'un des principaux représentants de la science biblique à notre époque.

Entre les adversaires et les défenseurs de l'authenticité johannique venaient les tenants d'hypothèses variées où l'on tâchait de garder à l'apôtre une part plus ou moins considérable dans la composition ou l'origine de l'Évangile. Weisse [10] pensait que la partie didactique, les discours de Jean-Baptiste et du Sauveur, et même le prologue étaient de l'apôtre ; après sa mort, un disciple, utilisant les souvenirs de Jean, aurait complété l'ouvrage, qui, à raison même de cette circonstance, serait, comme œuvre historique, bien inférieur aux Synoptiques, surtout à Marc [11]. Schweizer [12] regardait comme ayant été ajouté après coup, par

1. 1875, *Geschichte J. v. N*, III [3], 40.

2. Ce critique (*Theol. Stud. u. Kritik.* 1840, 3) a soutenu d'abord une hypothèse analogue à celle de Weisse (*infr.* n. 10) ; puis (*Characterbild Jesu*, 1864), il plaça la composition de l'Évangile vers 110-120, après la mort de l'apôtre Jean, mais sous l'influence de sa tradition ; enfin (*Characterb. J*[4], 1873, et *Das Christusbild der Apostel u. d. nachapostol. Zeit*, 1879), il n'admit plus aucun rapport entre l'Évangile et l'apôtre Jean, qui ne serait pas venu à Éphèse ; l'Évangile écrit vers l'an 150, en Asie mineure ou à Alexandrie, serait une sorte d'apocalypse spirituelle où le disciple bien-aimé représenterait l'auteur lui-même.

3. *Jahrh. f. wiss. Theol.* 1871, 1883, 1884.

4. *Neutestam. Zeitgeschichte*, 1868-1873, [2] 1873-1877, [3] 1879.

5. *Einleitung* de Bleek [3] 1875, et [4] 1886.

6. *Leben Jesu*, 1876. Cet auteur avait commencé par défendre l'authenticité (*Der geschichtliche Character des Ev. Joh.*, 1869).

7. *Hermeneutik d. N. T.*, 1873. *Theologie d. N. T.*, 1877.

8. *Zeitschrift f. wiss. Theol.*, 1866, 1871, 1875, 1877, 1886. *Die Gnosis u. d. Joh. Evang.* 1877.

9. *Einleitung in d. N. T.*, 1885, [2] 1886, [3] 1892. *Hand-Commentar zum N. T.* IV, 1890, [2] 1893. *Neutest. Theologie*, 1897.

10. *Evangel. Geschichte*, 1838. *Die Evangelienfrage*, 1856.

11. L'hypothèse de Weisse a été renouvelée par Freytag, *Die h. Schriften d. N. T.*, 1861. *Symphonie d. Evangelien*, 1863.

12. *Das Ev. Joh. nach seinem innern Werth u. seiner Bedeutung für das Leben Jesu*, 1841. Schweizer a plus tard abandonné son hypothèse, qui a été reprise par Krüger-Velthusen, *Leben Jesu*, 1872.

l'auteur du chapitre xxi, les récits concernant le ministère galiléen. Tobler [1] supposait un écrit araméen de Jean, traduit et amplifié par Apollos, puis publié, avec de nouveaux développements, par un autre éditeur. H. Ewald [2], tout en se portant défenseur de l'authenticité et de l'historicité du quatrième Évangile, ne laisse pas d'en attribuer la rédaction aux amis de l'apôtre, mais de son vivant ; les vingt premiers chapitres auraient été écrits vers l'an 80, et le chapitre xxi dix ans plus tard, toujours avant la mort de Jean ; l'ouvrage n'aurait paru qu'avec cet appendice et n'aurait été destiné d'abord qu'à un petit cercle de lecteurs. Weizsäcker a commencé aussi par soutenir [3] que le quatrième Évangile avait été écrit par un disciple de l'apôtre Jean, que le fond des récits et des discours était historique, mais que la façon de les présenter avait quelque chose d'idéal. En France, Michel Nicolas a voulu attribuer l'Évangile à Jean l'Ancien [4].

L'attitude prise par Renan a ce caractère mitoyen, sauf qu'il abandonne à peu près l'historicité des discours [5], mais il retient pour les faits une tradition johannique ; il défend le séjour de Jean à Éphèse [6] ; dans sa *Vie de Jésus* (1863), il admettait que l'Évangile avait pu être écrit du vivant de l'apôtre [7] par un de ses disciples et sous son patronage ; plus tard il

1. *Die Evangelienfrage*, 1858. *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1860.

2. *Jahrbücher der bibl. Wissenschaft*, III, V, VIII, X, XII. *Johannische Schriften*, 1861.

3. *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1857, 1859, 1862. *Untersuchungen über die evang. Geschichte*, 1854. Dans son *Apostol. Zeitalter*, 1886, il ne retrouve plus guère dans le quatrième Évangile que l'influence de l'esprit johannique.

4. *Études critiques sur la Bible*, 1864.

5. « Si Jésus parlait comme le veut Matthieu, il n'a pu parler comme le veut Jean. Entre les deux autorités, aucun critique n'a hésité ni n'hésitera.... Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait dans les discours de Jean d'admirables éclairs, des traits qui viennent vraiment de Jésus (par exemple iv. 1. et suiv., xv, 12 et suiv.). » *Vie de Jésus* [14]. introd. xxix-xxx.

6. « Le canevas historique du quatrième Évangile est, selon moi, la vie de Jésus telle qu'on la savait dans l'entourage immédiat de Jean. J'ajoute que, d'après mon opinion, cette école savait mieux diverses circonstances extérieures de la vie du fondateur que le groupe dont les souvenirs ont constitué les Évangiles synoptiques. Elle avait, notamment, sur les séjours de Jésus à Jérusalem, des données que les autres Églises ne possédaient pas... Les derniers mois de la vie de Jésus en particulier ne s'expliquent que par cet Évangile. » *Op. cit.*, introd. lxxx, lxxvii. La défense de la tradition sur le séjour de l'apôtre Jean à Éphèse se lit dans *L'Antechrist*, 557-569.

7. « La longue vieillesse de l'apôtre put se terminer par un état de faiblesse où il fut en quelque sorte à la merci de son entourage. Un secrétaire put pro-

soutint que l'apôtre était mort assez longtemps avant l'apparition de l'Évangile, l'auteur avait seulement exploité sa mémoire et tiré parti de son enseignement [1]; cet auteur pourrait être Jean l'Ancien, le maître de Papias, à moins que ce ne fût Cérinthe [2]. Renan continuait cependant à maintenir la venue de l'apôtre Jean à Ephèse et à lui attribuer, avec les principaux représentants de l'école de Tubingue, la composition de l'Apocalypse. Les raisons qu'il oppose à Keim sont prises des premiers chapitres de ce livre, d'où il résulte que l'auteur a vécu en Asie mineure, de la lettre d'Irénée à Florinus et de celle de Polycrate au pape Victor. Mais la question est de savoir si l'Apocalypse a été rédigée en 68, et si le Jean qui l'a écrite est l'apôtre de ce nom; si Irénée n'a pas pu confondre aisément Jean l'Ancien, maître de Polycarpe et de Papias, avec l'apôtre Jean, et si Polycrate n'a pas fait de même en identifiant Jean d'Éphèse avec l'apôtre et l'auteur du quatrième Évangile. Le passage où Polycrate parle du « prêtre portant la lame d'or » est pour Renan « la preuve que l'apôtre fut en Asie le chef du parti judéochrétien ». On reconnaît aujourd'hui que si ce passage prouve quelque chose, c'est qu'un travail légendaire s'était fait sur la mémoire de Jean d'Éphèse au cours du second siècle. Bien chétive aussi est la critique qui conteste toute base traditionnelle aux discours et qui en retient une pour le cadre historique et pour les récits. Faits et discours se tiennent dans l'œuvre johannique; la doctrine entre dans les récits, et les récits font partie de la doctrine; l'histoire n'est pas construite à côté de l'enseignement, ni l'enseignement conçu à côté de l'histoire; les deux se pénètrent et sont inséparables. Il est impossible aujourd'hui de lire sans étonnement le plaidoyer que contient l'appendice à la *Vie de Jésus*, en faveur de la prétendue tradition johannique : le caractère symbolique des récits y est méconnu avec persévérance; on croit rêver quand on lit l'explication du miracle de Lazare [3] et la façon dont est prouvée la supériorité de Jean sur les Synoptiques,

fiter de cet état pour faire parler selon son style celui que tout le monde appelait par excellence « le Vieux », ὁ πρεσβύτερος. » Renan pensait alors que l'existence d'un Jean l'Ancien, distinct de l'apôtre avait été « imaginée pour la commodité de ceux qui, par des scrupules d'orthodoxie, ne voulaient pas attribuer l'Apocalypse à l'apôtre. » *Vie de Jésus*, introd. LXXII-LXXIII.

1. *L'Église chrétienne*, 46-52. Là Renan admet que Jean l'Ancien est un autre personnage que l'apôtre. Du reste l'Ancien aurait écrit au nom de l'apôtre, vers 125.

2. *Op. cit.* 53-54.

3. *Vie de Jésus*, 372-375. La résurrection de Lazare serait un faux bruit ou une fraude qu'on devrait imputer à la famille de Béthanie, peut-être au Sauveur lui-même. On lit, p. 508 : « Notre Évangile est dogmatique, je le reconnais, mais il n'est nullement allégorique. »

pour les récits concernant les derniers temps du ministère de Jésus, la passion et la résurrection.

Dans ces dernières années, les opinions les plus diverses ont continué d'être soutenues, et la question du quatrième Évangile paraît loin d'être vidée. Un essai d'explication du livre tout entier, jusque dans ses détails chronologiques et géographiques, comme une allégorie où l'on devrait retrouver la doctrine philonienne du Logos, a été proposé par Thoma [1]. Un chrétien d'origine judéo-alexandrine, écrivant après l'an 134, aurait tiré des Synoptiques, de l'Ancien Testament, des écrits de Philon, de l'histoire apostolique, des Épîtres de Paul, des tableaux de l'Apocalypse, une grande allégorie doctrinale qui serait à expliquer par Philon. Thèse beaucoup trop absolue, bien qu'on en ait poursuivi la démonstration avec une rare ingéniosité : quelque part que l'on fasse à l'influence philonienne, l'Évangile johannique est un document chrétien, dont le symbolisme n'a pas pour objet une doctrine philosophique, mais le fait chrétien en lui-même, la mission du Christ et sa vie dans l'Église.

Jacobsen [2] veut établir la dépendance de Jean à l'égard des Synoptiques, principalement de Luc, qui auraient été exploités au profit de la théorie du Logos, combinée avec les idées pauliniennes de la prédestination et de la mort expiatrice du Christ. Pfleiderer [3] voit dans le quatrième Évangile un produit de l'hellénisme chrétien, sans aucun lien avec l'histoire réelle de Jésus; l'auteur, qui écrivait vers l'an 140, aurait identifié le rédacteur de l'Apocalypse avec l'apôtre Jean, et, par le rapport où il se mettait avec le premier, occasionné sa propre identification avec le second; ainsi serait née la tradition éphésienne. La date de 140 est trop tardive, puisque Justin, vers l'an 150, attribue l'Apocalypse à l'apôtre Jean, et que déjà Ignace d'Antioche, quarante ans avant Justin, est influencé par la théologie johannique.

Brandt [4] nie également que l'auteur du quatrième Évangile ait eu d'autres sources que les Synoptiques : c'était un grand poète qui ne mettait pas de différence entre ses visions et la vérité de l'histoire; il voulait substituer un christianisme plus spirituel au régime ecclésiastique qui s'établissait par la tradition de Pierre; le dernier chapitre, où l'on rend hommage au prince des apôtres, empêcha de remarquer cette tendance, et la déification du Christ agréait à tous; en se représentant lui-même dans le personnage du disciple bien-aimé, et en se donnant pour un témoin oculaire des faits évangéliques, cet écrivain a montré, sinon

1. *Die Genesis des Johannes-Evangelium*, 1882.
2. *Untersuchungen über d. Johannes-Evangelium*, 1884.
3. *Das Urchristenthum*, 1887.
4. *Die evangelische Geschichte und der Ursprung der Christentums*, 1893.

un défaut de sens moral, au moins une absence complète de sens historique. Notons seulement que le but politico-ecclésiastique de l'Évangile reste encore à prouver.

D'après Jülicher [1], un chrétien de la troisième génération, arrivé à une plus large conception du Sauveur que les anciens évangélistes, a entrepris d'écrire un Évangile idéal, imaginant un disciple idéal aussi, qui aurait compris, au moins après la mort du Sauveur, le sens profond qui se cachait en chacune de ses paroles ; les témoignages concernant l'origine apostolique de ce livre sont des conclusions tirées de son dernier chapitre, ou des hypothèses sur sa place dans le canon et son rapport avec les Synoptiques, ou bien ils ont trait à Jean d'Ephèse et ne disent rien du livre ; le caractère des récits du quatrième Évangile et sa dépendance littéraire à l'égard des Synoptiques ne permettent pas de l'attribuer à un témoin oculaire ; du reste, l'auteur a été le plus grand penseur chrétien de ce temps ; comme on ne connaît pas son nom, l'on n'a guère de raison pour maintenir qu'il a vécu en Asie. N'est-il pas vrai cependant qu'il existe quelque affinité d'origine entre l'Évangile et l'Apocalypse, qui a été composée en Asie, et ne semble-t-il pas que ce pays ait été le centre de diffusion des écrits johanniques? Il y a bien certaines chances pour que le quatrième Évangile ait été écrit, ou du moins qu'il ait acquis sa forme définitive là plutôt qu'ailleurs.

On remarquera que Brandt et Jülicher n'en sont plus à discuter, comme leurs devanciers, si l'Évangile est dominé par l'influence de Philon ou par celle de la gnose ; ils y voient d'abord un livre chrétien, et leurs hypothèses sont fondées sur le caractère même de l'œuvre dont ils essaient d'expliquer l'énigme. L'hypothèse de Corssen [2], qui suppose que l'idée de composer un Évangile sous le nom de Jean aurait été suggérée par les Actes gnostiques de Leucius a trouvé peu de crédit, et ne pouvait pas en trouver, attendu que la dépendance de ces Actes à l'égard de l'Évangile paraît incontestable. J. Réville [3] pense que le disciple bien-aimé ne doit être identifié avec personne ; c'est un type idéal ; l'auteur de l'Évangile, un chrétien d'éducation judéoalexandrine, a voulu être inconnu ; le livre, écrit vers 100-125, est symbolique et sans aucune valeur

1. *Einleitung in d. N. T.*, 1894. Dans la récente édition (1901) de son livre, Jülicher pense que l'auteur du quatrième Évangile était un disciple et admirateur de Jean d'Éphèse, qu'il identifiait avec son disciple idéal, et que Jean d'Éphèse pourrait être l'apôtre.

2. *Monarchianische Prologe*, 1896, *supr. cit.*

3. *Le quatrième Évangile*, 1901. A. Réville, *Jésus de Nazareth*, 1897, place la composition de Jean vers 140 ; admet, pour certains détails, une tradition particulière.

pour l'histoire de Jésus ; c'est une œuvre de l'Esprit, comme l'Apocalypse, mais d'un autre caractère. L'hypothèse de Kreyenbühl [1], qui attribue la composition du quatrième Évangile à Ménandre d'Antioche, n'a pas trouvé beaucoup de faveur auprès des critiques.

L'authenticité johannique est défendue par un très grand nombre d'exégètes, mais souvent avec des atténuations qui montrent que le travail critique n'a pas laissé d'influencer les avocats de la tradition. Beyschlag [2] admet que le quatrième Évangile a été écrit d'un point de vue idéal ; seulement, comme ce point de vue répond à l'essence même de l'Évangile annoncé par le Christ, rien n'empêche que l'auteur ait été un compagnon de Jésus. La difficulté pour les tenants d'opinions semblables est de déterminer en fait la mesure d'idéalisme et la mesure d'historicité qui conviennent aux récits et aux discours examinés dans leur ensemble et dans leurs détails. B. Weiss [3] s'est efforcé de fixer cette proportion, et l'on ne peut pas dire qu'il y ait réussi. Sa libre façon d'interpréter certains récits n'est pas faite pour garantir l'autorité historique de l'évangéliste, et le découpage qu'il pratique dans les discours afin d'y reconnaître deux courants d'idées, celui du Christ et celui de Jean, semble projeter sur les textes plus d'obscurité que de lumière. Resch [4] fait remonter la composition de l'Évangile vers l'an 70 ; il y voit un recueil de fragments destinés à compléter les Synoptiques ; l'auteur aurait écrit dans une sorte d'extase qui ne lui permettait pas de distinguer ses souvenirs du fruit de ses visions. Wuttig [5] prétend que Jean est antérieur à l'an 64 et aux Synoptiques, de là vient que ceux-ci ne parlent pas du miracle de Cana, du ministère en Judée ; et il en appelle, après Resch, au Canon de Muratori. H. Köhler [6] a entrepris de prouver que Jean représente la plénitude de la tradition évangélique où il puise librement. P. Ewald [7] a voulu démontrer que la tradition johannique est à la base du Nouveau Testament tout entier. Loofs [8] estime que le Christ n'a pas parlé comme Jean le fait parler, et que les miracles ont pu être amplifiés ; tout s'explique par la vieillesse de l'apôtre, qui,

1. *Das Evangelium der Wahrheit*, I, 1900.

2. *Zur Johannische Frage*, 1875. *Leben Jesu*, 1885. *Neutestam. Theologie*, 1891, 1896.

3. Rééditions du commentaire de Meyer, depuis 1880. *Leben Jesu*, 1882. *Einleitung, in d. N. T.*, 1886, 1889. *Bibl. Theologie d. N. T.*, 1868 [4], 1895 [6].

4. *Ausserkanon. Paralleltexte zu d. Evangelien. IV, Paralleltexte zu Johannes*, 1896.

5. *Das johanneische Evangelium und seine Abfassungszeit*, 1897.

6. *Von der Welt zum Himmelreich*, 1892.

7. *Das Hauptproblem der Evangelienfrage*, 1890.

8. *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, 1898.

soixante ans après la passion, n'était plus maître de ses souvenirs. Il est clair que la reconnaissance du point de vue idéal, l'hypothèse de la vision, la liberté à l'égard de la tradition, l'argument de la vieillesse ne tendent pas à relever l'historicité de l'œuvre johannique ; on ne voit pas non plus que ces explications, prises séparément, satisfassent à toutes les conditions du problème qu'il s'agit de résoudre. T. Zahn [1] garde une position moins compromettante : l'auteur des écrits johanniques est l'apôtre Jean, et il n'y a jamais eu d'autre Jean à Éphèse ; le nom de Logos n'a aucune portée philosophique ; aucun Évangile plus que le quatrième n'a mis en relief la physionomie humaine de Jésus ; Jean s'accorde parfaitement avec les Synoptiques, même pour le jour de la dernière cène et celui de la passion ; le chapitre XXI n'est pas de l'apôtre, mais il a été écrit de son vivant, et ceux qui l'ont rédigé voulaient attester que Jean était l'auteur du livre. Cette dernière opinion mise à part, l'attitude de Zahn est à peu près celle qu'ont gardée les exégètes catholiques [2] et la plupart des savants de langue anglaise. L'auteur de *Supernatural Religion* [3], qui a combattu vivement l'authenticité johannique, n'a guère trouvé dans son pays que de l'opposition [4]. Dans le savant dictionnaire qui vient d'être publié sous la direction de Hastings, l'authenticité apostolique et l'historicité du quatrième Évangile sont défendues avec une rigueur qui dépasse même, sur certains points, celle de Zahn et des commenteurs catholiques [5].

Des hypothèses mitoyennes ont encore été proposées, et quelques-unes ont fait du bruit. Wendt [6] revient au système de Weisse ; il suppose l'existence de *Logia* johanniques se rapportant principalement aux derniers temps de la prédication du Christ, pourvus de courtes introductions historiques et ayant comme préface générale le prologue sur l'incarnation ; ces *Logia* auraient été retouchés par le rédacteur du quatrième Évangile, et complétés par lui au moyen de récits qui sont en rapport avec les idées de son milieu et de son temps, mais d'autorité historique à

1. *Einleitung in d. N. T.*, II, 1899.

2. Schanz, *supr. cit.*, p. 34. Knabenbauer, *supr. cit.* p. 9.

3. Ouvrage anonyme publié en 1874.

4. Cf. Sanday, *The Gospels in the second Cent.* 1876. (Du même, *Authorship and hist. Character of the fourth Gospel*, 1872). Farrar, *Life of Christ*, 1874. On a traduit en anglais : (1875) Luthardt, *Der joh. Ursprung d. vierten Ev.* ; (1883) B. Weiss, *Leben Jesu* ; (1891) Beyschlag, *Neutest. Theologie.*

5. Cf. *Dictionary of the Bible*, II, art. *Jesus-Christ* (Sanday) ; art. *Gospel of John* (Reynolds). L'esprit de l'*Encyclopædia biblica* qui a paru sous la direction de Cheyne, est purement critique (articles sur les Évangiles par E. A. Abbott et P. W. Schmiedel).

6. *Die Lehre Jesu*, 1886, [2] 1901, et *Das Johannesevangelium*. 1900. Une hypothèse analogue est proposée par Soltau, *Zeitschrift. f. d. neut Wissenschaft*, I (1901), 140-149.

peu près nulle. Théorie conçue *a priori*, d'après une doctrine théologique, et dont on a pu dire avec raison qu'elle ne garantissait pas contre la critique les éléments censés primitifs, ni au point de vue apologétique les éléments jugés secondaires [1]. Delff [2] écarte la majeure partie du prologue, un certain nombre de récits, quelques morceaux des discours, comme empruntés à un évangile apocryphe, par un rédacteur qui voulait concilier le document johannique avec la tradition galiléenne, le millénarisme et la philosophie alexandrine : Jésus aurait enseigné à la façon des rabbins de son temps [3] ; le premier auteur de l'Évangile était pareillement initié à la science rabbinique, il était de Jérusalem et parent du grand prêtre ; c'est chez lui qu'eut lieu la dernière cène et que Nicodème était venu trouver le Sauveur ; il se nommait Jean et doit être identique au disciple que Papias appelle Jean l'Ancien ; il avait écrit, avant l'an 70, pour persuader aux membres de l'aristocratie sacerdotale que Jésus était le Messie. Comme il n'est plus permis d'appliquer aujourd'hui les procédés de Marcion à la critique des Évangiles, cette hypothèse n'a guère trouvé crédit qu'à Java, près de Bolland [4], qui attribue à Jean l'Ancien un enseignement oral, et en Suède, près de Fries [5], qui assigne la première rédaction, araméenne, de l'Évangile à Jean l'Ancien, le grand prêtre mentionné dans les Actes [6], le même aussi que Jean-Marc, le compagnon de Paul et de Barnabé, et la seconde rédaction, c'est-à-dire notre Évangile canonique, à Cérinthe. Fries pense que Jean l'Ancien a écrit son évangile araméen à Patmos, et aussi l'Apocalypse, en mauvais grec ; de là le disciple serait venu à Éphèse, où il aurait fondé l'école des presbytres asiates et écrit les trois Épîtres, dont la première nous serait parvenue sous un développement homilétique.

D'après Bousset [7], il n'y a eu qu'un seul Jean en Asie, le disciple connu de Papias ; Jean l'Ancien est l'auteur de l'Évangile ; il était probablement de famille sacerdotale, originaire de Jérusalem, parent du grand prêtre ; c'est de lui, non de l'apôtre Jean, que se recommande l'Apocalypse. Harnack [8] embrasse plus vivement encore la cause de Jean l'Ancien, tout en sachant ignorer plus de choses sur la carrière de ce personnage : l'Évangile et l'Apocalypse sont du même auteur, Jean l'Ancien ; l'Évan-

1. B. Weiss, *Einleitung*[2], 619.
2. *Das vierte Evangelium*, 1892.
3. Delff a publié un livre sous ce titre suggestif : *Die Geschichte des Rabbi Jesu von Nazareth*, 1889.
4. *Het Johannes evangelie in zijnen oorsprong onderzocht*, 1891.
5. *Det fjärde Evangelict och Hebreerevangelict*, 1898.
6. Act. iv, 6.
7. *Offenbarung Johannis*, 1896.
8. *Die Chronologie der altchrist. Litteratur bis Eusebius*, 1897.

gile n'a pas été écrit avant l'an 80 ni après l'an 110; cependant l'apôtre Jean n'est pas étranger à l'Évangile, car c'est lui qui est le disciple bien-aimé dont le témoignage garantit la vérité de ce qui est contenu dans le livre; mais ce n'est pas lui qui l'a écrit, vu que sa mort est supposée dans le dernier chapitre, et ce chapitre est du même auteur que les précédents; les presbytres d'Éphèse y ont ajouté le verset 24, qui attribue la rédaction même du livre au disciple bien-aimé; peut-être la substitution qu'ils ont faite de l'apôtre au disciple a-t-elle été volontaire; quoi qu'il en soit, le quatrième Évangile pourrait s'intituler : « Évangile de Jean le Presbytre selon Jean l'Apôtre »; si l'apôtre n'y est pas désigné par son nom, c'est que le disciple, qui s'appelait aussi Jean, a eu quelque pudeur (!?) à faire figurer ce nom dans le récit, même en l'appliquant à une autre personne; peut-être l'apôtre avait-il fait un séjour en Asie; Jean le Presbytre était un juif de Palestine; c'est pourquoi on le considérait comme disciple du Seigneur, bien qu'il n'eût probablement pas connu le Christ dans la chair; il était fortement imbu de culture hellénique; disciple de l'apôtre son homonyme, il consigna la tradition de celui-ci dans l'Évangile; il connaissait Marc et Matthieu, peut-être aussi Luc, avec lequel la tradition johannique a certaines affinités; son livre ne fut publié qu'après sa mort, par les soins des presbytres d'Éphèse, et bientôt la confusion des deux Jean fut complète. Harnack s'attache particulièrement à discuter le témoignage d'Irénée, comme si cette confusion venait principalement de lui. Irénée, tout jeune encore lorsqu'il entendit Polycarpe, ne se serait pas rendu un compte bien exact de ce que le vieil évêque de Smyrne racontait de Jean.

On a pu voir [1] dans quelle mesure cette opinion est soutenable, et comment s'est formée la conviction d'Irénée touchant l'origine du quatrième Évangile. L'attribution à l'apôtre Jean est complètement indépendante du témoignage de Polycarpe; mais Irénée identifie l'auteur de l'Évangile avec Jean d'Éphèse, le maître de Polycarpe et de Papias. La confusion dont il s'agit serait bien antérieure à Irénée, si les presbytres d'Éphèse l'avaient commise les premiers avec intention. Il n'est pas prouvé que le disciple bien-aimé soit l'apôtre Jean dans tout l'Évangile, et Jean le Presbytre dans l'avant-dernier verset. C'est le chapitre XXI en entier qui est un appendice; le disciple dont la mort y est supposée se trouve désigné à la fin comme évangéliste; ce disciple peut être Jean d'Éphèse, mais il n'y a là qu'une conjecture. Quant au disciple bien-aimé dont on trouve mention dans les chapitres XIII, XIX et XX, s'il n'est pas l'auteur du livre, on n'a aucune raison de l'identifier à l'apôtre Jean. Bien qu'assez compliquée, l'hypothèse de Harnack ne semble pas

1. *Supr.* p. 26.

répondre aux difficultés que présente le témoignage traditionnel ni au véritable caractère de l'Évangile. Dans son *Histoire des dogmes* [1], le savant critique enseigne que le prologue est comme juxtaposé au livre et sans rapport intime avec la doctrine du Christ johannique. Assertion des plus contestables, et qui méconnaît le véritable sens du prologue, où la théorie du Verbe fait chair est tout autre chose qu'un emprunt à la philosophie du temps. Cette théorie est adaptée au sentiment chrétien, à la tradition chrétienne, et elle est la base de tous les récits et de tous les discours contenus dans les vingt chapitres qui suivent. Le besoin qu'ont eu du quatrième Évangile certains théologiens protestants, pour appuyer historiquement leur idée de la révélation, n'est sans doute pas étranger à cette façon d'entendre le rapport du prologue avec l'Évangile et le rapport de l'Évangile avec l'apôtre Jean.

Ainsi l'histoire de la critique laisse une impression aussi douteuse que la discussion du témoignage traditionnel. Aucune hypothèse n'a pu rallier les suffrages des exégètes les plus clairvoyants, qui presque tous ont la leur. Il est à remarquer néanmoins que la plupart des défenseurs de l'authenticité johanniqne font des concessions importantes en ce qui regarde l'interprétation du livre, dont on abandonne plus ou moins le caractère historique, tant pour les récits que pour les discours. La question d'auteur passe au second plan ; le caractère de l'œuvre est ce qui importe le plus à déterminer, et il est évident que, sur ce point, la critique est loin d'avoir dit son dernier mot. A l'heure présente, il semble que la majorité des critiques attribue encore une certaine valeur historique au quatrième Évangile, de même que la majorité des partisans de l'authenticité y reconnaît une part d'idéalisme et l'influence des doctrines particulières de l'évangéliste. D'après ces derniers, le défaut d'historicité n'est pas tel qu'il soit incompatible avec l'origine apostolique ; d'après les adversaires de l'authenticité, il est trop grand pour ne pas l'exclure. La querelle pourra se prolonger indéfiniment, tant que la mesure d'historicité ou de non-historicité n'aura pas été mieux définie. Pour qui veut seulement compter et peser les voix, sans prendre position dans le débat, la question de l'authenticité johannique est toujours ouverte ; mais un certain nombre de points assez importants semblent devoir être mis hors de contestation.

D'abord la question d'historicité prime la question d'authenticité. A n'envisager que les possibilités, rien n'empêche qu'un apôtre ait idéalisé l'histoire, ou qu'un écrivain postérieur ait fait valoir, mieux que les témoins immédiats, la signification universelle de l'Évangile, le

1. *Dogmengeschichte*[3] (1894), I, 93, 109. Du même auteur, *Ueber das Verhältniss des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk* (*Zeitschrift f. Theol. u. Kirche*, 1892, II, III, 189-231).

rôle unique et salutaire de Jésus par rapport à l'humanité, le caractère transcendant de sa personne et de sa relation avec Dieu [1]. Au point de vue de la vraisemblance historique, une certaine mesure et une certaine forme d'idéalisation paraissent peu conciliables avec l'authenticité johannique, de même que le besoin de définir théologiquement le Christ s'explique moins facilement chez un apôtre que chez un homme de la seconde ou de la troisième génération chrétienne. Mais que l'évangéliste soit l'apôtre Jean, ou Jean l'Ancien, ou un personnage qui n'aurait été ni apôtre ni disciple du Christ, et qui ne dépendrait en aucune façon de l'apôtre Jean, ce que l'historien a besoin de chercher d'abord et de savoir, c'est le sens du livre et le genre de source qu'il faut y voir. Le quatrième Évangile doit-il être compris comme un document concernant la vie de Jésus, représentant une tradition autorisée, qu'il faille joindre à celle des Synoptiques et qui pourrait, en certains cas, lui être préférable, ou bien ce document intéresse-t-il beaucoup moins l'histoire de Jésus que l'histoire du christianisme primitif, et doit-il être considéré comme une interprétation heureuse de la tradition apostolique, de la tradition historique représentée par les Synoptiques, et de la tradition théologique inaugurée par saint Paul? Des renseignements originaux sur la carrière et la prédication du Sauveur s'y combineraient-ils avec une philosophie générale de l'Évangile et du mouvement chrétien, de façon à contenir dans le cadre historique de l'Évangile, une théologie du Christ satisfaisante pour l'esprit hellénique, et une apologie de l'Église contre le judaïsme abandonné? Là est le problème capital, on dirait volontiers le seul, auprès duquel la question d'auteur, probablement insoluble, paraît insignifiante.

Il est acquis déjà que l'intérêt didactique domine la préoccupation de l'histoire. L'auteur lui-même déclare qu'il a fait un choix parmi les matériaux traditionnels, et qu'il a écrit pour montrer que Jésus est le Christ, Fils de Dieu, en la foi duquel on a la vie [2]. Sa démonstration ne procède pas par arguments, mais par instructions; il prouve que Jésus est le Fils de Dieu et le Christ Sauveur, en exposant comment Jésus est Fils de Dieu et quel est le sens de son œuvre; il considère sa définition comme une preuve, parce qu'il la conçoit comme une réalité, parce qu'il décrit dans des symboles réels l'incarnation et le salut. La controverse du Christ johannique avec les Juifs se ramène à une affirmation de son origine céleste et à l'invitation de la reconnaître dans les signes qui la manifestent. Les miracles ont été choisis comme figures des vérités dogmatiques, et les récits sont conduits en vue de cette application doctrinale. Le quatrième Évangile est, avant tout, une grande œuvre théologique,

1. Cf. Holtzmann, *Einleitung*, 438.
2. xx, 30-31.

et quand même on admettrait qu'il se fonde sur une tradition historique spéciale, il paraît incontestable que les Synoptiques l'emportent sur lui en tant que sources de la vie du Christ et témoignages de son enseignement.

Le même schéma doctrinal qui est au fond des récits se retrouve dans les discours du Sauveur. Il n'y a pas à discuter l'opinion de certains apologistes qui pensent que le style johannique est proprement celui du Christ, dont le disciple bien-aimé se serait pénétré plus qu'aucun autre auditeur de Jésus [1]. Tout le monde admet volontiers maintenant que les discours de Jésus sont écrits dans le style de l'évangéliste. Mais ce style est si particulier qu'il emporte nécessairement beaucoup du fond. Ce qui constitue proprement le langage johannique est l'emploi constant des mots *vie*, *résurrection*, *lumière*, *ténèbres*, *chair*, *esprit*, *monde*, *jugement*, dans une acception différente de celle des Synoptiques. Reconnaître que la forme des discours appartient à l'évangéliste, équivaut, dans le cas présent, à reconnaître que l'enseignement authentique du Sauveur a été soumis, dans le quatrième Évangile, à un travail d'interprétation, qu'il a subi une transformation réelle, dont il s'agit seulement d'établir autant que possible le caractère et le degré.

La doctrine du quatrième Évangile est profondément chrétienne par son esprit, nonobstant tout ce qu'elle ajoute à la tradition évangélique primitive et ce qu'elle y a modifié. On ne doit parler qu'avec beaucoup de réserve d'influences et d'emprunts étrangers. Les thèses absolues des critiques qui ont vu dans l'œuvre johannique un traité de philosophie alexandrine ou de théologie gnostique ne sont pas soutenables. Le fondement du quatrième Évangile n'est pas un système philosophique, cosmologique ou théosophique, mais la prédication des apôtres galiléens et celle de Paul. Sans doute on ne peut guère nier, avec plusieurs défenseurs de l'authenticité, que l'idée du Logos soit grecque, et que le principe de l'allégorie, qui fait toute la méthode exégétique et tout l'artifice de la composition littéraire du quatrième Évangile, soit le même qui préside à l'exégèse de Philon et à celle des principaux gnostiques. Mais la doctrine du Logos n'est pas empruntée sans être assimilée à l'enseignement apostolique; on ne la prend pas telle quelle, pour l'introduire bon gré mal gré dans les formules ecclésiastiques; elle a même tant perdu de son caractère philosophique et abstrait, pour entrer dans la définition du Christ, révélateur divin, que l'on a pu soutenir, sans choquer ouvertement la vraisemblance, qu'elle n'avait aucune attache avec la philosophie grecque et qu'elle procédait uniquement de la Bible et de la tradition biblique. En dépit des apparences, ce n'est pas l'idée du Christ que l'on adapte et que l'on sacrifie

1. Cf. Bleek-Mangold, *Einleitung*[4], 324. Schanz, 26.

plus ou moins à la théorie, c'est la théorie que l'on adapte à l'idée du Christ pour rendre celle-ci plus intelligible à la pensée grecque. L'idée primitive est par là plus ou moins modifiée, il est bien inutile de le contester, mais elle n'est pas altérée ; les éléments qu'elle prend à l'hellénisme alexandrin sont transfigurés dans le temps même qu'elle se les incorpore, et, s'ils servent à l'illustrer devant les Grecs, ils ne lui font rien perdre de sa signification ni de son efficacité religieuses. Dans ces conditions, la méthode allégorique, si arbitraire en elle-même et partout ailleurs si féconde en conceptions chimériques, n'a pas les inconvénients qu'elle présente lorsqu'on s'en sert comme d'un moyen d'investigation exégétique ; elle est entièrement soumise à l'idée, et au lieu d'être un procédé d'interprétation très défectueux, elle n'est plus qu'un procédé logique et littéraire en rapport avec l'esprit du temps, aussi bien dans le monde juif que dans le monde hellénique.

Grâce à la prédominance du point de vue dogmatique, l'Évangile johannique est une œuvre parfaitement une, dont toutes les parties se correspondent et se complètent, sans que rien trahisse la compilation ou même la combinaison d'enseignements divers. Il n'y a, comme on le constatera plus loin, d'exception à faire que pour la section de la femme adultère au chapitre VIII, et pour le chapitre XXI. Tout le reste constitue un ensemble parfaitement un et homogène. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, la différence avec les Synoptiques est tout à fait remarquable ; elle résulte évidemment de ce que les Synoptiques sont des œuvres presque impersonnelles, des recueils de souvenirs traditionnels, tandis que le quatrième Évangile est une œuvre personnelle entre toutes et qui porte d'un bout à l'autre la marque du puissant génie qui l'a conçue. La critique n'a rien à attendre des hypothèses qui découpent le livre en deux séries de pièces, les unes apostoliques et les autres ajoutées après coup, non plus que de celles qui voudraient démêler dans les récits certains éléments purement historiques, dans les discours certains éléments purement évangéliques, et d'autres qui représenteraient les idées propres à l'auteur ; tous les matériaux que l'auteur a utilisés ont passé par le creuset de sa puissante intelligence et de son âme mystique ; ils en sont sortis métamorphosés, intimement pénétrés et soudés entre eux par l'idée du Christ éternel, source divine de lumière et de vie.

Le quatrième Évangile n'est donc pas à interpréter comme la simple expression de souvenirs traditionnels, comme le témoignage authentique et exact d'un enseignement que le Christ aurait donné au cours de son ministère ; tout le travail de la pensée chrétienne depuis la résurrection du Sauveur y a son écho [1], et celui qui l'a résumé dans une

1. Holtzmann, 451.

originale et brillante synthèse n'a pas laissé d'avoir en vue la situation de l'Église dans le temps même où il a écrit, et les besoins particuliers du milieu où il vivait. Il a été beaucoup plus théologien qu'historien; mais il a été encore plus apologiste que théologien. Sa théologie sert à prouver la légitimité du christianisme en face du judaïsme contemporain. C'est une apologie du christianisme, conçue en face du judaïsme, lorsque la séparation était depuis quelque temps accomplie, mais que le sentiment en était encore très vif, et que le principal intérêt de la controverse chrétienne était encore du côté des Juifs, assez peu d'années avant que les défenseurs de la religion nouvelle eussent à se mettre en face du paganisme, pour faire valoir devant la science grecque la sublime philosophie dont Jean avait été l'initiateur.

Étant donné ce caractère du quatrième Évangile, l'ancienne méthode exégétique, qui consistait à juxtaposer les données johanniques aux données synoptiques, bien qu'elle soit pratiquée aujourd'hui encore par de savants interprètes, semble définitivement condamnée. Les éléments qu'on voudrait associer ne sont pas de même nature. A prendre les choses en général, les Synoptiques ne sont pas à compléter par Jean, ni Jean par les Synoptiques. Ceux-ci sont les vraies sources historiques touchant la vie et l'enseignement du Sauveur; Jean est déjà un témoignage ecclésiastique et qui représente la foi de l'Église, le mouvement religieux chrétien vers la fin du premier siècle, autant et plus que la réalité historique de l'Évangile. Un examen plus approfondi fera mieux comprendre toute la portée de cette conclusion. Il suffit d'indiquer ici le résultat le plus clair du travail critique du dernier siècle, à savoir, que Jean est un document d'un autre ordre que les Synoptiques, qui ne supplée pas directement à leurs lacunes, mais qui se superpose à eux comme la philosophie religieuse et mystique, l'explication transcendante de leur contenu.

§ III. — Le quatrième Évangile et les Synoptiques

Une lecture un peu attentive permet de constater que Jean contient beaucoup de choses qui ne sont pas dans les Synoptiques, et qu'il omet beaucoup de choses que ces Évangiles renferment. Les parties communes sont relativement peu nombreuses, et ces éléments sont employés d'une autre façon, souvent même entourés de circonstances différentes dans l'Évangile johannique. Si l'on y regarde encore de plus près, on trouve des divergences notables touchant la chronologie du ministère du Sauveur et des principaux faits, surtout ceux des derniers temps, et le jour de la mort du Christ; on s'aperçoit que le développement de la carrière de Jésus n'est pas conçu de la même manière, que le fond et la forme de

son enseignement sont tout autres. L'on ne peut entrer maintenant dans tous les détails de cette comparaison, qui seront traités dans le commentaire ; mais il convient d'en signaler et d'en expliquer au moins les résultats généraux et les particularités les plus importantes.

Sauf un petit nombre de sentences qui sont dispersées dans tout le livre, tous les discours du quatrième Évangile lui appartiennent en propre, aussi bien que la théorie de l'incarnation du Verbe qui est exposée dans le prologue. Plusieurs faits semblent aussi de prime abord complètement étrangers à la tradition synoptique : le miracle de Cana, le second témoignage de Jean-Baptiste, l'histoire de la Samaritaine, celles du paralytique de Béthesda, de l'aveugle-né, de Lazare, le lavement des pieds dans le dernier repas, les conversations du Sauveur avec Pilate, la présence de sa mère et du disciple bien-aimé au pied de la croix, l'apparition du Christ pour vaincre l'incrédulité de Thomas, sans parler de l'histoire de la femme adultère et du chapitre XXI, qui doivent être considérés à part. On verra, dans le commentaire, que la plupart de ces récits ne sont pas indépendants des Synoptiques autant qu'ils le paraissent. Mais ils ont été conçus pour servir d'illustration à la doctrine contenue dans les discours, et qui est celle de l'évangéliste. Si l'auteur n'a pas emprunté davantage aux anciens Évangiles, c'est qu'il n'y a pas trouvé plus de matériaux convenables pour le but qu'il se proposait. Son cas n'est pas le même que celui des Synoptiques, dont chacun possède aussi des éléments à lui propres, mais qui ne laissent pas de ressembler aux éléments communs et à tout ce que contiennent les autres documents de la Synopse. Chez Jean, même les éléments qui lui sont communs avec les Synoptiques changent de caractère.

Jean néglige la plupart des discours et des récits de la Synopse, parce qu'il n'en a pas besoin ou qu'il n'en pourrait pas tirer parti pour faire valoir sa doctrine. Il omet la généalogie du Sauveur et l'histoire de la conception virginale, parce qu'il importe peu au Verbe incarné d'être fils de David, et que l'incarnation du Verbe remplace avantageusement la naissance par l'opération du Saint-Esprit ; il omet le baptême de Jésus par Jean-Baptiste, parce que le vrai baptême du Christ est l'incarnation du Verbe en Jésus ; il omet la tentation, parce que son Christ n'a pas pu être tenté ; il omet la transfiguration, parce que cette manifestation accidentelle de la gloire de Jésus n'a plus de raison d'être dans un Évangile où toutes les œuvres, toutes les paroles et jusqu'à la passion du Sauveur révèlent sa gloire au monde ; il omet l'institution de l'eucharistie, parce qu'il l'a représentée figurativement dans le récit de la multiplication des pains et dans le discours sur le pain de vie, et que son schéma chronologique, en retirant au dernier repas de Jésus le caractère de festin pascal, ne lui permettait pas de la raconter ; il omet l'agonie de

Gethsémani, parce que son Christ ne pouvait avoir la moindre incertitude sur la volonté du Père, ni éprouver la moindre crainte devant la mort ; il omet l'ascension et il paraît supprimer la Pentecôte, parce qu'il veut montrer le Sauveur dans la plénitude de sa gloire céleste et de son action par l'Esprit sur l'Église, dès le jour même de la résurrection.

Ses omissions ne sont pas absolues ; ce sont plutôt des substitutions. Il y a quelque chose de la tentation dans les suggestions qui sont faites à Jésus par sa mère, aux noces de Cana, par ses frères, quand ceux-ci l'engagent à se manifester en Judée à l'occasion de la fête des Tabernacles [1]. Il y a quelque chose de Gethsémani dans le monologue public du Christ, après la venue des Grecs : « Maintenant mon âme est troublée, et que dirai-je? Père, sauve-moi de cette heure. Mais c'est pour cela que je suis venu à cette heure ; Père, glorifie ton nom [2] ». Il y a quelque chose de la transfiguration dans la réponse du Père, au même endroit [3] : « Je l'ai glorifié, et je le glorifierai encore. » Il y a quelque chose de l'ascension dans la parole de Jésus à Marie de Magdala [4] : « Je monte vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu. » Ces données johanniques sont beaucoup moins des faits traditionnels, analogues aux données synoptiques, qu'une transposition et une interprétation didactique de ces dernières. De même, l'omission des nombreux miracles qui sont racontés dans les premiers Évangiles se justifie, au point de vue johannique, en ce que toutes les catégories de miracles sont représentées par un miracle typique dont la relation est adaptée aux leçons que l'évangéliste en veut tirer : la guérison de l'aveugle-né prouve mieux l'action du Christ-lumière que n'aurait pu le faire celle de l'aveugle de Jéricho ; la résurrection de Lazare figure mieux l'action du Christ-vie que n'aurait pu le faire celle de la fille de Jaïr ou celle du jeune homme de Naïn. Les guérisons de possédés, si nombreuses dans les Synoptiques, ne sont pas représentées dans un miracle particulier qui les résumerait toutes, soit que ce genre de prodiges ait paru trop vulgaire et peu propre à relever la dignité du Christ, soit qu'il ait répugné à l'évangéliste de montrer le Sauveur en rapport direct avec les démons et leurs suppôts. Mais la lutte du Christ avec le démon, incarné dans le monde et dans le judaïsme incrédules, lutte qui aboutit au triomphe complet et définitif de Jésus sur la puissance des ténèbres, compense largement cette lacune. Le nombre des miracles étant réduit à ce qui est nécessaire pour l'illustration de la doctrine, l'auteur gagne ainsi la place

1. II, 3-4 ; VII, 2-4.
2. XII, 27-28.
3. XII, 28.
4. XX, 17.

dont il a besoin pour le développement des discours où cette doctrine est formellement exposée.

Si l'on fait abstraction des équivalences et des substitutions, les éléments communs à Jean et aux Synoptiques se réduisent à quelques paroles du Sauveur [1] et à quelques récits, qui, en entrant dans le quatrième Évangile, ont été, pour ainsi dire pénétrés de son atmosphère et qui ont acquis une signification nouvelle. Ainsi la parole sur le temple que Jésus se charge de rebâtir en trois jours [2] est rapportée dans un autre contexte et prise dans un autre sens que chez Matthieu et chez Marc. Il en est de même pour la parole sur le prophète qui n'est pas honoré dans son pays [3], pour la comparaison du maître et du disciple [4]. Parfois une allusion incontestable à une parole du Christ synoptique s'accuse dans l'expression d'une pensée toute différente, comme dans l'endroit où Jésus dit au grand prêtre qu'il a toujours parlé en public, et jamais en secret [5]. La matière est commune dans les récits concernant le témoignage de Jean-Baptiste [6], l'expulsion des vendeurs du temple [7], la guérison du fils de l'officier de Capharnaüm [8], la multiplication des pains et le miracle de Jésus marchant sur les eaux [9], l'onction du Christ par la femme de Béthanie [10], l'entrée à Jérusalem [11], les principaux traits de la passion et de la résurrection [12]. Mais que de différences dans les détails et dans la manière d'entendre les faits, soit que ces différences ne fassent que modifier l'aspect de la narration synoptique, soit qu'elles en contredisent la teneur! Jean-Baptiste prêche le Christ éternel ; l'expulsion des vendeurs inaugure le ministère du Christ au lieu de se trouver à la fin;

1. Voici la liste des paroles qui se retrouvent dans les Synoptiques : II, 19 (Matth. XXVI, 61 ; Marc, XIV, 58); IV, 44 (Matth. XIII, 57 ; Marc, VI, 4 ; Luc, IV, 24) ; V, 8 (Matth. IX, 6 ; Marc, II, 11 ; Luc, V, 24) ; XII, 25 (Matth. X, 39 ; Luc, XVII, 33) ; XIII, 16, et XV, 20 (Matth. X, 24), 20 (Matth. X, 40) ; XIV, 31 (Matth. XXVI, 46 ; Marc, XIV, 42) ; XVI, 32 (Matth. XXVI, 31 ; Marc, XIV, 27) ; XVIII, 11, 37, 39, dans le récit de la passion.

2. II, 19.

3. IV, 44.

4. XIII, 16.

5. XVIII, 20 ; cf. Matth. X, 27.

6. I, 19-34 ; cf. Matth. III ; Marc, I, 1-11 ; Luc, III, 1-22.

7. II, 13-22 ; cf. Matth. XXI, 12-13 ; Marc, XI, 15-18 ; Luc, XIX, 45-46.

8. IV, 46-54. Sur l'identification de l'officier royal avec le centurion des Synoptiques, voir le commentaire. Cf. Matth. VIII, 5-13 ; Luc, VII, 2-10.

9. VI, 1-21 ; cf. Matth. XIV, 13-33, XV, 29-39 ; Marc, VI, 30-52, VIII, 1-10 ; Luc, IX, 10-17.

10. XII, 1-8 ; cf. Matth. XXVI, 6-13 ; Marc, XIV, 3-9 ; Luc, VII, 36-50.

11. XII, 12-16 ; cf. Matth. XXI, 1-11 ; Marc, XI, 1-10 ; Luc, XIX, 29-40.

12. XVIII-XX.

loin de louer la foi de l'officier de Capharnaüm, Jésus le blâme de solliciter un miracle; la multiplication des pains et la marche sur les eaux, dégagées de leur cadre synoptique, deviennent des symboles de l'action permanente du Christ spirituel dans l'Église; le jour de l'onction est changé, et, sans parler des données chronologiques de la passion, il est impossible d'énumérer ici toutes les particularités qui donnent à l'arrestation de Jésus, à son interrogatoire par le grand prêtre, à son procès devant Pilate, aux circonstances du crucifiement, aux paroles du Sauveur en croix, à sa mort et à sa sépulture, à sa rencontre avec Marie de Magdala et à ses apparitions aux disciples, une physionomie tout autre que celle des récits parallèles dans les Synoptiques. Et ce qui caractérise la forme johannique de ces descriptions, on le constatera dans le commentaire, ce n'est pas la précision historique, qui n'est qu'une apparence, mais la préoccupation constante de signifier la gloire du Christ dans les traits de sa vie, de sa mort et de sa résurrection.

La dépendance du quatrième Évangile à l'égard des Synoptiques ne s'accuse pas seulement dans les endroits parallèles, où l'on constate, la plupart du temps, avec évidence, que la relation synoptique est primitive et que les divergences de la relation johannique résultent d'une adaptation voulue à la doctrine et au symbolisme de l'auteur; mais elle apparaît, lorsqu'on veut bien y faire attention, d'un bout à l'autre de l'Évangile. Tous les artifices de la composition ne peuvent être marqués en détail que dans le commentaire. On y verra que les noces de Cana dépendent des paroles synoptiques sur le baptême d'eau et sur le vin nouveau de l'Évangile; le second témoignage de Jean-Baptiste, de la démarche faite par les disciples du Précurseur pour s'informer si Jésus est le Messie; l'histoire de la Samaritaine, de ce qu'on lit au sujet des Samaritains dans Luc et dans les Actes; le paralytique de Béthesda, du paralytique de Capharnaüm; l'aveugle-né, de l'aveugle de Bethsaïde et de l'aveugle de Jéricho; Lazare, de la parabole du riche, de la résurrection de la fille de Jaïr et de celle du jeune homme de Naïn; le lavement des pieds et le discours après la cène, de l'institution eucharistique; les récits de la passion et de la résurrection, des derniers chapitres des Synoptiques et du commencement des Actes. Le plan même, qui semble si différent, est calqué, d'une certaine manière, sur celui des premiers Évangiles : l'expulsion des vendeurs, premier acte de Jésus dans l'unique séjour qu'il fait à Jérusalem pour terminer son ministère, devient le premier acte du Christ johannique inaugurant son ministère dans la capitale du judaïsme; l'institution de l'eucharistie et la dénonciation du traître Judas, rattachées dans les Synoptiques à l'unique et dernière pâque, sont comme anticipées par Jean, mais toujours reliées à une pâque; le chapitre VI, où se rencontrent ces anticipations, résume encore dans un tableau raccourci, où

sont signalés en même temps l'insuccès de la prédication galiléenne et la confession de Pierre, les traits principaux du ministère galiléen dans les Synoptiques. Pour quiconque a étudié ces rapports et les apprécie à leur juste valeur, il est incontestable que le quatrième Évangile, dans la majeure partie, sinon dans la totalité de son contenu, se fonde uniquement sur les Évangiles antérieurs, dont les données sont élaborées en vue d'une doctrine, dans un intérêt théologique et apologétique, non sur une tradition particulière où l'on devrait reconnaître les souvenirs personnels d'un compagnon de Jésus.

Ce qui a fait illusion à cet égard, et ce qui entretient encore chez des critiques, d'ailleurs très perspicaces, l'idée d'une tradition particulière, c'est la précision de certaines indications, surtout chronologiques, qui, ne s'accordant pas avec les premiers Évangiles, n'ont pu, à ce qu'il semble, en être extraites, ni être inventées par l'évangéliste. On a d'abord, le cadre chronologique du ministère de Jésus. Dans les Synoptiques, Jésus prêche surtout en Galilée et ne va dans la capitale de la Judée que pour y mourir; la manière dont les faits sont groupés suggère naturellement l'idée que la prédication galiléenne a duré quelques mois, et la prédication hiérosolymitaine quelques jours seulement; l'indication chronologique de Luc [1] : « l'an quinzième de Tibère », bien qu'elle paraisse viser directement la prédication de Jean-Baptiste, n'a de signification que si elle se rapporte à la carrière messianique de Jésus, envisagée dans son ensemble et surtout dans sa conclusion. Dans le quatrième Évangile, au contraire, la prédication galiléenne est limitée à quelques épisodes, et la prédication hiérosolymitaine, toujours au premier plan, même dès le début, se renouvelle par intervalles au cours de trois années. La tradition manuscrite oblige à admettre pour le moins trois pâques [2], et plus probablement quatre [3], le ministère du Sauveur ayant duré deux ou plutôt trois ans et demi. Il semble évident que, dans les premiers siècles, il y eut une tendance à ramener le cadre johannique aux proportions de la Synopse, et c'est ce qui explique pourquoi, longtemps après que le quatrième Évangile eut été reçu dans toute l'Église, beaucoup d'écrivains ecclésiastiques [4] ne cessent pas d'affirmer que Jésus a prêché pendant un an et quelques mois [5]. Cette tendance

1. III, 1.

2. II, 13 ; VI, 4; XI, 55.

3. En ajoutant V, 1, où la « fête des Juifs » ne peut guère être que la pâque.

4. Clément d'Alexandrie, Origène (*De princ.* IV, 5), les Homélies clémentines, le Diatessaron, etc.

5. Il est probable que les autorités mentionnées dans la note précédente entendaient V, 1, d'une fête quelconque et ne lisaient pas VI, 4, dans leurs exemplaires.

paraît avoir laissé des traces dans la mention équivoque de la seconde pâque [1]. Mais il n'est pas possible d'admettre que le texte primitif n'aurait mentionné que deux pâques ; si les aloges eux-mêmes [2] n'en ont pas trouvé un plus grand nombre, c'est qu'ils ont eu entre les mains des exemplaires corrigés pour prévenir le reproche de contradiction avec les Synoptiques. Comme la contradiction n'était pas évidente, et que le sens de la tradition historique allait s'affaiblissant, les corrections n'ont pas prévalu contre la rédaction authentique.

Pour défendre le cadre johannique, on tire argument de ce que certains passages des Synoptiques, et spécialement de Luc, donneraient à supposer que la prédication du Christ a duré plus d'un an, et que le Sauveur a fait pendant ce temps plusieurs voyages à Jérusalem. On cite d'abord l'histoire des épis cueillis par les disciples [3], et l'on observe que cet incident du ministère galiléen ne peut se placer qu'aux environs d'une pâque antérieure à celle de la passion. L'incident n'est pas localisé ; il appartient à une série d'anecdotes relatives au sabbat, et l'on pourrait se demander s'il est à sa place chronologique. En admettant qu'il y soit, il prouverait seulement que Jésus prêchait en Galilée, au temps de la moisson, dans l'année qui précéda celle de sa mort [4]. On a aussi allégué parfois un passage de Luc [5], où on lit, dans certains manuscrits très autorisés [6], que Jésus « prêchait dans les synagogues de Judée » ; mais, outre que la leçon de ces manuscrits n'est pas certaine [7], on est obligé d'admettre que Luc emploie le mot « Judée » dans un sens large, et que ce passage se rapporte, en toute hypothèse, à la prédication galiléenne [8]. De même, bien que Luc s'y reprenne, pour ainsi dire, à plusieurs fois, en racontant le voyage du Sauveur à Jérusalem [9], il n'en conçoit pas moins ce voyage comme unique ; la masse des faits qu'il y accumule, et qui semblerait donner une impression contraire, résulte simplement de ce qu'il a logé en cet endroit la plupart des matériaux qu'il avait trouvés en

1. v, 1, *supr. cit.* Voir le commentaire de ce passage.
2. Épiphane, *Haer.* 51, 22 ; *supr.* p. 19, n. 2.
3. Marc, II, 23-28 ; Matth. XII, 1-8 ; Luc, VI, 1-5.
4. On obtient encore un autre printemps avec le gazon de la première multiplication des pains (C. H. Turner, *Dictionary of the Bible*, I, 406 *a*, 410 *a*), d'après Marc, VI, 39 (cf. Matth. XIV, 19). Mais l'incident des épis pourrait très bien se rapporter à la même saison que le miracle et avoir été raconté auparavant pour des raisons didactiques.
5. Luc, IV. 44 (cf. Marc, I, 39, d'où est prise la notice de Luc).
6. Mss. ℵBCL etc., vers. syriaque du Sinaï.
7. Les mss. A D etc. lisent « Galilée » au lieu de « Judée ».
8. Turner, *art. cit.* 407 *a*. Cf. Luc, I, 5 ; VII, 17 ; XXIII, 5 ; Act. X, 37.
9. Luc, IX, 51 ; XIII, 22 ; XVII, 11 ; XVIII, 31 ; XIX, 11.

dehors de Marc. Il ne laisse aucunement entendre que les deux sœurs Marthe et Marie aient habité près de Jérusalem [1]. On dit que Jésus n'aurait pu avoir d'amis à Jérusalem et à Béthanie s'il n'y était venu plusieurs fois. Mais les Synoptiques ne connaissent, en fait d'amis, que Simon le lépreux et Joseph d'Arimathie; rien n'empêche que Jésus, précédé à Jérusalem par sa réputation de prophète, ait gagné leurs sympathies durant le peu de temps qu'il prêcha dans la ville sainte; il avait pu, d'ailleurs, connaître Simon avant d'entrer dans l'exercice de son ministère, quand il était venu à Jérusalem en simple pèlerin. Reste la parole bien connue [2] : « Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu! » Les enfants de Jérusalem ne sont pas nécessairement les habitants de la ville [3], et Luc ne l'entend pas ainsi, puisqu'il fait tenir ce discours par le Christ en Galilée. Matthieu l'a placé au terme de la prédication hiérosolymitaine, en comprenant dans son application la prédication des apôtres avec celle du Sauveur. Luc semble avoir partagé en deux morceaux un texte que Matthieu a gardé indivis; mais il a retenu pour la première partie [4] une formule d'introduction qui contient peut-être la clef de tout le passage : « C'est pourquoi la Sagesse de Dieu a dit. » Dans Matthieu comme dans Luc, les paroles en question se dégagent du contexte et présentent une physionomie particulière entre toutes les sentences évangéliques. Rien de plus facile à expliquer, s'il s'agit d'une citation prise dans un apocryphe qui ne nous est point parvenu. Dieu, ou sa Sagesse, interpellait Jérusalem dans le style des prophètes, lui reprochant ses infidélités et la renvoyant au

1. Voir Luc, x, 38-42.

2. Matth. xxiii, 37; Luc, xiii, 34.

3. Holtzmann, 448, allègue Gal. iv, 25. Zahn, *Einleitung*, II, 445, conteste ce rapprochement, en observant que Jérusalem, dans le contexte de Luc, est opposée au reste du pays, et que, dans les deux Évangiles, elle est identifiée à sa population; il objecte aussi l'usage de l'Ancien Testament. Le passage, il est vrai, ne peut pas s'entendre naturellement des efforts tentés par Jésus pour la conversion des Galiléens, qui seraient censés enfants de Jérusalem en tant que Juifs. C'est bien ainsi pourtant que Luc paraît l'avoir compris. Toutes les objections tombent s'il s'agit, pour Luc et pour Matthieu, d'une citation empruntée, et qui est moins bien amenée dans le troisième Évangile que dans le premier. Ni dans l'un ni dans l'autre, Jérusalem n'est le symbole du judaïsme, et, de ce chef, le rapprochement avec Gal. iv, 25, est contestable; mais elle est conçue néanmoins comme la métropole juive, dont tous les Juifs sont en quelque façon citoyens, et, par ce côté, le rapprochement a sa raison d'être.

4. Luc, xi, 49-51.

grand jugement, à l'avènement messianique; ou Jésus a cité le livre, ou les collecteurs de sentences ont trouvé que ce passage convenait parfaitement à la façon dont les Juifs avaient traité le Christ et les apôtres après lui; ils l'ont recueilli d'abord, en forme de citation, parmi les discours du Sauveur; comme on ne tarda pas à identifier la Sagesse de Dieu au Christ lui-même [1], on laissa tomber la formule de citation, comme il est arrivé dans Matthieu, et les paroles qu'on avait attribuées au Christ préexistant se trouvèrent placées dans la bouche du Christ historique [2]. Ainsi les Synoptiques ne fournissent aucune base à la chronologie du quatrième Évangile.

Les indications de cette chronologie sont visiblement subordonnées au but didactique et polémique du livre. L'auteur ne se soucie pas de donner un aperçu complet du ministère de Jésus, comme un historien aurait pu se proposer de le faire. S'il avait eu cette intention, il n'aurait pas rejeté au second plan le ministère galiléen, et il aurait dû décrire autrement le ministère hiérosolymitain. Il a voulu, tout le monde en convient, montrer Jésus sur le théâtre que les prophéties assignaient à l'activité du Messie; il a voulu prouver que la manifestation évangélique n'avait pas eu lieu, pour la plus grande partie, dans un coin obscur de la Palestine, mais dans la capitale du judaïsme, devant ses chefs, et que les plus grands miracles du Christ s'étaient accomplis dans la ville sainte. Cette perspective n'est pas la photographie de l'histoire; elle n'en est que l'interprétation, l'amplification apologétique d'un fait réel, à savoir, que la prédication du Christ et l'œuvre du salut ont eu leur couronnement à Jérusalem. Pris à la rigueur, le point de vue johannique serait en contradiction absolue avec celui des premiers Évangiles: on devrait choisir entre les deux, et la précision apparente de Jean ne serait pas une raison de le préférer aux Synoptiques, étant donné qu'on n'a pas seulement à se prononcer entre deux systèmes chronologiques, mais entre deux enseignements et deux représentations du Christ et de son œuvre. Tout porte à croire que la représentation la plus fidèle des discours et de la physionomie historique du Sauveur est aussi la plus rapprochée de la vérité chronologique. Il est d'ailleurs inconcevable que Jésus ait pu, à plusieurs reprises et durant plusieurs années, prêcher à Jérusalem en se déclarant Messie, sans être arrêté [3]. L'évangéliste lui-même l'a si bien

1. Cf. Col. I, 15-16; Hébr. I, 1-3.

2. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums* (1898), 19.

3. On dit que l'impression produite par Jésus sur ses amis et sur ses ennemis exige plus de temps que n'en marquent les premiers Évangiles; que Socrate, Bouddha, Mahomet, les prophètes ont enseigné longtemps; que Moïse, David, Salomon ont eu une longue carrière (H. R. Reynolds, *Dictionary of the Bible*, II.

compris qu'il suppose une sorte de miracle permanent pour empêcher les Juifs de mettre la main sur le Christ. Toutes réserves faites sur la question du miracle, une telle façon de présenter les choses n'est pas conforme à la réalité.

Les énormes lacunes que présente le cadre johannique tendent aussi à démontrer que ce cadre n'est pas réel. Il ne faut pas dire qu'on peut les combler avec la matière contenue dans les Synoptiques; car il est trop évident qu'elles n'ont pas été ménagées pour cela. Mais l'auteur, voulant en même temps faire valoir la prédication de Jésus dans la métropole des Juifs et présenter sous le couvert de cette prédication sa propre doctrine, ou, si l'on veut, son interprétation spirituelle de l'Évangile, n'avait d'autre ressource que de multiplier les voyages du Christ à Jérusalem. Les pèlerinages pour les fêtes juives lui en fournissaient l'occasion naturelle, d'autant plus avantageuse que le Sauveur, en ces circonstances, n'était pas censé parler seulement aux habitants du lieu, mais aux Juifs que les grandes solennités y amenaient de toute la Palestine, l'on peut dire de toutes les parties du monde. Les vides de la narration sont dissimulés par les discours; l'évangéliste même ne paraît pas en avoir conscience, tout absorbé qu'il est par la préoccupation de son enseignement. Il lui a suffi de conduire Jésus à Jérusalem pour les deux premières pâques, de rattacher la multiplication des pains à la troisième, de ramener Jésus dans la capitale à l'occasion de la fête des Tabernacles, puis de la Dédicace, pour épuiser son thème doctrinal et satisfaire aux besoins de son argumentation contre le judaïsme. La dernière année comprend trois voyages et trois séjours, tandis que la période antérieure, qui embrasse plus de deux ans, n'a que deux voyages et deux séjours; c'est qu'il convenait de placer les instructions les plus importantes dans les derniers mois et les derniers jours du Sauveur.

On objectera peut-être que l'évangéliste aurait pu se dispenser d'élargir le cadre synoptique, puisqu'il n'avait pas de quoi le remplir en l'élargissant. Mais une autre considération, toujours liée au but didactique et apologétique du livre, est intervenue pour fixer la durée du ministère. Dans la pensée de l'auteur, le schéma chronologique doit couvrir une période de trois ans et quelques mois : c'est une demi-semaine d'années, le chiffre messianique par excellence, qui joue un si grand rôle dans la

711 *a*). A ce compte, il n'y a qu'à reprendre la thèse d'Irénée (*supr.* p. 13, n. 1) et à soutenir que Jésus était vieux quand il mourut. La mission du Christ était tout autre que celle de Moïse, David et Salomon ; quant à Socrate et aux autres personnages cités, ils n'avaient pas en face d'eux une autorité religieuse aussi puissante et aussi jalouse que celle du sanhédrin, ni un pouvoir politique aussi absolu et ombrageux que la domination romaine.

prophétie de Daniel [1] et dans l'Apocalypse [2]. Si l'évangéliste n'insiste pas sur la valeur du chiffre et le laisse plutôt deviner, c'est qu'il évite de contredire ouvertement les Synoptiques, même dans les cas où il paraît s'en écarter le plus ; c'est aussi parce que son livre paraît avoir été destiné d'abord à un petit cercle d'initiés qui comprenaient les choses à demi mot. Son attitude à l'égard des premiers Évangiles ne s'expliquerait pas du tout, s'il avait l'intention de les corriger par le moyen d'indications historiques plus sûres ; au lieu d'atténuer les renseignements qu'il apporte, il devrait leur donner du relief. L'on comprend, au contraire, aisément pourquoi il semble n'aller pas jusqu'au bout de ses propres données, si ces données sont des symboles créés par lui et n'ont aucun caractère de tradition historique.

L'hypothèse qui est ici proposée se trouve confirmée par ce que le quatrième Évangile laisse entendre, au sujet de l'âge du Christ, dans les passages où il est dit que le temple, qui avait été quarante-six ans en construction, était la figure de son corps [3], et que Jésus n'avait pas encore cinquante ans dans l'année qui précéda sa passion [4]. Ces indications sont à demi voilées, comme celles qui concernent la durée du ministère, et pour la même raison. Elles se rattachent au même schéma symbolique, où la vie du Christ est censée correspondre au nombre parfait de sept semaines d'années, une demi-semaine étant réservée à la fin pour la manifestation du Christ et sa lutte contre la puissance des ténèbres, qui aboutit à son triomphe définitif. Il n'est donc pas nécessaire de supposer à cette chronologie un fondement traditionnel ; elle n'a pas plus de consistance que les généalogies davidiques du Sauveur, dans Matthieu et dans Luc, et elle signifie la même chose, c'est-à-dire que Jésus est le Christ.

Ce point, une fois établi, crée déjà une forte présomption contre la date assignée par Jean à la mort du Sauveur. Dans les premiers Évangiles, le dernier repas du Christ est celui de la pâque, et Jésus meurt le vendredi 15 nisan, premier jour de la semaine pascale. Dans Jean, le dernier repas semble être un repas ordinaire, et Jésus meurt le

1. Dan. xii, 7, 11.

2. Ap. xii, 6, 14 ; cf. xi, 2-3, 9, 11 ; xiii, 5.

3. ii, 20-21. On rapporte généralement les quarante-six ans aux constructions d'Hérode; mais une pareille allusion, de la part de l'évangéliste, est très invraisemblable. Pour l'explication de ce passage, voir le commentaire.

4. viii, 57. Il semble que l'évangéliste ait conçu l'âge du Christ comme étant (figurativement) de sept semaines d'années (d'après Dan. ix, 25 ?) ; à la première pâque Jésus avait quarante-six ans (ce que signifierait ii, 31) ; la cinquantième année, l'année jubilaire, coïnciderait avec la gloire du Sauveur ressuscité. Cf. *supr.* p. 13, n. 1.

14 nisan, la veille de la pâque, peu d'heures avant que les Juifs mangent l'agneau. Les essais de conciliation, pour ramener les Synoptiques à la date johannique, ou Jean à la date synoptique, échouent devant la claire simplicité des textes [1]. Il faut choisir entre les deux. Si Jean n'affiche pas la contradiction avec les Synoptiques, c'est pour le motif qui a déjà été indiqué, à savoir, qu'il ne s'agit pas pour lui de rectification historique mais d'interprétation symbolique. Les objections que l'on a coutume de produire contre la date du 15 nisan ne confirment pas la date du 14, mais tendraient plutôt à favoriser l'hypothèse des critiques les plus hardis, qui contestent à la fois la date du 14 et celle du 15, et qui mettent la passion un vendredi quelconque, dans les jours qui ont précédé ou suivi la semaine pascale.

On dit [2], par exemple, que le sanhédrin, d'après les Synoptiques eux-mêmes, n'avait pas l'intention de faire arrêter Jésus pendant la pâque [3]; qu'il était défendu de porter des armes pendant la fête, et qu'on en voit non seulement aux mains des satellites du sanhédrin mais encore aux mains des disciples [4] ; que le sanhédrin n'aurait pas pu siéger le premier jour de la pâque ; que Simon le Cyrénéen revenait de la campagne [5], c'est-à-dire de son travail, d'où il suit que le vendredi de la passion n'était pas un jour de fête; qu'un tel jour n'aurait pas pu être appelé simplement « préparation [6] », et que si le vendredi de la passion n'avait pas été un jour ordinaire, Joseph d'Arimathie n'aurait pu

1. On peut voir dans Zahn, II, 523, la critique des plus récentes hypothèses pour écarter la date synoptique : l'hypothèse de Chwolson (*Das letzte Passamahl Christi*, 1892), qui conteste gratuitement que le 14 nisan ait été le premier jour des Azymes, et qui suppose non moins gratuitement que Jésus et les pharisiens auraient mangé la pâque le 13, tandis que les sadducéens la mangeaient le 14 ; et celle de Lichtenstein (*Schr. d. Instit. Jud. zu Leipzig nr.* 43, p. 24-29), qui admet la même variété d'observance entre Jésus et les sadducéens, en l'expliquant autrement. Zahn lui-même (p. 523-526) s'efforce de prouver que Jean dit la même chose que les Synoptiques. Voir le commentaire de Jean, xiii, 1 ; xviii, 28 ; xix, 31.

2. Cf. Sanday, *Dictionary of the Bible*, II, 633 *b*.

3. Marc, xiv, 1-2 ; Matth. xxvi, 3-5. La raison alléguée, la crainte d'un mouvement populaire, prouve simplement que le sanhédrin ne songeait pas à arrêter Jésus pendant la fête. C'est seulement après, au départ des pèlerins, que le trouble était moins à redouter. Le cas d'Hérode Agrippa, prince juif, remettant l'exécution de Pierre après la semaine pascale (Act. xii, 3-4), n'est pas le même que celui des prêtres livrant Jésus à Pilate pour être jugé par l'autorité romaine et mis à mort par les soldats romains.

4. Luc, xxii, 38, 50-51 ; Marc, xiv, 47 ; Matth. xxvi, 51.

5. Marc, xv, 21 ; Luc, xxiii, 26.

6. Marc, xv, 42. ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον. Luc, xxiii, 54.

acheter le linceul [1], ni les femmes préparer les parfums [2] mentionnés dans les récits évangéliques. A quoi il est aisé de répondre que le dessein du sanhédrin a été modifié par l'intervention imprévue de Judas, et que, si les autorités juives ne voulaient arrêter Jésus qu'après la fête, ce projet ne s'accorde pas mieux avec Jean, qui met l'arrestation le 13 nisan ; que la défense de porter des armes peut bien n'avoir pas été rigoureusement observée par les gens de police, surtout dans les cas d'opération judiciaire, comme celui dont il s'agit, ni même par les disciples ; qu'il ne semble pas y avoir eu de jugement en forme ailleurs que devant Pilate ; que la finale de Marc dit aussi des disciples d'Emmaüs qu'ils allaient « à la campagne [3] », bien qu'ils ne se rendissent pas à leur travail ; que le mot « préparation » ne signifie pas autre chose, dans Marc et dans Luc, que notre mot « vendredi », et que les évangélistes parlent de ce vendredi par rapport au sabbat ; qu'il ne faut pas trop insister sur l'acquisition du linceul, qui est indiquée seulement dans Marc, ni sur la préparation des aromates le vendredi soir, qui est signalée seulement par Luc, d'autant qu'il ne s'agit pas de travaux ordinaires, mais de soins requis par l'usage pour la sépulture d'un mort [4].

Quand même ces répliques laisseraient subsister une partie des difficultés, la date johannique n'en aurait pas moins chance d'être artificielle et figurative. Outre que la tradition synoptique se fonde sur le témoignage des apôtres et des premiers disciples, qu'elle est appuyée par saint Paul [5], qu'on rend la cène eucharistique beaucoup moins intelligible en la privant de toute connexion avec la pâque, et qu'on ne voit pas pourquoi le témoignage du quatrième Évangile devrait l'emporter sur celui de la tradition apostolique primitive, il est à présumer que la coïncidence de la mort du Christ avec l'immolation de l'agneau pascal fait partie du système d'adaptations symboliques qui domine le récit johannique de la passion. Non seulement l'indication synoptique du jour a été modifiée dans ce sens, mais aussi celle de l'heure. Sur ce point encore, Jean ne contredit les Synoptiques qu'avec une certaine discrétion : il retarde le crucifiement après midi et ne dit pas à quelle heure le

1. Marc, xv, 46. Matthieu et Luc ne parlent pas d'achat.

2. Luc, xxiii, 56. Marc fait acheter les parfums après le sabbat, et Matthieu n'en dit rien.

3. Marc, xvi, 12.

4. Il est invraisemblable que Marc et le rédacteur du premier Évangile aient pu se tromper en matière de coutumes juives. Cf. Holtzmann, *Einleitung*, 448.

5. I Cor. xi, 23-25, contient un récit de la cène tout à fait parallèle à celui des Synoptiques. Il serait puéril de soutenir que Paul n'aurait pas désigné la nuit pascale par ces mots : « la nuit où (le Seigneur Jésus) fut livré. » Sa description de la cène eucharistique est conforme au rituel de la pâque.

Christ est mort, mais il laisse clairement entendre que le dernier soupir de Jésus, l'application du *crurifragium* aux deux autres suppliciés, le coup de lance du soldat se placent à la chute du jour, c'est-à-dire à l'heure prescrite dans l'Exode pour l'immolation de l'agneau [1]. Que l'évangéliste ait entendu prendre position dans la question pascale et combattre l'observance qui est restée celle des quartodécimans, comme plusieurs critiques l'ont soutenu, après Baur, c'est un point douteux et, en tout cas, secondaire; on peut dire seulement que le schéma johannique est conçu indépendamment de l'observance quartodécimane, et que l'esprit de son auteur y est aussi contraire que possible ; mais l'intérêt principal de la combinaison est dans le rapport typologique de la passion avec le rituel pascal, et du Sauveur crucifié avec l'agneau immolé. La date de l'onction, que Jean [2] met six jours avant la pâque, tandis que les Synoptiques la mettent seulement deux jours avant [3], est une anticipation comme il s'en trouve beaucoup d'autres dans le quatrième Évangile ; celle-ci aboutit à placer l'onction, où est figurée la sépulture du Christ, le samedi d'avant celui que Jésus a passé dans le tombeau, soit sept jours, une semaine, un nombre parfait, avant l'événement figuré.

Pour être moins apparente, la différence n'est pas moindre entre les Synoptiques et Jean pour la façon d'entendre et de présenter le développement de la carrière messianique de Jésus. On discerne aisément, au fond des premiers Évangiles, un fait dont les évangélistes eux-mêmes ne semblent pas se rendre exactement compte, mais qui s'est imposé en quelque façon à la tradition qu'ils interprètent : c'est à savoir que Jésus ne s'est pas d'abord avoué Messie, même devant ses disciples ; que cet aveu se place chronologiquement après l'insuccès de la prédication galiléenne [4], et qu'il ne devient pas public avant les derniers jours du Sauveur [5], lorsqu'il entre dans la ville sainte, pour la tentative suprême où il devait trouver la mort. Il ne s'ensuit pas que Jésus n'ait pas eu conscience de sa vocation messianique avant la confession de Pierre, mais il est évident que la forme spéciale de son rôle s'est précisée pour lui-même en ce temps-là ; que l'idée du royaume était auparavant dominante dans son esprit ; que ses disciples s'étaient d'abord attachés à lui comme à un docteur inspiré, à un prophète, sans avoir l'idée ni surtout la conviction nette qu'il était le Messie ; que Jean-Baptiste a été amené par la renommée de Jésus à se demander ce que quelques-uns pressentaient, ce que nul

1. Ex. XII, 6. Pour plus de détails, voir le commentaire de JEAN, XIX, 14, 31.
2. XII, 1.
3. MARC, XIV, 1, 3 ; MATTH. XXVI, 2, 6.
4. MARC, VIII, 27-30 ; MATTH. XVI, 13-20 ; LUC, IX, 18-21.
5. MARC, XI, 9-10 ; MATTH. XXI, 9 ; LUC, XIX, 38.

ne savait encore, c'est-à-dire si Jésus ne serait pas le Christ [1] ; que le Sauveur ne s'est dit Messie et n'a parlé de se rendre à Jérusalem qu'après l'expérience de son ministère en Galilée ; dès lors il fait de sa mission personnelle l'objet des instructions qu'il donne à ses disciples, jusqu'à ce qu'il aille, selon la loi de sa vocation, se proposer dans Jérusalem au peuple juif comme l'envoyé de Dieu.

Il en va tout autrement dans le quatrième Évangile. Outre que l'idée même du Messie est considérablement modifiée, Jésus s'annonce, dès le début, comme le Christ promis ; dès avant qu'il paraisse, Jean-Baptiste lui rend témoignage, alléguant sa préexistence éternelle [2] ; puis, quand Jésus est venu, le Précurseur le salue Fils de Dieu et prédit sa passion [3] ; reconnu immédiatement comme Messie par les disciples qu'il recrute auprès de Jean [4], Jésus ne tarde pas à paraître à Jérusalem, où il manifeste à la fois ses prétentions et sa puissance par la purification du temple ; il se définit lui-même, et Jean-Baptiste le définit comme celui qui vient d'en haut [5] ; cette assertion, qui n'est pas autre chose que la doctrine théologique du Verbe incarné, se répète dans tout le livre, et les variantes qu'elle peut offrir ne marquent pas un progrès de la pensée du Christ ni une évolution de son enseignement, mais les différents aspects de l'incarnation et ses conséquences pour la glorification du Sauveur lui-même, au terme de sa carrière terrestre ; il semble que l'auteur ait voulu indiquer un certain progrès dans la foi des disciples [6] ; mais ce progrès, qui part de Jésus reconnu Christ par André, pour aboutir au Christ-Dieu dans la confession de Thomas, ne correspond pas à un développement de la doctrine qui est placée dans la bouche du Sauveur ; il ne correspond pas non plus à la réalité de l'histoire en ce qui concerne les apôtres ; la proclamation de la divinité du Christ est une formule johannique, qui fait pendant à la déclaration du prologue touchant le Verbe qui était Dieu [7].

Il est incontestable que l'esquisse de la carrière du Sauveur, dans les Synoptiques, offre des conditions de vraisemblance et des garanties de certitude qu'elle n'a pas dans le quatrième Évangile. Dans les Synoptiques, il y a le mouvement réel et vivant d'une activité enseignante ; dans le quatrième Évangile, il n'y a que l'explication d'une thèse. Et cette conclusion est de toute évidence lorsqu'on regarde de

1. Matth. xi, 2-6 ; Luc, vii, 18-23.
2. i, 30.
3. i, 34, 29, 36.
4. i, 41, 45, 49.
5. iii, 13, 31.
6. Cf. i, 41, 45, 49 ; vi, 69 ; xvi, 30 ; xx, 28.
7. Cf. Holtzmann, 431.

plus près l'arrangement des faits. Certes, les récits des Synoptiques ne sont pas une histoire où les événements soient rapportés à leurs causes plus ou moins éloignées, et reliés entre eux par des considérations générales qui résulteraient d'une observation attentive de leur enchaînement ; ils ont le caractère de souvenirs anecdotiques, pieusement gardés, mais à la façon d'une tradition populaire à laquelle on peut dire que la philosophie de l'histoire est aussi étrangère que le souci de la parfaite exactitude dans la relation des enseignements et des faits. Comme cette tradition populaire n'est pas encore éloignée de sa source, on y sent encore l'impression de la réalité, de ce qu'a été sur la terre de Palestine l'Évangile du Christ.

Selon les Synoptiques, Jésus de Nazareth, ayant pris conscience de sa mission providentielle, commence à prêcher dans son milieu galiléen ; la simplicité originale de son enseignement attire d'abord les foules ; le prestige de sa haute moralité, c'est-à-dire de sa grande piété envers Dieu qui l'envoie, et de sa profonde commisération pour le peuple qui souffre, s'impose aux simples gens auxquels il s'adresse d'abord ; les miracles se produisent et se multiplient presque malgré lui ; puis les représentants officiels de la religion commencent à s'inquiéter de cette popularité ; les pharisiens critiquent l'attitude du nouveau docteur à l'égard de la Loi, des traditions, des personnes ; le peuple bientôt ne trouve pas son compte à un règne de Dieu qui n'a pas pour premier effet de relever l'indépendance d'Israël ; Jésus lui-même sent qu'il doit porter l'Évangile à Jérusalem ; il se soumet à la loi de sa destinée, vient à la ville sainte pour la pâque, y enseigne pendant quelques jours sous le regard inquiet des sadducéens, sous le regard jaloux des pharisiens ; on le livre comme perturbateur et faux Messie à Pilate ; celui-ci reconnaît que l'accusé n'est pas un agitateur politique ; mais l'espèce d'équivoque créée par le nom de Messie fait qu'il cède à la pression des Juifs ; la conduite de Jésus, celle du sanhédrin, celle de Pilate n'ont pas besoin d'être expliquées, elles s'expliquent d'elles-mêmes par les paroles et les actes qui leur sont attribués.

Chez Jean, le Christ étonne d'abord la Galilée et surtout Jérusalem par des prodiges surprenants, en même temps qu'il les stupéfie par un enseignement que nul ne peut comprendre ; tout le monde croit, et l'instant d'après personne ne croit. La mort de Jésus est projetée dès l'abord par les chefs de la nation ; ce qui les empêche d'agir est un facteur théologique : l'heure n'est pas venue ; un miracle plus étonnant que tous les autres décide le sanhédrin à tenter une dernière fois l'exécution de son dessein ; à ce coup, les ennemis de Jésus réussissent, parce que l'heure est venue, parce qu'il veut bien se laisser prendre, se laisser condamner, se laisser mourir. L'historien est obligé de choisir entre la façon synoptique

de présenter le ministère du Christ à Jérusalem et la façon johannique d'amener la passion, les deux étant incompatibles, même abstraction faite de l'impossibilité où l'on est d'expliquer raisonnablement le silence de la tradition synoptique sur la résurrection de Lazare. Et le critique ne peut pas hésiter un seul instant, la relation johannique étant visiblement une interprétation théologique et transcendante, nullement philosophique au sens moderne du mot, des faits dont la relation synoptique a retenu plus ou moins parfaitement la physionomie originale.

A peine est-il besoin d'ajouter que la figure du Sauveur et sa manière d'être sont aussi différentes dans les Synoptiques et dans le quatrième Évangile que le cadre de son ministère et la façon d'en préparer le dénouement. Le Christ synoptique est un être de chair et d'os, qui traite avec les hommes comme l'un d'entre eux, nonobstant la conscience qu'il a de sa haute mission, ou peut-être à cause de cette conscience ; il parle et agit en homme ; il s'assied à la table du pharisien et à celle du publicain ; il se laisse toucher par la pécheresse ; il converse familièrement avec ses disciples ; il est tenté par le démon, il s'afflige dans le jardin de Gethsémani ; il fait des miracles par pitié, les cachant plutôt qu'il n'en tire parti pour autoriser sa mission ; il est calme et digne devant ses juges, mais il se laisse battre et injurier ; le cri qu'il pousse avant de mourir est un cri de détresse et d'agonie ; si l'on sent partout dans ses discours, dans ses actes, dans ses douleurs, je ne sais quoi de divin qui l'élève au-dessus de l'humanité commune, même la meilleure, il n'en est pas moins vrai que tout ce qu'il fait, tout ce qu'il dit est profondément humain, tout pénétré d'actualité humaine, s'il est permis de s'exprimer ainsi, et, malgré la puissante nouveauté qui est au fond, dans une correspondance étroite et naturelle avec le temps et le milieu où il a vécu ; Jésus vivant traite avec des hommes vivants ; le monde que l'on voit s'agiter autour de lui est un monde réel, les personnages qui s'y dessinent ont le relief de leur existence et de leur caractère individuels ; la vie est partout et avec elle la vérité de la représentation historique.

Le Christ johannique, au contraire, se présente comme un être transcendant, qui n'est pas de la terre, mais du ciel, qui semble ne parler et n'agir que pour satisfaire aux termes de sa définition, pour prouver qu'il est de Dieu, qu'il est un avec Dieu ; de ses rapports communs avec les hommes de son temps, même avec son entourage, on ne dit rien ; les personnes qu'on met en rapport avec lui n'interviennent que pour lui fournir l'occasion de déclarations importantes qui roulent toujours dans le même cercle et tendent plus ou moins à affirmer la divinité de son origine ; s'il converse avec la Samaritaine, c'est pour parler à cette humble femme du culte en esprit et de la religion universelle ; on lui

épargne le contact des lépreux, des possédés et des pécheresses, la familiarité non seulement avec les pharisiens et les publicains, mais encore avec ses propres disciples ; il connaît d'avance les dispositions des hommes et le programme de sa propre vie ; il marche vers le terme providentiel de sa carrière d'un pas qu'on pourrait dire automatique ; il exécute ponctuellement la formule de sa mission, jamais ému, si ce n'est qu'il le veuille, jamais troublé du sort qui l'attend, si ce n'est qu'il lui plaît une fois de se dire inquiet, pour ajouter aussitôt qu'il ne doit pas l'être et qu'il ne l'est pas [1] ; et de même que son enseignement n'a d'autre objet que la dignité de sa personne, sa mission divine, une économie du salut qu'il enferme véritablement en lui, il ne fait de miracle que pour faire valoir ce qu'il enseigne, pour « manifester sa gloire », comme il est dit dès le miracle de Cana [2] ; les miracles ne sont plus des œuvres de sa bonté, mais les arguments de sa toute-puissance et les symboles transparents de son action spirituelle, c'est-à-dire de sa mission telle qu'elle se définit dans son enseignement ; au lieu de prendre des mesures pour en atténuer l'impression sur le public, Jésus semble s'en parer, et, parce que les récits miraculeux ne sont qu'une autre forme de la théologie johannique, il paraît vouloir en faire de grandes allégories en action, qu'il produit devant tout un peuple ; il n'est pas simplement résigné à la mort, il va au-devant d'elle ; les soldats peuvent l'arrêter parce qu'il se remet entre leurs mains ; il n'est pas seulement ferme devant le grand prêtre et devant Pilate, il les domine de toute la hauteur de sa divinité ; des ignominies racontées par les Synoptiques, Jean retient un soufflet contre lequel Jésus proteste avec la majesté d'un Dieu offensé ; on évite de dire que ses deux compagnons de supplice étaient des voleurs ; il est sur la croix comme sur un trône royal, il demande à boire pour accomplir une prophétie ; après quoi, « sachant que tout est accompli [3] », les prophéties anciennes et les volontés du Père, il rend l'esprit.

On peut dire que l'humain a disparu et s'est effacé devant le divin, que la doctrine du Verbe incarné transforme l'Évangile en un théorème théologique qui garde à peine l'apparence de l'histoire ; que la manifestation de gloire dont parle l'évangéliste se détache de la réalité ; que le Christ lui-même n'est pas un être vraiment humain. Ce Christ, sans doute, n'est pas une abstraction métaphysique, et il est vivant dans l'âme de l'évangéliste, dans la foi de l'Église, dans le sentiment chrétien ; mais un tel Christ, tout spirituel et mystique, si vrai qu'il soit à sa manière, n'est pas celui qui vivait sur la terre, puisqu'il échappe aux conditions du temps et de l'exis-

1. XII, 27-28.
2. II, 11.
3. XIX, 28, 30.

tence terrestre. Les personnages que le récit met en rapport avec lui sont moins des hommes que des noms ou des types généraux et figuratifs, qui tiennent, en cette qualité, leur place dans la synthèse théologique et apologétique de l'Évangile. La vie qui se dégage de ce livre est celle de l'Église chrétienne vers la fin du premier siècle ; cette vie peut faire suite à celle de l'Évangile, elle n'en est pas l'expression historique ; en tant qu'elle se présente comme l'image de l'Évangile, elle n'en est que l'image travaillée, transformée, idéalisée dans une conception de théologie mystique.

Le fond de l'enseignement johannique n'est pas le même que celui de l'enseignement synoptique. Dans les premiers Évangiles, l'eschatologie tient une très grande place ; Jésus ne cesse pas d'annoncer l'avènement du royaume des cieux et de présenter cet avènement comme prochain ; sans doute il le conçoit comme déjà réalisé en quelque façon par l'Évangile, mais la perspective eschatologique est maintenue jusque dans les derniers discours et jusque dans la dernière cène [1] ; tout est subordonné à cette idée du royaume ; les vertus réclamées par l'Évangile sont les conditions d'admission au royaume ; les exhortations morales sont une invitation à se tenir prêt pour la venue du royaume ; si, dans la dernière partie de son ministère, Jésus parle davantage de lui-même, il se donne comme le ministre du royaume ; s'il ne peut l'introduire maintenant, il reviendra de la mort pour le réaliser sur la terre.

Dans le quatrième Évangile, il est rarement question du royaume de Dieu, et l'on peut dire que ce royaume a changé de signification ; la perspective eschatologique subsiste à l'arrière-plan, mais on est presque obligé de la deviner, car elle ne se définit pas souvent en termes exprès dans les discours ; Dieu est déjà présent avec le Christ dans chaque fidèle et dans l'Église ; le royaume des cieux a fait place au règne spirituel de Jésus ; la société des saints sur la terre est déjà la Jérusalem céleste ; Dieu est déjà tout en tous ; le Christ ménage cette union des hommes avec Dieu, cette communication de la vie divine à tous les siens, par la foi en lui, par l'union mystique de la charité, par le mystère de ses sacrements, le sacrement de la nouvelle naissance par l'eau et l'esprit, qui est le baptême, le sacrement de la vie spirituelle, entretenue par un pain céleste, par le corps et le sang du Christ lui-même, qui est l'eucharistie ; ainsi la vie intime de l'Église se traduit dans l'enseignement johannique et y prend place à côté de la doctrine concernant la personne du Christ, son origine éternelle et sa mission universelle, ou plutôt ces deux éléments se fondent en une théorie grandiose, spirituellement vivante, du Christ éternel et de sa vie dans les âmes, c'est-à-dire dans l'Église qui se perpétue sur la terre. Jean a retenu de la Synopse le côté intérieur de la pré-

1. Marc, xiv, 25 ; Matth. xxvi, 29 ; Luc, xxii, 18.

dication relative au royaume; il a presque laissé tomber la forme eschatologique, comme il a négligé tout ce qui rappelait le messianisme juif. Sur ce dernier point, la tradition synoptique avait probablement dépassé la lettre de l'enseignement de Jésus en le proclamant fils de David. Même en ce qui regarde le premier, Jean reste fidèle à l'esprit du Sauveur ; mais il est évident que l'Évangile s'est dépouillé chez lui de la forme juive qui a été la condition nécessaire de son existence primitive. Ainsi Jean dépend de la Synopse comme de son point de départ, mais il représente l'Évangile avec une expérience de trois quarts de siècle, l'Évangile de l'Église organisée en royaume de Dieu sur la terre, tandis que les Synoptiques représentent encore, dans l'ensemble, l'Évangile annoncé pa Jésus.

Il n'est pas jusqu'à la forme de l'enseignement qui ne soit grandement modifiée. Le Christ synoptique procède par sentences énergiques dans leur concision, par comparaisons simples, intelligibles pour les esprits les moins cultivés, par fictions ingénieuses analogues à des fables et que nous appelons paraboles. La parabole est un genre d'enseignement tout à fait populaire ; c'est parce que le fond même de la prédication évangélique n'a pas été accepté des Juifs que la tradition a fini par déclarer que les paraboles étaient destinées à les aveugler. Telle n'avait pas été l'intention du divin Maître, et la forme parabolique n'était pas la vraie cause de cet aveuglement. La parabole évangélique est, en effet, un récit fictif, dont la matière est empruntée aux phénomènes de la nature ou aux circonstances de la vie ordinaire, et qui sert à faire valoir une vérité religieuse ou morale ; c'est une comparaison développée, une fable dont la morale n'est jamais purement philosophique ou psychologique, mais toujours dominée par un motif d'instruction religieuse. A la différence de la parabole, l'allégorie est un genre savant, qui ne consiste pas dans la simple comparaison des choses et des rapports humains, mais dans un symbolisme étudié, plus ou moins artificiel, dont l'intelligence réclame une certaine pénétration, presque une initiation. Et c'est l'allégorie qui est le trait caractéristique de l'enseignement johannique. Elle règne jusque dans les récits, qui sont des symboles profonds dont l'auteur ne fait qu'entr'ouvrir par moments le secret; elle règne aussi dans les discours, où le Christ parle constamment un langage figuré, à double sens, que l'évangéliste lui-même suppose avoir été inintelligible pour ceux qui l'ont entendu. Ainsi le quatrième Évangile tout entier n'est pas autre chose qu'une grande allégorie théologique et mystique, une œuvre de spéculation savante qui n'a rien de commun, quant à la forme, avec la prédication du Christ historique. La variété du style synoptique, correspondant à la variété de l'enseignement, contraste aussi avec la monotonie du style johannique, où les mêmes mots reviennent

sans cesse, parce que les mêmes idées y reviennent perpétuellement [1].

La raison essentielle de ces différences réside dans le caractère et le but du quatrième Évangile, que l'on connaît déjà par ce qui vient d'être dit, et qui vont être étudiés directement.

§ IV. — Le caractère du quatrième Évangile

Le caractère de l'Évangile johannique est si nettement tranché, son but est indiqué si clairement, que l'embarras et les contradictions de l'exégèse, lorsqu'il s'agit de les définir, auraient lieu de surprendre, si la singularité de l'œuvre, unique exemple d'un genre inconnu dans les littératures classiques, ne suffisait à expliquer l'attitude d'interprètes trop enclins à voir dans le quatrième Évangile un livre comme les autres. Certains Évangiles gnostiques, par exemple ceux de Basilide [2] et de Valentin [3], auraient peut-être fourni à la critique moderne les termes de comparaison dont elle avait besoin ; mais ces Évangiles n'ayant pas été conservés, l'œuvre attribuée à Jean, et assimilée par la tradition aux Synoptiques, a été examinée et jugée surtout par rapport à ces derniers. De là vient que les critiques ont mieux vu ce qui la différencie des premiers Évangiles, qu'ils n'ont apprécié sa valeur intrinsèque et sa destination particulière. De là aussi l'espèce de discrédit, parfaitement immérité, qui la poursuit encore. On lui reproche de ne contenir que peu ou point d'éléments historiques, et l'on ne songe pas que l'auteur s'est proposé un tout autre but que d'écrire l'histoire de Jésus. On veut bien reconnaître cependant qu'il donne une très haute idée, voire une idée vraie et efficace, du Sauveur et de son action permanente. Si telle avait été son intention, la critique la plus exigeante n'aurait pas le droit de lui demander autre chose, et l'on serait mal fondé à lui faire un crime de ne pas donner ce qu'il ne promet pas.

Aucun autre écrit du Nouveau Testament n'est dominé au même degré que le quatrième Évangile par une conception unique. L'auteur a voulu montrer le Christ, et son livre est une ostension. Il a conçu le Christ lui-même comme une manifestation sensible de l'être divin. Son Christ est le Verbe incarné ; son Évangile est pareillement une incarnation, la représentation sensible du mystère de salut qui s'est acccompli et se poursuit par le Verbe-Christ. Discours et récits contribuent à cette révélation du Sauveur : les faits racontés, comme symboles directs et signes expressifs des réalités spirituelles ; les discours, comme illustration et complément

1. Holtzmann, 430.
2. Cf. Holtzmann, 489.
3. Cf. Holtzmann, *loc. cit.*

des récits, comme explication de leur sens profond. Les discours eux-mêmes sont des symboles, des figures de la vérité invisible; ils ne contiennent pas une doctrine simple, qui se développe naturellement dans les termes les plus propres à la faire entendre, mais ils sont constitués par une série d'images ou d'allégories qui font tableau, tout comme les récits, qui ont, comme eux, un sens plus profond et spirituel, caché sous les apparences d'une vérité commune. Les uns et les autres sont des signes [1], c'est-à-dire des preuves du Christ, non des arguments ordinaires, mais des arguments qui expliquent et révèlent ce qu'ils démontrent, qui ne tiendraient pas toujours comme raisonnement, et qui sont solides comme assertion d'une réalité perçue par la foi.

A proprement parler, les œuvres du Christ, ses miracles, sont les signes, et les discours s'y rattachent de la même façon qu'un commentaire au texte qu'il explique [2]. C'est pourquoi l'évangéliste parle comme si son livre ne contenait qu'un choix de signes [3], bien que les discours y tiennent plus de place que les récits. En tant que signes miraculeux, les œuvres du Christ prouvent la légitimité de sa mission; en tant que signes révélateurs, ces œuvres sensibles de Jésus représentent les œuvres invisibles de Dieu. Comme preuve de l'incarnation, ils n'ont pas besnoi d'être réitérés, et comme instruction symbolique, ils demeurent, l'action du Christ, figurée dans les signes, étant la preuve perpétuelle de sa divinité. Ainsi l'Évangile johannique est constitué, comme le Christ, par un esprit divin sous un extérieur humain; et c'est l'esprit intérieur qu'il faut chercher, auquel on doit croire sous le symbole. Comme le Christ johannique est une sorte d'allégorie vivante, tout ce qu'il a dit et fait sur la terre participe avec lui de l'esprit et de la chair.

Dans cette simple constatation, l'on tient la clef du problème johannique. Ceux qui l'ont déjà faite n'en comprennent peut-être pas toute la portée, lorsqu'ils essaient de tracer dans le quatrième Évangile la part de la doctrine, celle de la tradition historique et celle du symbolisme. Il ne s'agit pas, en effet, de trois éléments juxtaposés : le principe symbolique et la théologie de l'incarnation dominent tout le reste; la tradition fournit à l'auteur des données qu'il utilise comme symboles, en modifiant plus ou moins, et parfois très considérablement, leur forme; il y voit avant tout des images significatives, quelques distinctions que nous soyons tentés d'y introduire au point de vue de l'histoire, qui n'est pas le sien; et d'autre part, toutes les vérités doctrinales se présentent sous forme d'allégorie, en sorte que l'Évangile tout entier, au lieu d'apparaître comme une œuvre

1. σημεῖα.
2. Zahn, II, 531.
3. xx, 30.

composite où se mêleraient des matériaux de nature différente, est à prendre, comme le Christ, pour une révélation sensible de la vérité divine.

L'unité du symbolisme, dans les récits et dans les discours, est on ne peut plus facile à vérifier. Lorsque Jean-Baptiste montre Jésus à son entourage comme le vrai Christ, il dit : « Voici l'agneau de Dieu [1] » ; et tout le récit de la passion, y compris la date assignée à la mort du Sauveur, correspond au type prophétique de l'agneau pascal. La différence de la Loi et de l'Évangile, figurée dans l'eau et le vin de Cana, se trouve indiquée de façon analogue, dans le discours sur le pain de vie, par la comparaison de la manne avec le Christ vivifiant. La multiplication des pains signifie la même chose que le discours sur le pain de vie. La résurrection de Lazare montre que le Christ donne aux siens la vie éternelle, ainsi que Jésus le proclame dans le récit du miracle [2], et qu'il l'a enseigné d'abord dans le discours à Nicodème. La nouvelle naissance par l'eau et l'esprit [3], l'alimentation du fidèle par la nourriture spirituelle et le sang du Christ [4] sont figurés par les circonstances de la mort de Jésus, l'esprit qu'il rend, l'eau et le sang qui jaillissent de son côté [5]. Le fils de l'officier de Capharnaüm, le paralytique de Béthesda, la foule qui se nourrit des pains multipliés par le Sauveur, l'aveugle-né, Lazare dans sa tombe représentent le genre humain à sauver, et signifient la même chose que l'allégorie de la vigne [6] : l'impuissance naturelle des hommes à l'égard du salut, et la communication de vie éternelle qui leur est faite par le Christ. L'histoire de la Samaritaine n'est qu'un cadre destiné à contenir les symboles de l'eau vivifiante [7], du culte en esprit [8], de la vraie nourriture du Christ et de la moisson évangélique [9] ; la conversion des Samaritains [10], l'intervention de Grecs [11] signifient la propagation universelle de l'Évangile, annoncée dans la définition du culte en esprit. La guérison de l'aveugle-né sert d'illustration à ce que Jésus dit de lui-même : « Je suis la lumière du monde [12] », comme la résurrection de Lazare à la parole : « Je suis la résur-

1. I, 29, 36.
2. XI, 25.
3. III, 5.
4. VI, 53.
5. XIX, 30, 34.
6. XV, 1-6.
7. IV, 10, 14.
8. IV, 23-24.
9. IV, 32-38.
10. IV, 41-42.
11. XII, 20-24.
12. VIII, 12 ; IX, 5.

rection et la vie [1]. » Le lavement des pieds introduit la recommandation de la charité [2]; les incidents et les discours de la dernière cène figurent le mystère chrétien de l'eucharistie, en même temps que les principes sur lesquelles se fonde l'économie du salut en Jésus. La glorification du Crucifié a été si souvent annoncée dans le corps de l'Évangile [3] que l'on n'est pas étonné de voir la croix de Jésus transformée en trône royal dans le récit de la passion. La première apparition du Christ ressuscité à ses disciples fait valoir les paroles de l'institution ecclésiastique [4], et la seconde, la profession et la théorie de la foi parfaite [5] qui couronnent tout le livre. On peut donc dire qu'une même pensée, une méthode unique dominent le quatrième Évangile dans son ensemble et dans ses détails. Il n'en est pas moins utile d'observer de plus près les applications de cette méthode dans la relation des faits et dans celle des discours.

Notons d'abord que le symbolisme du quatrième Évangile, aussi bien dans l'une que dans l'autre, est souvent à triple étage. Le texte présente un sens apparent, qui en figure un second, lequel est en rapport avec un troisième plus profond encore. Surtout dans les récits, les prophéties de l'Ancien Testament forment assez fréquemment le degré intermédiaire de cette construction allégorique. Ainsi le type de l'agneau pascal intervient entre le sens littéral et l'idée que le Christ meurt pour ôter le péché des hommes et devenir l'aliment de leur vie éternelle. La parole du psaume : « Le zèle de ta maison me dévore [6] », se place entre le fait de la purification du temple et l'idée de la mort de Jésus, qui prélude à sa résurrection et assure l'édification du vrai temple, du vrai corps du Christ, à savoir l'Église, la réunion des enfants de Dieu; en sorte que la pensée de l'auteur atteint trois temples, le temple matériel, le corps naturel du Christ et son corps spirituel; la prophétie semble se rapporter au premier temple, mais elle vise surtout le second et le troisième. De même la parole : « Des fleuves d'eau vive couleront de son ventre [7] », touche d'une part à l'incident du coup de lance et de l'eau que verse le côté du Sauveur, et d'autre part à l'effusion de l'esprit sur les fidèles. Le trait symbolique se trouve ainsi présenté comme l'accomplissement d'une prophétie et le signe d'une vérité universelle. Un cas singulier de symbolisme prophétique est celui du conseil donné par Caïphe : « Il importe qu'un seul homme meure pour le peuple [8] », qui sert de trait d'union entre le projet

1. XI, 25.
2. XIII, 14, 34-35.
3. III, 14; VIII, 28; XII, 32.
4. XX, 21-23.
5. XX, 28.
6. II. 17; Ps. LXIX (LXVIII), 10.
7. VII, 38 (voir le commentaire).
8. XI, 50.

que forment les prêtres de livrer Jésus aux Romains, pour ne pas compromettre l'existence de la nation, et l'idée du Christ mourant pour le salut du monde. Les prophéties, au lieu d'être simplement l'annonce de faits réels, sont un élément dans la combinaison allégorique.

Qu'une leçon se dégage de tous les récits importants, et que cette leçon soit signifiée par le fait raconté, c'est ce qui est incontestable; mais que le récit tout entier, jusque dans ses moindres détails, soit subordonné à l'enseignement, et que, par suite, le narrateur ne soit pas préoccupé des faits comme tels, mais de la doctrine qu'ils figurent, c'est ce que les commentateurs n'ont peut-être pas suffisamment remarqué. Ce point ne laisse pas cependant d'avoir une importance capitale, attendu que si, l'auteur ne s'intéresse pas à l'histoire pour elle-même, s'il ne fait qu'exploiter les données de la tradition au profit d'une doctrine, s'il adapte librement ces données, s'il ne craint pas de les modifier gravement, si ce qu'il en retient et ce qu'il y ajoute, si ce qu'il garde intact et ce qu'il transforme a pour lui la même valeur de terme figuratif, on s'exposerait aux plus graves erreurs en prenant pour données d'histoire les traits de ses récits qui lui appartiennent en propre, ou les grands tableaux qui ne semblent pas avoir d'équivalent dans les Synoptiques. Il est impossible de déterminer *a priori* les limites qu'il se sera imposées dans l'élaboration de la matière traditionnelle, de nier qu'il ait pu constituer, par une simple imitation des miracles synoptiques, les scènes des miracles hiérosolymitains, guérisons du paralytique et de l'aveugle-né, résurrection de Lazare, si l'on admet, comme on est obligé de l'admettre, qu'il a changé la physionomie des récits concernant la passion et la résurrection du Christ. Or l'évangéliste semble avoir cette suprême indifférence à l'égard de l'histoire; non seulement il choisit dans la tradition ce qui convient à son but, mais il corrige la tradition et il la complète sans le moindre scrupule, pour l'équilibre de ses peintures allégoriques, en sorte que la mesure de vérité historique qui peut subsister dans son livre n'y a pas été maintenue par une intention réfléchie, mais tout simplement parce qu'elle a pu servir à ses fins; il était prêt à en conserver davantage comme à en sacrifier plus encore, si le bien de son enseignement lui avait paru le réclamer. Pour lui le réel et l'imaginaire se confondent dans l'unité du symbole ; on entreprend un calcul qu'il n'aurait jamais songé à faire et qui lui aurait paru bien superflu, lorsqu'on essaie de déterminer par une analyse minutieuse ce qu'il a pu emprunter à la tradition antérieure et ce qui doit venir de lui-même.

Une préoccupation apologétique et polémique s'associe généralement à la préoccupation symbolique et didactique. L'évangéliste connaît les objections des Juifs contre la messianité de Jésus. Dans ces objections, le personnage et le rôle de Jean-Baptiste avaient leur place. On pourrait

même supposer que Jean-Baptiste avait des sectateurs dans le milieu où le quatrième Évangile fut écrit. Mais le livre ne s'adresse pas aux personnes du dehors; il a pour objet d'instruire et de confirmer dans la foi ceux qui croient déjà en Jésus. L'apologie et la controverse, bien qu'elles semblent parfois au premier plan dans les entretiens du Sauveur avec les Juifs, font partie de l'enseignement donné aux chrétiens et se présentent en forme symbolique. Certains traits des récits, en vertu de ce procédé, figurent une idée qui répond à une difficulté. Tout ce qui est dit de Jean-Baptiste tend à faire de lui le témoin du Verbe incarné, à le montrer dans son rôle de précurseur, où il figure le rapport de la Loi ou de la révélation mosaïque avec l'Évangile. Pour élargir la signification de son témoignage, on le lui fait rendre devant une délégation du sanhédrin [1]. L'ensemble du témoignage n'en constitue pas moins une véritable instruction touchant le Christ johannique, et le Précurseur devient le porte-parole de l'évangéliste. Il est censé fournir à Jésus ses premiers disciples, sans le devenir lui-même, ce qui est plus vrai au point de vue du symbole que dans la réalité. Si Jean avait eu de Jésus l'idée qu'on lui prête, il était chrétien avant le christianisme, et on ne voit pas ce qui le retient dans le judaïsme, si ce n'est que l'histoire s'y oppose nettement, et qu'il personnifie, avec son baptême d'eau, l'alliance qui disparaît à l'avènement de l'Évangile. D'autre part, les Synoptiques laissent clairement entendre que Jean n'a jamais désigné à ses propres disciples Jésus comme le Messie : les œuvres du Sauveur, dont la renommée lui est parvenue dans sa prison, l'ont amené à se demander si Jésus n'était pas le Christ attendu de lui [2]. Ce n'est pas Jean, c'est le judaïsme qui a fourni des disciples au Christ. Le récit des noces de Cana et le second témoignage de Jean-Baptiste figurent ce même rapport de l'Évangile et de la Loi. Jean, le baptême d'eau, le judaïsme légal et prophétique sont des termes qui s'opposent allégoriquement à Jésus, au baptême de l'esprit, au christianisme, royaume de vie éternelle. Mais pour que la supériorité absolue de Jésus sur Jean ressorte plus clairement, l'évangéliste double l'attestation du Précurseur, substituant au message interrogatif dont parlent les Synoptiques un témoignage formel qui est rendu, il a soin de l'observer, par Jean, libre encore, à Jésus dans l'exercice de son ministère, par Jean baptisant à Jésus baptisant [3], ce qui ramène encore l'antithèse des purifications légales et du baptême chrétien, du judaïsme et du christianisme. Il suit de là que les récits présentent un triple étage de pensée, à savoir : le sens apparent des textes, qui est de l'histoire élaborée en vue de l'apologie et de la doctrine; la conception apologétique, par laquelle on élève le Christ

1. I, 19.
2. Cf. Matth. XI, 2-3; Luc, VII, 18-19.
3. III, 22-36.

au-dessus de Jean ; la conception dogmatique et allégorique, par laquelle le rapport du judaïsme au christianisme est figuré dans la situation de Jean à l'égard de Jésus.

L'expulsion des vendeurs du temple est rapportée au premier voyage de Jésus à Jérusalem, parce que c'était, dans la relation synoptique, le premier acte accompli par le Sauveur dans la ville sainte, mais aussi parce que l'auteur voyait, dans ce premier acte, l'accomplissement d'une prophétie, et que la durée à venir du ministère évangélique, s'additionnant, aux années de la construction du temple [1], lui fournissait, un chiffre symbolique de la manifestation terrestre du Verbe divin : derrière le temple qui représente l'établissement judaïque, on entrevoit le Christ et l'Église. Les données, prophétiques ou autres, de l'Ancien Testament sont censées regarder l'incarnation du Verbe et la fondation du christianisme, si bien que, sous le fait synoptique modifié volontairement, on devine la prophétie et la typologie de l'Écriture ancienne, le mystère de l'incarnation et celui des deux alliances. L'histoire de la Samaritaine, qui est bien plutôt celle des rapports de Jésus avec les Samaritains, tend à montrer le Messie dans son caractère de Sauveur universel [2] ; ici les conversions samaritaines que raconte le livre des Actes [3] interviennent entre la perspective apparente et le sens profond du récit, qui, pour ce qui est de ses origines littéraires et de son point de départ traditionnel, dépend à la fois du troisième Évangile et des Actes, et qui, dans la forme que lui a donnée l'auteur, figure l'abolition des cultes particuliers, y compris le culte juif, avec la conversion de l'humanité à la seule religion universelle, au culte en esprit.

La guérison du fils de l'officier royal procède des Synoptiques [4], mais elle est arrangée de façon à contenir une théorie de la foi et une figure de la conversion des Gentils : il ne faut pas réclamer, comme les Juifs, des miracles pour croire [5] ; il faut croire, sans l'avoir vu dans sa manifestation historique, au grand miracle de salut qui s'est opéré par le Christ. Le moment précis de la guérison, la septième heure, semble indiquer la plénitude des temps messianiques, l'heure de la rédemption, tandis que la sixième heure est celle de la peine et de la souffrance qui préparent le salut. Le nombre des miracles racontés dans l'Évangile est de sept ; ce doit être avec intention que ce chiffre a été atteint, et qu'il n'a pas été dépassé [6].

1. II. 20-22. Cf. *supr.* p. 65.
2. IV, 42.
3. Act. VIII, 4-25.
4. Matth. VIII, 5-13 ; Luc, VII, 4-10.
5. IV, 48.
6. On a remarqué aussi (cf. Holtzmann, *Einleitung*, 438-439) que le prologue commence par trois propositions ; que Jésus reste trois jours auprès de Jean

C'est au septième jour, le jour du sabbat, que s'accomplit la guérison du paralytique [1]. Ce malade, qui attend inutilement depuis des années sa guérison dans la piscine aux cinq portiques, représente l'humanité, spécialement le peuple juif, qui a cherché vainement son salut dans la Loi. Le discours qui se rattache à cet épisode montre clairement que l'on doit y voir un symbole de la grande œuvre que le Christ est venu accomplir en ce monde [2]. Le paralytique, les cinq portiques de Béthesda, le sabbat, tout y a un sens, et ce sens aboutit à l'idée du salut permanent opéré par Jésus. Ce caractère durable de la rédemption, la perpétuité du présent que Dieu a fait à l'humanité en lui donnant le Christ, est encore signifié dans la multiplication des pains : le discours sur le pain de vie ne laisse pas le moindre doute à ce sujet. Le miracle de Jésus marchant sur les eaux complète la leçon des pains multipliés, en faisant entendre que le Christ vivifiant est le Christ glorieux, le Christ esprit, le Verbe rentré dans la gloire de son éternité. La guérison de l'aveugle-né prêche le Christ lumière du monde, et la résurrection de Lazare le Christ vie. Tous ces miracles révèlent une fonction essentielle du Sauveur, un aspect de sa mission. La mise en scène y est toujours subordonnée à la leçon que l'évangéliste veut inculquer. Si certains détails peuvent sembler parfois destinés uniquement à conserver l'apparence de l'histoire et à sauvegarder la vraisemblance, il n'en est pas moins vrai que la narration s'arrête toujours au point qui convient pour le symbolisme, quand même elle devrait paraître suspendue ou incomplète. L'histoire du paralytique se perd dans le discours qu'elle introduit; il en est de même pour celle de l'aveugle-né; on ne sait ce que devient Lazare après sa résurrection. L'auteur laisse là ses récits quand il en a tiré ce qu'il voulait [3].

L'onction de Jésus par Marie de Béthanie figure en même temps la sépulture du Sauveur et le triomphe de l'Église, qui est la conséquence de la mort du Christ. L'entrée solennelle à Jérusalem anticipe de même la gloire du Christ ressuscité, prêché, exalté au ciel et dans son Église. Le

qu'il va trois fois en Galilée, trois fois en Judée; que trois pâques et trois autres fêtes (on verra dans le commentaire qu'il y a plutôt quatre pâques et deux autres fêtes) sont mentionnées dans l'Évangile; que le ministère galiléen et le ministère judéen sont représentés chacun par trois récits miraculeux; qu'il y a trois sections distinctes dans le discours prononcé le dernier jour de la fête des Tabernacles; que le traître Judas est désigné en trois propositions (XIII, 18, 21, 26); que Jésus comparaît devant trois juges; qu'il ressuscite le troisième jour, et qu'il apparaît trois fois, que le livre entier se divise en trois parties. Mais plusieurs de ces trilogies ont pu se produire naturellement, sans intention spéciale de l'évangéliste. Pour ce qui est du plan, voir le § VII de cette introduction.

1. V, 9.
2. V, 17.
3. HOLTZMANN, 430.

lavement des pieds prélude au discours après la cène et figure en action la loi d'amour qui est le lien de la société chrétienne. Tous les incidents de la passion tendent à manifester la royauté du Sauveur, la souveraine liberté de son sacrifice, la divinité de sa personne, le caractère tout surnaturel de sa mission. La foule qui veut le prendre est renversée à son approche, et il peut être arrêté parce qu'il se livre lui-même à la troupe qui est venue le chercher [1]. Il ne reconnaît pas au grand prêtre le droit de l'interroger [2]. Le reniement de Pierre ne sert plus qu'à montrer l'accomplissement d'une prophétie faite par Jésus. Les péripéties du jugement devant Pilate signifient la royauté spirituelle du Christ, et la renonciation des Juifs au Messie qu'ils avaient attendu. Plus d'injures ni d'ignominies, plus même d'abaissement. Les moqueries sont pour les Juifs, condamnés à dévorer les affronts que leur fait Pilate au sujet de leur roi, et elles mettent en relief l'aveuglement de ce peuple qui a rejeté son Sauveur. Le tirage au sort des vêtements est rapporté pour la prophétie, et afin de figurer dans la robe sans couture l'unité, dans les quatre parts, l'universalité de l'Église. La recommandation que Jésus fait de sa mère au disciple et du disciple à sa mère est un autre symbole de l'unité ecclésiastique, fondée sur la réunion des croyants, Juifs et Gentils. Le vinaigre présenté à Jésus avant qu'il expire accomplit une prophétie et figure le calice de la mort. L'intégrité garantie au corps du Christ, lorsqu'on brise les jambes de ses compagnons, réalise la prophétie typologique de l'agneau pascal et signifie, encore et toujours, l'unité qui appartient au corps mystique du Sauveur; en même temps, l'eau et le sang qui jaillissent du côté percé par le coup de lance figurent les sacrements de l'initiation chrétienne, les signes de l'Esprit dont la communication fait participer tous les fidèles ensemble à la vie divine du Christ immortel. Les circonstances de la sépulture en font un hommage rendu à Jésus par le judaïsme officiel. Les récits de la résurrection font connaître le Christ glorifié et enseignent la foi; pas un trait n'y est conçu en vue de la simple représentation historique; Pierre et le disciple bien-aimé, Marie de Magdala, le groupe apostolique, Thomas sont différents types de croyants auxquels se proportionne la manifestation du Christ, pour aboutir à la déclaration suprême : « Mon Seigneur et mon Dieu [3] »; l'évangéliste argumente et enseigne en même temps; il prouve que Jésus est ressuscité, il montre comment le Christ vit par l'Esprit dans l'Église et quelles sont les conditions normales de la vraie foi. Là comme partout une précision tout extérieure de la mise en scène n'exprime que la fermeté du parti pris dogmatique; l'espèce de vie et de couleur qu'on y remarque tient à la puis-

1. XVIII, 6-8.
2. XVIII, 20-21.
3. XX, 28.

sance d'imagination de l'évangéliste et à l'énergie de sa conviction, qui ne lui permettent pas de distinguer nettement, dans ses méditations religieuses, l'idéal du réel, le symbole de son objet, la théorie de l'histoire. L'impression que le réalisme apparent de certains tableaux pourrait donner de leur historicité s'évanouit dès qu'on y regarde d'un peu plus près. Ainsi les paroles que le Christ ressuscité adresse à Marie de Magdala, aux apôtres, à Thomas, sont visiblement des énoncés de théologie johannique ; le cadre que l'évangéliste leur donne a été fait pour elles ; il est johannique aussi bien que leur théologie. Les récits du quatrième Évangile ont la vérité d'une peinture allégorique ; ils ont une sorte de réalité plastique ; mais cette vérité, cette réalité ne sont pas celles de l'histoire et de la narration historique.

Il semble donc que l'allégorie a été poussée, dans l'Évangile johannique, aussi loin que possible, de façon à ne rien laisser en dehors d'elle que l'on puisse dire étranger à sa loi. On a vu plus haut [1] comment le système chronologique tout entier rentre dans le symbolisme général du livre. La signification des indications géographiques est plus difficile à déterminer. Ces indications sont réelles, en ce sens que l'évangéliste n'imagine pas de localités fictives ; mais le choix de ces localités est gouverné, au moins dans certains cas, par des raisons mystiques : ainsi la piscine de Béthesda [2] dans l'histoire du paralytique, la fontaine de Siloé [3] dans celle de l'aveugle-né. Ailleurs le symbolisme d'un récit s'étend à l'endroit qui est censé en être le théâtre : d'un bout à l'autre de l'Évangile, Jérusalem est moins la ville en elle-même que le lieu providentiel de l'activité messianique et le lieu propre du judaïsme. Sychar figure directement le pays et le peuple de Samarie ; Cana et Capharnaüm représentent la Galilée. La localisation des tableaux symboliques participe plus ou moins au caractère allégorique de l'ensemble dont elle fait partie. Pour certaines indications, l'on peut douter si elles entrent simplement dans le symbolisme général, ou bien si elles ont été choisies en vue d'un symbolisme particulier : ainsi les deux Béthanies, Énon près de Salem, Cana, Éphrem, Gabbata. L'auteur a très bien pu ne pas exprimer le sens allégorique attaché par lui à tel ou tel nom, parce que ce sens était connu de ses premiers lecteurs, et que le livre n'a pu être destiné d'abord qu'à un petit groupe d'initiés. Certaines de ces indications peuvent d'ailleurs n'avoir pas d'autre raison que le souci de la couleur locale, tout comme certains traits narratifs servent tout simplement à sauver l'équilibre apparent des récits.

1. Cf. *supr.* p. 65-66.

2. v, 2. La signification allégorique de l'endroit est insinuée dans la mention des cinq portiques.

3. ix, 7. Le symbolisme est indiqué dans l'étymologie du mot « Siloé ».

Lorsque l'évangéliste montre Jésus venant vers Jean ou passant devant lui, il n'attache pas de signification particulière à ces démarches du Sauveur, mais il les prend comme occasion ou prétexte du témoignage rendu au Christ par le Baptiste. Le choix des disciples qui se joignent d'abord à Jésus est déterminé en partie par la tradition synoptique, en partie par l'intérêt qu'on avait pour certains personnages ou certains noms dans le milieu où le quatrième Évangile fut composé. Le disciple anonyme qui accompagnait André [1] peut être le bien-aimé, dont le rôle se préparerait ainsi, et qui précéderait Pierre dans la foi à Jésus comme il le précédera au tombeau du Christ ressuscité. Le personnage de Nicodème est figuratif ; mais sa démarche auprès du Sauveur est un moyen d'amener le discours concernant la génération spirituelle, ce qui n'empêche pas la mention de la nuit de signifier la contrainte que les chefs du judaïsme exerçaient pour prévenir les conversions au christianisme, et les préjugés qui obscurcissaient, relativement à la vérité du salut, l'esprit des Juifs les mieux disposés. La dispute sur « la purification [2] » sert à introduire le second témoignage de Jean-Baptiste, en même temps qu'elle figure, par anticipation, les querelles entre Juifs et chrétiens touchant la valeur respective des ablutions légales et du baptême. Les allées et venues du paralytique après sa guérison ne font que contribuer à la variété du discours et de l'enseignement. De même, la traversée du lac de Tibériade, par la foule qui a vu la multiplication des pains [3], n'a d'autre but que de présenter comme auditeurs du discours sur le pain de vie les témoins du miracle qui est commenté dans ce discours. Les incidents qui se produisent pendant les instructions du Sauveur, à savoir les interruptions, les questions, les murmures, les disputes entre les assistants, ne sont qu'un procédé littéraire pour animer et faciliter le développement des thèses johanniques. Le petit jeu de confidences qui se produit quand les Grecs demandent à voir Jésus [4] met en avant deux noms chers aux premiers lecteurs de l'Évangile et figure en même temps la part que Philippe et André ont prise à l'évangélisation des Gentils. Les mots : « Levez-vous, sortons d'ici [5] », servaient de conclusion à la rédaction première du discours après la cène, et n'ont probablement pas de portée symbolique. Il est peu probable qu'une idée quelconque soit sous-entendue dans le nom de Malchus [6], attribué au satellite qui eut l'oreille coupée au moment

1. I, 35, 40.
2. III, 25.
3. VI, 23-24.
4. XII, 21-22.
5. XIV, 31.
6. XVIII, 10.

de l'arrestation de Jésus. En divers endroits, l'évangéliste produit des assertions d'une précision étonnante, et qui n'en sont pas moins dénuées de valeur historique, pour donner à ses récits l'apparence de la chose vue : d'après lui, c'est Pierre qui a donné le coup d'épée ; c'est l'oreille droite de l'homme qui a été enlevée, et cet homme s'appelait de tel nom ; un de ses parents sera mentionné dans le récit du reniement [1]. La première affirmation peut être en rapport avec l'idée que l'auteur veut donner de Pierre, type du messianisme judaïsant ; les autres ne font que rehausser la couleur du tableau ; et le tout donne plus de relief à la parole de Jésus qui clôt cet épisode. Les entrées et sorties du disciple qui accompagne Pierre chez le grand prêtre [2] résultent de la combinaison adoptée pour que ce disciple mystérieux, probablement le bien-aimé, soit témoin de l'interrogatoire du Sauveur ; afin qu'il ait libre entrée chez le grand prêtre, on le dit connu de celui-ci ; mais Pierre n'est pas dans ces conditions, et pourtant il faut qu'il entre pour le reniement ; le disciple sortira pour l'introduire. On peut d'ailleurs reconnaître, au fond de cette manœuvre, l'antithèse discrète du disciple toujours fidèle et de l'apôtre sujet à défaillance. Le va-et-vient de Pilate entre Jésus et ses accusateurs [3] a un motif analogue : l'évangéliste veut faire dire à Pilate, par le Sauveur, certaines hautes vérités qui ne peuvent être énoncées devant les Juifs ; il trouve un prétexte pour retenir ceux-ci hors du prétoire, et il peut ainsi développer tout à son aise, dans des tableaux successifs, ce qu'il veut enseigner ou insinuer sur la royauté spirituelle du Christ et le crime d'Israël. Enfin le dédoublement de l'apparition du Sauveur aux apôtres n'a pas en soi de signification propre, mais il a été ménagé pour le bien de la démonstration et surtout de l'enseignement, afin de mener à sa perfection la leçon de la foi.

Le caractère allégorique du quatrième Évangile a été entièrement méconnu par Renan, et il l'est encore plus ou moins par beaucoup de critiques, pour ne rien dire des théologiens et des exégètes conservateurs. Renan prétendait, non sans raison, que l'allégoriste a toujours soin d'attirer l'attention sur les symboles qu'il propose au lecteur. Le principe est incontestable, mais la question est de savoir si l'évangéliste n'a pas dit tout ce qu'il fallait pour se faire entendre, sinon des hommes de nos jours, complètement étrangers à ses habitudes d'esprit, du moins des hommes de son temps et de son milieu particulier, de ses disciples qui connaissaient sa méthode et n'avaient pas besoin qu'on leur expliquât des choses qui sont devenues obscures pour nous. Ce n'est certes pas à propos de la

1. XVIII, 26.
2. XVIII, 15-16.
3. XVIII, 28-29, 33, 38 ; XIX, 1, 4, 8-9, 12-13.

résurrection de Lazare que l'on peut être autorisé à écrire que le quatrième Évangile n'est « nullement allégorique [1] ». L'évangéliste lui-même souligne l'allégorie et nous en met la clef en main, quand il fait dire à Jésus : « Je suis la résurrection et la vie. » Que faudrait-il de plus pour la rendre sensible, et comment aller plus loin sans détruire toute apparence d'histoire? L'allégorie n'est pas moins évidente dans les récits que dans les discours, et l'on se condamne à fausser la signification des premiers, en détruisant arbitrairement l'unité de l'Évangile, quand on veut limiter aux seconds l'emploi du symbolisme. On ne reprocherait pas non plus à l'évangéliste d'avoir exagéré les miracles qu'il trouvait racontés dans les Synoptiques, si l'on considérait qu'il n'a pas grossi les miracles à seule fin de les faire paraître plus extraordinaires, mais pour les rendre plus aptes à signifier la gloire et l'œuvre du Verbe incarné. On pourrait tout aussi bien lui reprocher d'avoir forcé le sens de certaines paroles des Synoptiques, pour les adapter à sa conception du Christ. Dans un cas comme dans l'autre, il n'a pas pensé faire autre chose que traduire et dégager la vérité spirituelle qui était contenue dans les documents de la tradition apostolique.

Jusqu'à la fin du dernier discours qu'il adresse à ses disciples, Jésus est censé parler en paraboles [2]. L'évangéliste a cru se conformer par là au mode d'enseignement que le Sauveur a pratiqué dans les Synoptiques. Mais ce qu'il entend par le mot « parabole [3] » est tout autre chose que la véritable parabole dont les premiers Évangiles ont retenu les spécimens authentiques. La parabole, on l'a déjà dit, est une fable avec application religieuse et morale, qui a par elle-même un sens complet, en dehors de la leçon qui en est tirée, cette leçon se déduisant généralement de l'ensemble, et les éléments du récit ne figurant pas autre chose que ce qu'ils signifient. Ainsi, dans la parabole des Talents [4], l'homme riche ne représente pas Dieu, il n'y a entre les deux qu'une simple comparaison ; les talents sont une somme d'argent, et les serviteurs sont les domestiques de l'homme riche; la morale de l'histoire est que Dieu, dans son jugement sur les hommes, procédera d'une façon analogue au propriétaire des talents, rendant à chacun selon ses mérites. Toutefois il est certain que la tradition apostolique, à laquelle nous devons la conservation des paraboles, avait commencé de les interpréter comme des allégories et qu'elle en a modifié un certain nombre dans ce sens. On appliquait aux discours du Seigneur la méthode exégétique dont on usait pour traduire les anciennes prophéties, et l'on ne croyait pas pou-

1. *Supr.* p. 45, n. 3.
2. Cf. XVI, 25, 29.
3. παροιμία, employé comme synonyme de παραβολή.
4. MATTH. XXV, 14-30.

voir s'en tenir à la simplicité de leur signification première. L'auteur du quatrième Évangile a pensé garder suffisamment la forme de l'enseignement parabolique en faisant parler le Christ en allégories; dans la réalité, il substitue inconsciemment l'allégorie alexandrine et philonienne à la parabole évangélique. L'emploi de cette méthode, plus littéraire et savante qu'oratoire et populaire, fait que les interlocuteurs de Jésus nous semblent excusables de ne jamais comprendre ce qu'il leur dit. Dans la pensée de l'évangéliste, il n'en va pas de même : l'endurcissement des Juifs, la lenteur d'esprit des disciples sont des données traditionnelles qui sont exploitées au profit de la théologie johannique. L'enseignement du Christ est supposé profond, non obscur; il contient des vérités célestes sous des symboles terrestres [1] ; ceux qui ne l'entendent pas ne sont pas de Dieu [2], et c'est le cas des Juifs; ou bien ils ont encore besoin de l'Esprit qui leur apprendra toutes choses [3], et c'est le cas des disciples.

Toute l'économie des discours et l'artifice des dialogues reposent sur cette conception de la parabole à double sens. Chaque fois que le Christ johannique se met à enseigner, qu'il s'adresse à Nicodème, à la Samaritaine, à la masse des Juifs, ou bien à ses disciples, il commence par énoncer une proposition qui contient, sous une image sensible et symbolique, une vérité religieuse; l'auditeur se méprend sur la signification du symbole, qu'il interprète à la lettre; au lieu de dissiper la confusion, Jésus poursuit le développement de son allégorie, en sorte que ses interlocuteurs n'en savent pas plus, d'ordinaire, à la fin de l'entretien qu'au début; mais le lecteur a reçu toute l'instruction que l'évangéliste se proposait de lui donner.

Les déclarations de Jean-Baptiste sont conçues en termes figurés : « Voici l'agneau de Dieu, qui emporte le péché du monde... Quelqu'un vient derrière moi qui passe devant moi, parce qu'il était avant moi [4]. » Si on ne dit pas qu'elles aient donné lieu à fausse interprétation chez ceux qui les entendent, c'est que l'auteur ne se soucie pas de faire discuter par les Juifs le témoignage que Jean rend au Christ. Mais, dès la première rencontre du Sauveur avec les Juifs, l'allégorie et les malentendus qu'elle entraîne apparaissent avec les mots énigmatiques : « Détruisez ce temple, et je le rebâtirai en trois jours [5]. » A la lettre, cette parole ne peut s'entendre que du temple de Jérusalem, et les Juifs le comprennent ainsi; mais ce n'est pas tout le sens du discours, et l'évangéliste observe que le temple dont il s'agit est le corps de Jésus. Le discours à Nicodème pré-

1. III, 12.
2. VIII, 41-47.
3. XIV, 26.
4. I, 15, 29-30, 36.
5. II, 19.

sente une instruction complète sur un sujet donné, la régénération de l'homme ou sa naissance spirituelle; en tant que conversation, il roule sur l'équivoque des mots « naître d'en haut », que Nicodème entend au sens matériel, comme « naître de nouveau », et sur le double sens du mot « esprit », qui désigne le vent et l'être immatériel. Ces équivoques servent seulement à donner à l'enseignement johannique l'apparence d'un entretien qui aurait eu lieu entre le Christ et un membre considérable de la société hiérosolymitaine. Au fond, le discours n'est qu'une suite de symboles allégoriques recueillis de tous côtés par l'évangéliste et adaptés à sa doctrine : allégorie de la naissance nouvelle, figurant la communication de l'esprit divin [1]; allégorie du vent, figurant l'action invisible de cet esprit sanctificateur [2]; allégorie du Fils de l'homme descendant du ciel et y remontant, pour figurer l'incarnation du Verbe et la glorification de Jésus [3]; allégorie des choses terrestres et des choses célestes, figurant l'élément sensible, extérieur, et l'élément spirituel, intime, de l'enseignement johannique [4]; allégorie biblique du serpent d'airain, figurant le crucifiement, et, dans l'exhaussement de Jésus en croix, l'exaltation de la gloire acquise par sa mort [5]; allégorie du jugement, figurant la distinction des croyants élus et des incrédules réprouvés [6].

Dans le second témoignage de Jean-Baptiste, on trouve l'allégorie de l'époux et de son ami, de celui qui vient d'en haut et de celui qui est d'en bas [7], pour figurer la subordination de Jean à l'égard du Christ. L'histoire de la Samaritaine présente une série d'équivoques sur l'eau vive, le mari de la Samaritaine [8], la nourriture du Sauveur [9], qui sont des allégories pour signifier le don de l'Esprit, l'illégitimité du culte samaritain, le motif de la venue du Christ sur la terre et les sentiments qui l'ont animé dans l'accomplissement de sa mission. A la dernière de ces allégories vient s'ajouter celle du semeur et du moissonneur [10], pour caractériser les rôles différents du Christ et des missionnaires chrétiens dans l'œuvre évangélique. La première partie du discours qui suit la guérison du paralytique [11] est un développement allégorique sur l'œuvre

1. III, 3-5.
2. III, 6-8.
3. III, 11, 13-14.
4. III, 12.
5. III, 14-15.
6. III, 16-21.
7. III, 29-36.
8. IV, 10, 16.
9. IV, 31-33.
10. IV, 35-38.
11. V, 17-30.

vivifiante du Père et du Fils, où il faut reconnaître la résurrection spirituelle sous des termes qui représentent la résurrection corporelle; la seconde partie [1] défend ce paradoxe, que les Juifs ne possèdent pas la parole de Dieu, qu'ils auront Moïse lui-même pour accusateur, en sous-entendant qu'ils possèdent et observent seulement la lettre de la Loi, sans en pénétrer l'objet véritable qui est l'Évangile du Christ.

Le discours sur le pain de vie présente les équivoques et les malentendus ordinaires; à travers ces méprises, qui corrigent un peu la monotonie des répétitions, l'évangéliste développe l'allégorie du pain de vie, qui est le Christ, nourriture de l'âme par la foi et dans l'eucharistie. Au commencement du chapitre VII, le temps qui n'est pas encore venu [2] est une parole à double sens, comme l'heure dans le récit des noces de Cana [3]; en apparence, il s'agit du temps convenable pour l'action particulière dont on parle; en réalité, il s'agit du temps fixé pour l'accomplissement de l'œuvre messianique, qui est figurée dans cette action. La controverse qu'on trouve dans le même chapitre, sur les preuves du Messie, porte sur le double sens du mot « père », selon l'esprit et selon la chair, et sur celui des mots « venir » et « s'en aller » [4], que les Juifs entendent d'une origine terrestre et d'un voyage au loin, tandis que le Christ parle de son origine céleste et de son retour auprès du Père. Le symbole de l'eau vive y revient, complété par une parole prophétique [5] dont Jésus se fait l'application et dont l'évangéliste croit utile d'indiquer le véritable objet. L'allégorie du Christ lumière apparaît, au commencement du chapitre VIII, comme pour préparer l'histoire symbolique de l'aveugle-né, au chapitre IX; la suite du chapitre VIII contient une série de formules, décevantes pour les Juifs, significatives pour le lecteur, à savoir, les deux témoins qui sont le Christ et son Père [6], l'exaltation sur la croix et dans la gloire [7], les fils de Dieu et les fils du diable [8], les rapports du Christ avec Abraham [9]; après la guérison de l'aveugle, vient l'allégorie du bon pasteur [10], qui se poursuit dans le discours que Jésus est censé tenir plusieurs mois après, à la fête de la Dédicace [11]; la conclusion du même

1. V, 31-47.
2. VII, 6.
3. II, 4.
4. VII, 26, 34, 42; VIII, 14, 21.
5. VII, 38.
6. VIII, 16-19.
7. VIII, 28.
8. VIII, 31-47.
9. VIII, 52-58.
10. X, 1-18.
11. X, 24-30.

discours cache une définition de la divinité du Christ sous la formule : « Si (l'Écriture) appelle dieux ceux à qui *la parole* de Dieu est venue », le Christ pouvant bien se dire Fils de Dieu [1], lui qui est la Parole incarnée.

On a déjà vu comment un mot de Caïphe [2] prend le caractère d'allégorie prophétique, bien que celui qui le prononce n'en ait pas le moindre soupçon. Les déclarations de Pilate concernant la royauté de Jésus [3], et les dénégations des Juifs [4] ont de même un sens profond que l'évangéliste laisse deviner, parce que le caractère des personnes en cause ne permet pas de présenter leurs discours comme inspirés. D'ailleurs, les paroles de tous les personnages qui figurent dans les récits johanniques sont soumises, comme celles du Sauveur, à la loi de l'allégorie. Ce qui est vrai de Jean-Baptiste, de Caïphe, de Pilate, des Juifs dans l'histoire de la passion, est vrai de tous les interlocuteurs du Christ : des deux premiers disciples demandant à Jésus où il demeure [5] ; de Nathanaël s'étonnant que le Messie vienne de Nazareth [6] ; de la mère de Jésus remarquant, avant le miracle de Cana, qu'il n'y a pas de vin [7] ; des Juifs disant que le temple a été bâti en quarante-six ans [8] ; de Nicodème étonné qu'un vieillard puisse naître une seconde fois [9] ; de la Samaritaine comparant Jésus à Jacob, désirant l'eau vive, avouant qu'elle n'a pas de mari [10] ; de Pierre proclamant que Jésus est le saint de Dieu [11] ; des frères du Seigneur lui disant qu'il doit se manifester au monde [12] ; de ceux qui observent qu'on ne doit pas savoir d'où est le Christ, et qu'il ne doit pas venir de Galilée, qu'ils ne savent pas d'où vient Jésus ni où il veut aller [13] ; des Grecs qui veulent voir le Sauveur [14].

Les discours après la cène ont le même caractère que les autres ; on y trouve l'allégorie du départ pour signifier la mort, et celle du retour pour signifier la résurrection [15] ; le martyre de Pierre annoncé dans les mots

1. x, 31, 34-38.
2. xi, 50 ; xviii, 14. *Supr.* p. 79.
3. xviii, 33, 37, 39 ; xix, 14, 19, 22.
4. xviii, 40 ; xix, 12, 15, 21.
5. i, 38.
6. i, 46.
7. ii, 3.
8. ii, 20. *Supr.* p. 66.
9. iii, 4.
10. iv, 12, 15, 17.
11. vi, 69.
12. vii, 3-4.
13. vii, 15, 27, 35 ; ix, 29.
14. xii, 21.
15. xiv, 18-19, 28 ; xvi, 16.

« Tu me suivras plus tard [1] » ; les allégories du Paraclet [2], de la vigne [3], des serviteurs et des amis [4]. Cependant l'auteur, surtout dans le second discours, a voulu que le mystère de l'Évangile fût présenté sans voile [5] : cette révélation prélude à celle de l'Esprit et autorise en termes exprès la doctrine johannique [6]. La prière sacerdotale de Jésus [7] présente aussi la même doctrine sans figure, en proclamant l'union mystique de tous les croyants dans le Christ à jamais vivant et vivifiant. Il fallait bien arriver à la définition formelle de la vérité, conduire à sa fin l'initiation chrétienne, donner le mot de tous les symboles contenus dans le reste du livre.

Par ces explications où se résume tout l'enseignement johannique, non seulement l'unité, mais la parfaite lucidité de l'ouvrage étaient garanties autant qu'elles pouvaient l'être, c'est-à-dire pour tous ceux qui se trouveraient dans la disposition d'esprit et d'âme où était l'auteur lui-même. Ce qui a toujours fait et fait encore obstacle à l'intelligence du quatrième Évangile n'est pas qu'il manque réellement de clarté, mais que la très grande masse des lecteurs n'a jamais été et ne peut être préparée à entendre une composition de cette nature, écrite pour un petit cercle d'initiés. On veut l'interpréter à la fois comme une histoire et comme un traité de philosophie ou de théologie scolastique : le prenant ainsi, on ne peut s'empêcher de le trouver bizarre dans ses indications, obscur dans son langage et défectueux dans sa logique. Son symbolisme étonne, dans la mesure où on l'entend; il déconcerte et déroute, dans la mesure où on ne l'entend pas. Tant qu'on n'aura pas pris le parti de reconnaître dans l'auteur du quatrième Évangile le premier et le plus grand des mystiques chrétiens, non le dernier des historiens de Jésus, les sept sceaux de l'Apocalypse resteront posés sur l'Évangile de l'Esprit.

Le caractère de ce livre ne permet pas d'y voir une œuvre purement ou principalement apologétique et polémique. On n'a tant discuté sur son but que pour n'avoir pas bien saisi sa signification réelle et l'esprit qui a présidé à sa rédaction. Il ne semble pas que le quatrième Évangile soit un écrit de propagande [8] ni une apologie présentée aux gens du dehors, un

1. XIII, 36 ; cf. XXI, 19-22.
2. XIV, 16-17; XVI, 7-15.
3. XV, 1-8.
4. XV, 13-16.
5. XVI, 25-30.
6. XVI, 12-15.
7. XVII.
8. D'après J. RÉVILLE, 326, « l'auteur a voulu prouver à ses congénères demeurés dans le judaïsme libéral et philosophique de la Diaspora, qu'en Jésus-Christ la révélation du Logos, admise par eux dans l'Ancien Testament... s'était pleinement et définitivement réalisée. »

traité polémique où l'on résout directement les objections des adversaires. Une préoccupation apologétique et polémique peut exister et existe d'un bout à l'autre du livre, mais subordonnée au but principal, qui est l'instruction du groupe fidèle dont l'évangéliste est le théologien, le docteur, le prophète. Celui-ci ne répond pas tant aux incroyants qu'il ne se défend lui-même et ne prémunit les fidèles contre leurs objections. Rien ne ressemble moins à un livre de controverse que le quatrième Évangile, car l'auteur ne descend aucunement sur le terrain de ceux qu'il combat ; il reste sur son propre terrain, part de son idée du Christ, la développe, et, par ce moyen, résout les difficultés qu'il rencontre sur son chemin. Sa conception du Messie ne se démontre pas d'abord par les prophéties admises des Juifs, elle s'affirme comme une définition authentique du Christ, provenant du Christ lui-même, ce qui ne l'empêche pas de s'être produite par une sorte d'opposition à l'idée purement juive et de se déterminer par rapport à celle-ci, ou plutôt contre elle. Elle est née dans un milieu et un temps où le christianisme, déjà tout à fait séparé du judaïsme, mais ayant le souvenir tout récent de son origine et du schisme qui l'avait détaché de sa source, ne plaidait pas encore sa cause devant les païens et sentait toujours le besoin de se démontrer à lui-même sa propre légitimité devant les Juifs et contre eux. Qu'il y ait eu, dans le voisinage de l'auteur, des sectateurs de Jean-Baptiste, indirectement visés dans les premiers chapitres, c'est une opinion probable ; mais il serait exagéré de chercher dans cette circonstance la clef de tout l'Évangile et le motif principal de sa composition [1]. Si les disciples de Jean tiennent une place dans les préoccupations de l'évangéliste, les Juifs en ont une bien plus grande, et c'est le procès du judaïsme qui est instruit, bien plus que celui de la secte johannite, laquelle d'ailleurs n'était, pour l'auteur et dans la réalité, qu'une secte juive. Jean s'est proposé, comme il le dit lui-même, de former et d'instruire le croyant, le chrétien parfait, de le conduire au point où il montre que Jésus a conduit ses disciples, et cela devant le monde incrédule, païen ou juif, principalement juif, d'où le christianisme vient de sortir, en face duquel il se pose, contre lequel il a encore à se défendre, et que probablement l'évangéliste lui-même a dû quitter pour s'attacher à la foi du Christ.

Le but du livre est donc principalement didactique, mais non pas précisément dogmatique. Il ne s'agit pas de prouver la vérité d'une thèse théologique, mais de confirmer pratiquement le chrétien dans la foi. Et cette foi n'est pas la simple adhésion de l'esprit à des propositions doctrinales, mais l'adhésion de l'âme tout entière au Christ, la vie de l'âme dans le Christ conçu comme Verbe incarné, principe de régénération spiri-

1. Baldensperge *apr. cit.* p. 64.

tuelle, aliment de vie surnaturelle. Les idées johanniques ne sont que la forme intellectuelle de cette foi, qui, dans son fond, est l'union mystique du Christ et du fidèle, l'inhabitation du Christ dans le croyant et du croyant dans le Christ. Le caractère de la composition invite à penser que le quatrième Évangile n'a pas été destiné d'abord à être mis dans toutes les mains. Ce n'est pas un livre de lecture populaire comme les Synoptiques. Son symbolisme profond ne le rend intelligible que pour des intelligences préparées ; certaines idées y sont simplement indiquées. Comme il n'a subi que des retouches insignifiantes et qu'on y a plutôt fait des additions que des retranchements pour le répandre dans l'Église, on est autorisé à penser qu'il a été composé pour un cercle choisi, un groupe de disciples plutôt encore que pour une grande communauté chrétienne. Si le Christ n'y paraît préoccupé que d'instruire le petit groupe des apôtres, c'est que l'évangéliste lui-même ne s'adresse qu'à ses propres disciples ; et si l'enseignement de Jésus paraît prendre un caractère ésotérique qu'il n'a pas eu dans la réalité, c'est que tel est le caractère de l'enseignement donné par l'évangéliste.

On sait comment Irénée avait été amené à dire que Jean s'était proposé de réfuter les nicolaïtes et Cérinthe. Ce qu'Irénée dit des premiers hérétiques vient de l'Apocalypse [1], et ce qu'il dit de Cérinthe est une réponse aux aloges [2]. Bien que plusieurs modernes aient pensé que l'évangéliste a pu viser indirectement Cérinthe [3], on ne voit pas que la doctrine de ce sectaire, pour autant qu'on la connaît, soit combattue, même par simple voie de contradiction réfléchie [4]. L'auteur du quatrième Évangile ne paraît avoir ni l'intention de réfuter la gnose [5] ni celle de la concilier avec la tradition [6] ; sans égard aux essais de gnose qui s'étaient produits de son temps et avant lui, sans précaution contre les systèmes qui devaient se produire après lui, il a mis au jour un véritable traité de gnose chrétienne. Sa parfaite sécurité à l'égard de la gnose hétérodoxe prouve sans doute qu'il a écrit avant que parussent les principaux docteurs gnostiques ; mais elle doit tenir aussi aux conditions particulières dans lesquelles il a composé son livre, voulant avant tout exposer sa propre christologie à ses disciples, tenant compte uniquement des circonstances de son milieu, et n'ayant pas égard aux mouvements d'idées qui pouvaient se manifester ailleurs. Le rapport avec les hérésies n'est pas le même que

1. Ap. II, 6, 15.
2. Cf. *supr.* p. 25.
3. Érasme, Melanchthon, Tolet, Calmet, etc. ; cf. B. Weiss, 40. D'autres (Semler, Bertholdt, Corluy, etc.) ont pensé aux docètes.
4. Cf. *supr.* p. 20, n. 2.
5. Opinions précitées.
6. Klee, Meyer, etc., qui trouvent dans le prologue un essai de vraie gnose.

pour la première Épître de Jean, qui combat le docétisme, dont l'Évangile ne semble pas se défier. Si l'auteur n'a pas réfuté la gnose, et s'il a même pu être facilement exploité par les docteurs gnostiques, qui procèdent de lui aussi bien que les théologiens ecclésiastiques du second siècle, quoique moins légitimement, il n'a pas davantage combattu la conception judéochrétienne ou ébionite du Christ [1], si ce n'est en tant que cette conception se confond avec l'idée juive du Messie; mais ce sont les Juifs que l'auteur a en vue; quant aux chrétiens, quels qu'ils soient, le but de l'auteur est de les instruire, non de les excommunier. Tandis qu'il apprend aux fidèles à voir en Jésus le Verbe fait chair, le Dieu incarné, il prouve contre les Juifs que tel devait être le Messie. De là l'importance que prend dans les discours du Sauveur la controverse christologique. Pour voir dans ce trait une marque d'historicité [2], il faut oublier que la question messianique n'a pu se poser et ne s'est posée en ces termes qu'après saint Paul, et que Jésus n'a discuté, sous une tout autre forme, sa qualité de Messie avec les Juifs que dans les derniers jours de son existence terrestre, après son entrée triomphale à Jérusalem.

Il n'est pas nécessaire d'examiner l'opinion, commune autrefois et très répandue encore parmi les exégètes traditionalistes, d'après laquelle l'évangéliste aurait écrit pour compléter les Synoptiques [3]. Même l'opinion atténuée qui suppose que Jean complète historiquement les Synoptiques, sans avoir écrit précisément dans cette intention [4], n'est pas soutenable. Le quatrième Évangile a un tout autre objet que les Synoptiques; il ne les complète pas comme un document historique en complète un autre de même ordre, mais comme un document théologique peut compléter un document historique, en en facilitant et développant l'interprétation religieuse. De même, ceux qui soutiennent que Jean a voulu réunir tous les groupes chrétiens dans la foi au Logos [5], introduire, en la modérant, la gnose dans l'Église [6], allier Philon et la philosophie judéo-alexandrine à la tradition chrétienne, opposer une gnose orthodoxe à la gnose hérétique [7], donner une explication chrétienne de la théorie spéculative du Logos [8], confondent les résultats acquis dans le livre même, ou réalisés dans l'Église par son influence, avec l'intention et le but de l'auteur. Ces résultats ont été considérables; mais pour qu'ils fussent obtenus, il n'a

1. Grotius, Calmet, Schanz.
2. Schanz, 36.
3. Hug, Corluy, Ewald, Godet, etc.
4. B. Weiss, T. Zahn, et certains commentateurs catholiques.
5. Baur, Zeller, etc.
6. Hilgenfeld, Volkmar, Scholten.
7. Mangold.
8. Thoma.

pas été indispensable que l'évangéliste les voulût ou les prévît, qu'il eût conscience de les produire ou de les préparer. Pas plus que saint Paul, il n'a spéculé sur les origines de sa pensée théologique, et il n'a pas eu le moindre souci de l'analyser comme pourrait le faire un critique de notre temps. Il s'est trouvé prêt à voir le Christ et à comprendre l'Évangile en la façon qu'il expose ; il est persuadé, sans autre raisonnement, que cette façon est la meilleure et la vraie, qu'elle a été, au fond, celle que le Christ voulait enseigner aux apôtres; dans cette conviction, il écrit pour que l'on croie et entende comme lui que Jésus est le Christ, fils de Dieu, et que l'on ait, par cette foi, la vie dans le Christ [1]. Puisqu'il a dit lui-même, en termes exprès, la raison de son œuvre, on perd son temps à en chercher d'autres, qui n'existaient pas pour lui.

§ V. — La doctrine du quatrième évangile

Si l'Évangile johannique est un comme livre et répond tout entier à la formule christologique énoncée dans le prologue, il est un également pour la doctrine et dominé par la notion du Verbe incarné. On a vainement essayé d'isoler le prologue, en y voyant une interprétation métaphysique de la doctrine qui serait contenue dans l'Évangile sous une forme purement religieuse et morale [2], ou bien de contester aussi le caractère métaphysique du prologue [3] : le prologue et l'Évangile présentent le même mysticisme transcendant, la même métaphysique toute pénétrée de mysticisme. Il est vrai que le mot « Logos » n'est employé au sens métaphysique et personnel que dans le prologue, et que la parole de Dieu, ou la parole du Christ, dans le corps de l'Évangile, s'entendent selon la signification commune du mot « parole ». Mais c'est que l'évangéliste a eu le tact de ne pas violer toute vraisemblance historique et de ne pas trop altérer la forme de l'enseignement synoptique, en faisant dire à Jésus lui-même qu'il était le Logos [4]. Cette réserve est facile à comprendre, surtout si l'auteur, comme il est probable, se rendait compte, en

1. xx, 31.

2. Harnack, cf. *supr.* p. 52, n. 1. *Dogmengesch.* I [3], 93 : « Der Logos hat mit dem philonischen wenig mehr als den Namen gemein, und seine Erwähnung am Eingang des Buches ist ein Räthsel, nicht die Lösung eines solchen. »

3. T. Zahn, *Einleitung*, II, 537, va jusqu'à dire que le nom de Logos ne désigne pas le Christ préexistant. B. Weiss et beaucoup d'autres se contentent de rattacher la théorie du Logos à l'Ancien Testament.

4. Jülicher, *Einleitung in das N. T* [3]., 313.

quelque façon, que l'idée du Logos n'était pas de tradition évangélique et qu'elle tenait, au moins par un côté, à la philosophie hellénique.

L'enseignement de l'Évangile n'en est pas moins pénétré, d'un bout à l'autre, par la conception christologique dont le prologue contient la définition expresse. Le Christ est lumière et vie dans l'Évangile, comme le Verbe l'est dans le prologue ; l'identité du Christ avec le Verbe apparaît en ce que Jésus dit de sa préexistence, qui est la présence éternelle du Verbe auprès de Dieu ; tout ce qui est dit de celui qui est d'en haut, qui est descendu du ciel, est à expliquer par la théologie de l'incarnation ; la préexistence est conçue, à la manière juive, comme se rapportant à la personne du Christ [1], mais c'est la conscience personnelle du Verbe qui se continue dans le Christ, en sorte que Jésus peut parler de la gloire dont il a joui auprès du Père, avant la constitution du monde [2]. C'est parce que le Christ johannique est le Verbe divin qu'il est omniscient et omnipotent. Il apporte sur la terre sa prescience divine, et il connaît tout à l'avance, les événements et les dispositions des hommes ; il sait les prophéties et les accomplit en temps opportun ; s'il fait des questions et semble parfois apprendre quelque chose, ce manque de logique est indispensable pour que ses relations avec les hommes gardent la forme humaine et les conditions de la réalité ; les prophéties apocalyptiques de Jésus dans les premiers Évangiles sont bien loin de ce Christ qui parle des choses célestes en témoin oculaire, comme les connaissant de source et de toute éternité [3]. Dans ses œuvres, il est une théophanie, une perpétuelle manifestation de Dieu, et il n'est ainsi qu'en sa qualité de Verbe divin. Son humanité sert à la révélation sensible de sa divinité ; elle sert aussi à rattacher la théologie johannique à l'apparition historique de Jésus ; grâce à ce côté humain du Christ johannique, le quatrième Évangile ressemble assez aux Synoptiques pour qu'on ait pu le joindre à eux. Les observations précédentes et tout ce qu'on a remarqué touchant le caractère du quatrième Évangile prouvent suffisamment que la théologie de l'incarnation est la clef du livre tout entier et qu'elle le domine depuis la première ligne jusqu'à la dernière.

L'idée du Logos suppose une conception métaphysique de la Divinité. Il y a une connaissance johannique de Dieu, qui est un élément de la vie éternelle [4]. L'objet de cette connaissance est « le seul vrai Dieu », vrai non seulement par rapport aux dieux du paganisme, mais par rapport au

1. Holtzmann, *Neut. Theologie*, II, 403. On n'a fait ici que résumer, sur beaucoup de points, la remarquable analyse de M. Holtzmann.
2. xvii, 24.
3. Holtzmann, II, 409.
4. xvii, 3.

Dieu des Samaritains et même, en un sens, à celui des Juifs [1]. Les uns et les autres savent que « Dieu est esprit », mais ils ne voient pas que le culte en esprit est l'adoration qui lui convient. Dieu esprit n'est pas plus limité par le temps que dans l'espace; quoi que dise la Genèse [2], il agit toujours et ne se repose jamais [3]; il est absolument invisible [4], et les théophanies de l'Ancien Testament sont des apparitions du Christ préexistant [5]; parfaitement saint, il n'écoute pas les pécheurs [6]. Il est la vie, il est le Père vivant, et il produit un Verbe vivant, qui lui est homogène [7]. Ce Verbe n'est pas seulement l'agent intermédiaire de la création, mais il est près de Dieu, le voit, entretient avec lui un rapport de société indépendant de sa propre relation avec le monde [8]. L'idée de Dieu se complète, pour ainsi dire, dans l'idée du Logos, et l'idée du Logos dans celle de la création [9]. Il reste évident que l'idée du Logos est née de la nécessité où l'on s'est vu de supposer un intermédiaire entre le Dieu absolu, métaphysique, plus ou moins abstrait, et le monde réel. Mais le quatrième Évangile fait de cette notion philosophique une application religieuse, en identifiant le Logos créateur avec l'apparition historique de Jésus. L'activité du Logos, inaugurée par la création, semble avoir son couronnement dans l'incarnation. Le Logos, qui était d'abord esprit, est devenu chair [10], mais sans substitution de personnalité; car le Christ johannique est le Verbe éternel. Il est homme cependant, et s'il est dit devenir chair, c'est pour mieux marquer l'antithèse de ce qu'il était avec ce qu'il devient, et faire ressortir le côté sensible de sa manifestation. Le Verbe n'a pas pris seulement un corps, puisque Jésus dit qu'il déposera son âme, sa vie, pour la reprendre [11]. Cette âme est le siège de sentiments humains qui sont d'ailleurs gouvernés par le Verbe et qui n'aboutissent jamais à une opposition ni même à une hésitation de

1. IV, 21-24.
2. GEN. IF, 1-3 (cf. Ex. XX, 11).
3. V, 17.
4. I, 18.
5. VIII, 56; XII, 41. On entend volontiers I, 4-5, 9-13 de l'action du Verbe dans l'humanité avant l'incarnation. Sur cette interprétation, qui, dans son idée générale, n'est pas contraire à la notion johannique du Logos, mais qui ne paraît pas contenue dans le prologue, voir le commentaire.
6. IX, 31.
7. V, 21, 26; I, 4.
8. I, 3, 18; VI, 46; VIII, 38; XVII, 24.
9. HOLTZMANN, II, 393.
10. I, 14, 32-34. Sur le rapport de ce dernier passage avec le premier, voir le commentaire.
11. X, 11, 15, 17-18; XIII, 37-38; XV, 13; cf. I JEAN, III, 16.

volonté [1] à l'égard de ce qui est ordre du Père et volonté de Celui qu'il a envoyé. Ajoutons que l'auteur n'a pas même essayé l'analyse de ce composé théandrique. D'un côté, il utilise la doctrine du Logos selon que l'exige la dignité du Christ, et, d'autre part, il entend maintenir la réalité humaine et historique de Jésus.

Personnellement distinct du Père avant l'incarnation [2], le Verbe l'est avec beaucoup plus de netteté encore dans sa mission terrestre. Le Père est Dieu, le Fils est Jésus-Christ [3]. Cependant le Verbe n'a pas été séparé de Dieu par l'incarnation. Jésus déclare que le Père est immanent en lui [4]. Mais le Père, qui, dans la logique du système, ne devrait agir que par le Verbe, semble avoir une action distincte de celle du Verbe incarné [5], comme si la mission du Christ absorbait temporairement l'action du Verbe [6]. Effet de perspective, qui a été rectifié dans la théologie traditionnelle. L'action du Père n'en est pas moins conjointe à celle du Fils dans tout ce que le Fils accomplit [7], bien qu'on ne voie pas comment le Fils, au cours de son existence, est associé à tout ce que fait le Père. Comment s'est opérée l'union du Verbe à l'humanité? Quel a été le moment de l'incarnation? L'évangéliste ne le dit pas expressément, et l'on a essayé de l'interpréter en des sens opposés, lui faisant enseigner que l'incarnation, coïncidant avec la conception de Jésus, implique la virginité de cette conception [8], ou bien qu'elle l'exclut [9]. Peut-être serait-il plus vrai de dire qu'elle ne l'implique ni ne l'exclut, et que la naissance temporelle de Jésus n'est pas comprise dans la perspective de l'Évangile. On a observé avec raison qu'il était difficile à l'auteur de se représenter le Verbe à l'état d'enfance [10]; et il passe en effet, sans transition, du Verbe dans son éternité au Christ désigné par Jean-Baptiste. Dans sa pensée, la descente de l'Esprit est au moins le symbole de l'incarnation, et l'origine terrestre de Jésus, naturelle ou miraculeuse, est quelque chose de tout à fait secondaire par rapport à l'idée du Verbe

1. Pas même dans VII, 8-10, où Jésus ne change pas réellement d'avis.
2. I, 1-2, 11, 14.
3. I, 17-18; XII, 27-28; XVII, 3.
4. XIV, 10.
5. V, 17, 21, 32; I, 33 (communication directe au Précurseur), cf. IX, 29; etc. La même inconséquence a été remarquée dans Philon.
6. Holtzmann, II, 417. Cf. J. Réville, 253, n. 1.
7. XIV, 10, *supr. cit.*
8. Opinion commune; Justin, Irénée, Tertullien la trouvaient même expressément dans I, 13, où ils lisaient ὃς... ἐγεννήθη. Sur cette lecture et cette interprétation, qui a été reprise dernièrement par A. Resch, voir le commentaire.
9. Holtzmann, II, 419. L'opinion de l'évangéliste sur l'origine terrestre de Jésus résulterait clairement de I, 45; VI, 42; VII, 28.
10. Holtzmann, II, 419; J. Réville, 256.

incarné. Si donc il est vrai que le prologue remplace les récits de l'enfance, ce n'est pas pour les confirmer, ni pour les contredire. Mais dès que l'on reporte l'union du Verbe avec l'humanité au moment de la conception, il est tout naturel d'y associer l'idée de la conception virginale, pour que cette union soit signalée dès l'abord par quelque effet extraordinaire. La comparaison du Verbe avec les âmes de Platon [1] n'aurait de raison d'être que si l'évangéliste traitait ces questions en philosophe. Il n'affirme pas la conception virginale, on pourrait dire qu'il l'ignore, et peut-être délibérement; il ne répond aux objections des Juifs touchant l'origine terrestre de Jésus que par l'assertion de l'origine céleste du Verbe incarné, parce qu'il se maintient dans le cadre primitif de la prédication évangélique, et que l'idée de la conception virginale, dans la controverse avec les Juifs, était plutôt matière que réponse à objection. Pour lui, la mère et les frères du Christ sont des figures du judaïsme ; leur rapport historique avec Jésus n'est pas en cause. De même la patrie terrestre de Jésus est Nazareth; Bethléem et l'origine davidique sont laissées de côté [2]. L'origine céleste du Christ suffit à sa gloire et satisfait à toutes les difficultés. Cette attitude de l'évangéliste ne se comprend que dans un temps et un milieu où les Évangiles de Matthieu et de Luc ne jouissaient pas de l'autorité canonique, où la conception virginale et même l'origine davidique du Sauveur n'étaient pas considérées comme un élément essentiel de la tradition chrétienne.

Les titres de « Fils de l'homme » et de « Fils de Dieu » sont empruntés à la prédication apostolique ; mais, tandis que le premier est employé par une sorte d'accommodation au vocabulaire synoptique, et pour marquer le terme de l'incarnation [3], le second devient la désignation la plus ordinaire du Christ johannique et prend un sens conforme à la théologie du quatrième Évangile. La combinaison de l'idée synoptique, plutôt religieuse et morale, avec l'idée johannique, où le fondement métaphysique de la filiation est clairement indiqué, introduit parfois dans le discours une équivoque à laquelle l'auteur n'a pas voulu faire attention, et dont peut-être il n'avait pas conscience. Lorsque les Juifs lui reprochent de se faire Dieu, Jésus répond par un texte biblique d'où il résulte que certains hommes ont été appelés dieux dans l'Écriture, à raison d'un rapport spécial où ils se trouvaient à l'égard de la Divinité [4]. Or, dans ces cas, il ne s'agit que d'une relation d'ordre religieux et moral, et le Fils du quatrième Évangile n'est certainement pas compris

1. Holtzmann, *loc. cit.* Ce savant critique regarde comme possible (p. 420) que Jean ait ignoré les récits de l'enfance.
2. Cf. I, 45 ; VII, 41-42.
3. Holtzmann, II, 430.
4. Ps. LXXXII (LXXXI), 6, cité X, 34.

dans la même catégorie que les organes de la théocratie judaïque. S'appuyer sur ce passage, pour nier le caractère métaphysique et transcendant de la filiation divine, serait aller contre ce qu'il y a de plus clair dans la doctrine johannique. L'objection des Juifs semble donc écartée par un jeu de mots. Mais il ne faut pas considérer que ces apparences et la forme extérieure de l'argumentation. L'évangéliste pense au rapport du Verbe avec le Christ et avec les interprètes de la révélation ancienne [1]. Si une relation transitoire avec le Verbe permet d'appeler dieu celui qui en a été honoré, à plus forte raison celui qui est le Verbe peut-il se dire fils de Dieu, puisqu'il l'est réellement.

Il est certain que le Fils sur la terre est la manifestation du Verbe éternel, qu'il participe en tant que Verbe aux attributs divins, qu'il est, par ce côté, égal à Dieu, un avec lui [2]. Et d'autre part, il lui est subordonné; surtout, dans son rôle de Fils, de Verbe incarné, il tient tout du Père, et le Père est plus grand que lui [3]. Par là le Verbe entre dans l'histoire et dans le personnage historique de Jésus. La qualité de « Monogène [4] », l'unique engendré du Père, est donnée au Fils par comparaison avec les enfants de Dieu [5] et lui appartient en tant que Verbe incarné. Qu'il soit déjà fils et engendré en tant que Verbe, c'est ce qui ne ressort pas nettement de l'Évangile [6]. En revanche, il est parfaitement clair que Jésus est Fils en tant que sacré par l'esprit divin, par la divinité qu'il a reçue dans le Verbe [7]. Comme Fils monogène, le Christ n'est pas seulement le fils bien-aimé, il est le prototype unique et parfait de la génération divine d'où procèdent les enfants de Dieu. Le titre de Fils est réservé au Monogène, comme lui appartenant aussi exclusivement que le nom de Père, au sens propre du quatrième Évangile, appartient à Dieu. En pressant la signification de certains passages, on pourrait conclure que le Verbe devient Fils par l'incarnation, et telle paraît être la pensée de l'évangéliste, en tant que la génération du Fils est l'archétype de la génération spirituelle des enfants de Dieu. Mais l'identité personnelle du Verbe et du Fils induit à présenter le Fils comme préexistant à la mission terrestre du Verbe. Toujours est-il que l'unité d'essence dans le

1. Cf. *supr.* p. 92.

2. x, 30 ; xiv, 1 ; xvii, 22.

3. iv, 34 ; vi, 38 ; viii, 26 ; xii, 49 ; xv, 10 ; x, 29 ; xiv, 28 ; xx, 17.

4. i, 18 ; iii, 16, 18 ; cf. I Jean, iv, 9.

5. Jean a évité l'expression υἱοὶ τοῦ θεοῦ, bien qu'il dise (xii, 36) υἱοὶ φώτος ; il réserve au Christ le titre de « Fils de Dieu » et appelle les croyants τέκνα τοῦ θεοῦ (i, 12).

6. Dans iii, 16-17 ; x, 34, l'incarnation peut être présupposée. Quoi qu'il en soit, on n'a sans doute pas lieu de faire intervenir ici le πρωτόγονος de Philon.

7. i, 33-34 ; iii, 34 ; vi, 27, 69 ; x, 36.

Père et le Fils est plutôt supposée qu'affirmée [1] : la tradition l'a déduite des affirmations johanniques.

L'union morale du Christ avec le Père est fondée sur le rapport métaphysique du Verbe et du Fils avec Dieu. Le Verbe incarné, devenu type de sainteté parfaite et médiateur de l'union des croyants avec le Père, rejoint le Christ synoptique; mais c'est évidemment comme Verbe, et à raison de son origine éternelle, que le Fils seul connaît le Père [2], qu'il fait tout ce que fait le Père, qu'il a, comme le Père, la vie en lui. L'amour mutuel du Père et du Fils remonte à l'éternité [3]; il n'est pas fondé sur les dispositions morales du Christ historique. On conçoit aisément que l'évangéliste se soit efforcé de rattacher sa théologie à la tradition synoptique et d'interpréter celle-ci par celle-là. Ce n'est pas raison pour nier l'existence de l'une ou de l'autre, ni pour ramener toute la christologie des discours johanniques à la conception ou mieux à la réalité que présentent les premiers Évangiles. Rien de plus conforme à l'esprit de Jean que de représenter sous forme humaine et temporelle, dans la vie de Jésus, le rapport transcendant et éternel du Verbe avec Dieu [4]. C'est ce qui a permis à l'auteur de reprendre certaines sentences synoptiques [5] qui acquièrent chez lui une signification nouvelle. Le parallélisme est surtout sensible entre ce qu'on lit dans Matthieu, touchant le Fils qui seul connaît le Père [6], et dans Jean, touchant le Fils qui seul voit Dieu, qui ne fait rien de lui-même, qui exécute les œuvres que le Père lui montre. C'est que le passage de Matthieu représente un essai de spéculation christologique, qui prélude à celle de Jean, non une parole authentique de Jésus [7]. L'assertion de Jean se fonde sur le rapport métaphysique de Dieu et du Logos, et, en même temps, elle présente leur union comme une correspondance de pensée et de volonté, d'où résulte l'unité d'action [8]. Mais, par ce dernier côté, le quatrième

1. xx, 17, comparé à x, 30, montre bien que l'évangéliste n'a pas l'idée nette d'hypostases consubstantielles.

2. i, 18; iii, 11, 32; vi, 46; vii, 29, etc.; cf. Matth. xi, 27; Luc, x, 22.

3. xvii, 24.

4. Holtzmann, II, 443. Cf. Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums* (1902), I, 86.

5. Cf. *supr.* p. 59, n. 1.

6. Matth. xi, 27, *supr. cit.*

7. Cf. *L'Évangile et l'Église*, 45.

8. Holtzmann, II, 445. L'objection que l'on pourrait tirer de viii, 28-41, où les Juifs semblent être dans le même rapport avec le diable que Jésus avec Dieu, serait écartée par le fait que les Juifs, vivant dans le royaume de Satan, doivent le connaître, comme Jésus, venant de Dieu, connaît les choses célestes. Mais il n'est pas nécessaire d'atténuer la portée de la comparaison. Les Juifs

Évangile dépasse encore de beaucoup les données communes des Synoptiques. Ceux-ci ne vont pas jusqu'à établir une correspondance absolue et perpétuelle, l'identité de science et de vouloir, entre le Christ et Dieu ; ils laissent ignorer à Jésus certaines choses, lui font déclarer que Dieu seul est bon, le montrent priant et sacrifiant sa propre volonté à celle du Père. Bien que le Christ johannique proclame que le Père est plus grand que lui, on ne voit pas qu'il lui soit inférieur par la science, et sa volonté paraît aussi comme adéquate à la volonté divine; sa perfection morale est une nécessité de sa nature [1]; il n'est pas tenté; il ne peut demander que le calice de mort lui soit épargné; il ne prie que pour la forme, pour l'édification des assistants [2]. La conscience du Verbe-Fils se présente, relativement à la conscience de Jésus dans les Synoptiques, comme une entité idéale, une conception théologique, non comme la simple expression d'une réalité psychologique.

C'est encore à l'idée de l'incarnation qu'il faut rattacher les transformations que subissent dans le quatrième Évangile l'enseignement et l'action de Jésus. L'instruction morale fait place à la révélation symbolique, à la parole mystérieuse et vivifiante. Le miracle bienfait, récompense de la foi, s'éclipse devant le prodige divin, significatif de vérité et de gloire, que Jésus accomplit par sa toute-puissance [3]. C'est la divinité du Christ qui empêche ses ennemis de l'atteindre, tant que l'heure n'est pas venue, et qui le rend arbitre de sa propre mort. Si quelques traits d'apparence purement humaine subsistent dans les récits, ils sauvent les dehors de l'histoire et ont un caractère symbolique. L'allégorie supprime la contradiction qui paraît en résulter [4]. Le quatrième Évangile est une théopha-

sont enfants du diable par une communication d'esprit satanique, et Judas est un démon (VI, 70 ; XIII, 27) par une sorte d'incarnation de Satan. L'idée johannique des enfants du diable est analogue à celle de la génération du Fils et des enfants de Dieu.

1. Cf. V, 30.

2. Cf. XI, 41-42 ; XII, 27; XVII, 13. « Dans les relations du Logos à Dieu la prière n'a pas de raison d'être; elle impliquerait une distinction de volonté et de pensée individuelles qui n'existe pas. Elle ne peut plus être qu'une forme de la révélation destinée aux hommes, pour leur instruction et leur édification. » J. RÉVILLE, 224.

3. La foi dont il est question dans XI, 40, n'est pas précisément celle que Jésus, dans les Synoptiques, réclame de ceux qu'il guérit ; elle a un objet plus relevé. Noter que, dans le quatrième Évangile, le Christ seul fait des miracles; on nie que Jean-Baptiste en ait fait (X, 41); les disciples n'en feront qu'après la résurrection. Est-ce aussi parce que le Christ, et non la nature, a le pouvoir des miracles, que les ténèbres et le tremblement de terre ont disparu du récit de la passion (HOLTZMANN, II, 449) ? C'est plutôt parce que la mort du Christ johannique n'a rien d'effrayant ni de triste.

4. HOLTZMANN, II, 450.

nie perpétuelle, où la scène de transfiguration qui est décrite dans les Synoptiques ne pouvait être maintenue, n'y ayant plus de raison d'être, et se trouvant, comme conception, bien au-dessous de la gloire qui éclate dans tous les discours et dans tous les actes du Verbe incarné. Cette gloire est celle du Verbe, elle résulte de l'incarnation même, tandis que le Christ synoptique n'entre dans la gloire que par la mort [1], et, sauf l'anticipation passagère qui se produit dans la transfiguration, ne manifestera cette gloire que dans la parousie [2]. La gloire du Fils est celle du Père, parce que le Père, révélé dans les œuvres du Fils, est par là même glorifié; à son tour, le Fils est glorifié dans les siens, et tout cela dès maintenant, sous réserve de la consommation éternelle [3]. Sans doute, l'idée que le Christ sera glorifié par sa mort vient des Synoptiques, mais elle ne crée pas d'incohérence trop sensible dans la doctrine johannique, parce que la vie terrestre du Christ ne laisse pas de constituer, par rapport à sa préexistence éternelle et à sa *postexistence* immortelle, une sorte d'occultation; sa gloire est toujours la même; seulement elle ne transparaît qu'à travers des signes sensibles; elle recouvre tout son éclat, dans une nouvelle forme, par la rentrée du Christ au ciel. Il ne s'ensuit pas que la gloire du Christ sur la terre ne soit proprement divine; mais on doit avouer que la combinaison de l'idée synoptique avec la théorie johannique introduit dans le langage une sorte d'équivoque [4].

Un point assez obscur de la doctrine johannique est le rapport du Verbe-Christ avec l'Esprit. On a dit que le don de l'esprit, qui fait Jésus Messie et Fils de Dieu, dans la pensée de la première génération chrétienne, est superflu pour le Christ johannique; il devrait être considéré comme une réminiscence des Synoptiques [5]. Peut-être n'a-t-on pas suffisamment remarqué que cette communication d'esprit divin, dont Jean est censé avoir été le témoin, n'est pas autre chose, dans la conception même de l'évangéliste. que la représentation sensible de l'incarnation du Verbe, en sorte que, de ce chef, il n'y a pas double emploi, mais simple accommodation de la théorie johannique au langage traditionnel. Le Précurseur ne pouvait pas plus parler du Verbe que le Christ lui-même; il certifie l'incarnation par la descente d'esprit divin qui en est, dans la perspective du quatrième Évangile, comme dans la tradition apostolique primitive, le point de départ historique. L'esprit divin que reçoit Jésus ne se distingue pas du Verbe, mais seulement celui que le Christ donnera aux siens et qui lui rendra témoignage dans l'Église. Le rapport de l'Esprit avec le

1. Luc, xxiv, 26.
2. Luc, xxi, 27; cf. Jean, xiii, 13.
3. xiii, 31-32; xvii, 4-5, 10.
4. Cf. Holtzmann, II, 455.
5. Holtzmann, II, 458-460.

Verbe-Christ est analogue à celui qui existe entre le Verbe-Christ lui-même et le Père. Le Verbe-Christ révèle Dieu; l'Esprit révèle le Verbe-Christ. Par un côté, il s'identifie au Christ glorifié; par un autre côté, il s'en distingue nettement. Il n'entre dans son rôle, et l'on pourrait dire dans son activité personnelle, que quand le Christ a quitté la terre, a été glorifié, spiritualisé [1]. Au fond, l'Esprit est le Christ céleste, esprit vivifiant, qui se perpétue et se reproduit dans ses fidèles; mais cette identité n'est pas absolue. Comme le Verbe est un mode d'être ou une émanation de Dieu, qui constitue, au moins dans le Christ [2], une personnalité distincte, le Paraclet est un mode d'être ou une émanation du Christ, qui se termine en distinction réelle. C'est pourquoi la venue du Paraclet, dans les discours après la cène, paraît tantôt devoir compenser l'absence de Jésus [3], et tantôt se confondre avec son retour [4]. De même que le Père est dans le Fils et agit en lui, le Christ est présent et agit dans le Paraclet; et comme le Christ johannique est Sauveur parce qu'il est illuminateur, l'Esprit initie les croyants à la vie éternelle en leur enseignant toute vérité [5]. Le Père, le Verbe et l'Esprit ne font pas encore, à proprement parler, une trinité. Dieu et le Christ sont au premier plan ; l'Esprit vient en supplément de la dyade formée par le Père et le Fils [6]. L'idée de Dieu se concentre dans le Père sans être épuisée en lui; son activité ne se confond pas avec celles du Fils et de l'Esprit, mais subsiste à côté, l'on peut dire au-dessus d'elles, le Fils et l'Esprit étant comme ses coadjuteurs et ses intermédiaires dans l'œuvre du salut. L'un et l'autre procèdent de lui, et semblent parfois égaux dans leur situation dérivée [7]; mais ailleurs l'Esprit est subordonné au Fils [8]. Le Père envoie le Fils, et celui-ci l'Esprit ; l'Esprit glorifie le Fils, et celui-ci le Père. Le Fils existait comme Verbe avant l'incarnation; et le Paraclet existait comme esprit divin avant d'être envoyé; le Père demeure après que l'incarnation a constitué le Fils, et le Fils après que l'envoi de l'Esprit a constitué le Paraclet; le Père et le Fils ont dans le Paraclet une forme d'action commune en ce monde [9]. C'est ainsi que des éléments pris de la tradition apostolique, de la théologie paulinienne et de la spéculation alexandrine résulte

1. VII, 39.
2. Cf. *supr.* p. 102.
3. XIV, 16 ; XV, 26-27.
4. XIV, 18.
5. XVI, 13.
6. Il en est ainsi dans s. Justin. Cf. HARNACK, *Dogmengeschichte*, [3] I, 489.
7. XIV, 16, 26 ; XVI, 13.
8. XV, 26 ; XVI, 14.
9. HOLTZMANN, II, 465-466.

une sorte de synthèse réelle, qui n'aboutit pas à un système logiquement défini [1].

L'antithèse paulinienne de la chair et de l'esprit, pour figurer l'homme naturel et l'homme régénéré, a été reprise et développée dans le quatrième Évangile [2]. L'humanité y est partagée en deux catégories qui semblent irréductibles, les hommes de la chair, qui sont aussi les hommes de ce monde, des ténèbres et de Satan, et les hommes de l'esprit, qui sont les hommes nés d'en haut, enfants de lumière et enfants de Dieu. L'homme naît de la chair et appartient à la terre par cette origine; pour qu'il s'élève de la sphère inférieure où sa naissance l'introduit, à la sphère supérieure du monde spirituel et divin, une intervention d'en haut, que l'on conçoit comme une nouvelle naissance, d'ordre surnaturel [3], est indispensable. Rien de plus mystérieux que cette régénération et la loi qui préside au choix des élus [4]. L'idée de régénération, de renouvellement moral de l'homme se rencontre dans les Synoptiques et dans saint Paul. Ici l'attention ne se porte pas seulement sur la nouvelle naissance, mais encore et principalement sur son caractère transcendant. Être régénéré par l'eau et par l'esprit, c'est être né d'en haut, né de Dieu, non par une simple rénovation morale, mais par une communication réelle d'esprit divin, qui est, de la part de Dieu et dans l'homme, une véritable génération. La génération naturelle n'est qu'une faible image de cette génération surnaturelle, qui se rattache au même ordre que l'incarnation du Verbe. C'est l'œuvre du Verbe-Christ, et il ne semble pas que l'évangéliste ait songé, comme beaucoup de ses commentateurs, à des enfants de Dieu qui auraient été faits tels par le Verbe avant l'incarnation [5]. Par le Christ on apprend à connaître Dieu comme Père, et les autres initiés comme frères. La loi d'amour est l'élément moral qui complète la théorie de la filiation divine.

Mais ne deviennent enfants de Dieu que ceux qui sont de Dieu. Bien qu'il conserve pratiquement le principe de la liberté humaine, l'auteur du quatrième Évangile s'exprime souvent comme si la grâce de la filiation divine était un privilège réservé à un petit nombre de prédestinés

1. « Les théologiens alexandrins, comme d'ailleurs les philosophes platoniciens en général, n'ont pas une notion précise de ce que nous appelons l'individualité ou le moi. Il ne faut pas trop presser ces distinctions de personnes dans leurs écrits. Aussitôt qu'on les serre de près, elles s'évanouissent. » J. Réville, 254.

2. Voir Holtzmann, II, 19, 466-467, la table des termes antithétiques de Paul, qui sont repris par Jean.

3. III, 3, 5.

4. III, 5-8.

5. Voir le commentaire de I, 12-18, et Grill, 99, n. 1.

qui seraient tels par un décret absolu de la Providence [1], qui auraient, en vertu de cette prédestination, dans le fond de leur être une disposition native à recevoir la vérité [2], tandis que les enfants du diable, ceux qui sont du monde, seraient, par une même nécessité providentielle et naturelle [3], incapables de recevoir la lumière contre laquelle ils se révoltent. Le besoin d'une formule qui concilierait l'idée théologique de la prédestination et de la grâce avec le fait moral de la liberté, qui est impliqué dans la proposition de l'Évangile à tous les hommes, n'a pas été tenté; mais on n'en est pas davantage autorisé à sacrifier une partie de la doctrine à l'autre, soit en réduisant la filiation divine à une rénovation purement morale, soit en faisant de l'auteur un partisan du déterminisme absolu. L'élément mystique et l'élément moral sont juxtaposés et ne s'excluent pas l'un l'autre. Entre le Fils de Dieu et les enfants de Dieu la différence est peut-être moins en ce que le Christ est fils au sens absolu, et les croyants dans un sens relatif [4], par communication de pouvoir, que dans le caractère même de la génération : le Christ est fils parce qu'il a reçu dans le Verbe la plénitude de l'esprit divin; les enfants de Dieu sont tels parce qu'ils ont part limitée au don d'esprit divin qui se fait dans le Paraclet. De part et d'autre la filiation est réelle, et la communication d'esprit divin est directe; mais dans le Christ, la communication est totale; dans les croyants elle est partielle et ménagée par le Christ; par le don infini qu'il a reçu, le Christ est personnalité divine; nonobstant leur participation à l'esprit du Christ, les croyants restent personnalités humaines; ils ont le Paraclet, mais le Christ seul est le Verbe incarné.

L'œuvre du salut s'accomplit par la révélation de Dieu dans le Christ, parce que la lumière du Verbe attire les enfants de Dieu et les arrache au monde, aux ténèbres, à la perdition [5]. La mort de Jésus intervient dans cette économie, aussi bien que dans la théorie de Paul, mais non pas en qualité de sacrifice expiatoire, le Christ johannique semblant être venu pour réunir les enfants de Dieu [6], non pour appeler les pécheurs à la pénitence [7]; ceux qui sont de la vérité entendent sa voix [8]; sa mort n'est que la condition nécessaire de la rédemption, parce qu'elle rend possible

1. VI, 38-39, 65; XV, 19; XVII, 2, 6, 9.
2. XVIII, 37.
3. VIII, 47; cf. I JEAN, IV, 6.
4. HOLTZMANN, II, 473.
5. XII, 32; XVII, 6, 26.
6. XI, 51-52.
7. Le Christ johannique n'est pas familier, comme le Christ synoptique, avec les publicains et les pécheurs. On trouve seulement dans V, 14, et XX, 23, un écho des Synoptiques.
8. XVIII, 37; cf. III, 19-21.

l'institution universelle de la communauté chrétienne [1]. La consécration personnelle du Christ pour la mort, qui est définie en termes de rituel et paraît conçue comme un sacrifice, se termine en prière pour l'unité [2]. Il doit y avoir toutefois, en cet endroit de l'Évangile, dans ce qu'on a justement appelé la prière sacerdotale du Christ, un écho de l'Épître aux Hébreux [3] : le Christ, prêtre et victime, offre à Dieu sa propre vie ; l'effet de cette offrande est que les disciples eux-mêmes sont consacrés à Dieu, sanctifiés par lui ; le sacrifice de Jésus est une dernière preuve d'amour, efficace comme sa parole [4]. Cette conception liturgique de la rédemption se juxtapose à la conception mystique du salut par la révélation de Dieu et la génération spirituelle ; elle ne se confond pas avec l'idée paulinienne de la mort expiatoire et réconciliatrice [5]. Le quatrième Évangile n'envisage pas l'éventualité d'une réconciliation pour les pécheurs enfants du diable, et il ne considère, à aucun moment, les enfants de Dieu comme étant ses ennemis : on dirait que le péché affecte irrémédiablement les hommes voués à la réprobation, et qu'il ne touche pas les prédestinés. L'idée de Paul se retrouverait plutôt dans l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde, si l'on pouvait prouver que l'agneau ne chasse pas seulement le péché, mais qu'il le porte, et que le péché du monde représente le péché en général, tous les péchés des hommes. Ce dernier point paraît très vraisemblable [6]. La mort du Christ aurait le caractère d'une rédemption universelle, dont ne profiteraient que les enfants de Dieu. Peut-être doit-on dire que l'évangéliste accueille en partie les idées de Paul et de l'Épître aux Hébreux, mais qu'il ne les suit pas jusqu'au bout, qu'il les restreint, au lieu de les développer, en les subordonnant à sa propre théorie, dont le point de départ est tout différent. Il ne se représente pas la sanctification comme une délivrance juridique du péché, une décharge de culpabilité, mais comme une purification intérieure et progressive [7].

1. XI, 51-52 ; XII, 21-32 (voir le commentaire).
2. XVII, 19.
3. HÉBR. VI, 20 ; VII, 26-27 ; IX, 11-12 ; X, 10.
4. HOLTZMANN, II, 477.
5. Cf. ROM. V, 6-10.
6. Mais le premier point ne l'est pas. De plus, on doit observer que l'agneau pascal n'est pas une victime expiatoire. Le Christ agneau de Dieu n'est pas le Christ victime pour le péché, mais le Christ refoulant le péché par sa mort. On peut parler de victime et de sacerdoce, mais non d'expiation et de rachat. La théorie de la propitiation se trouve dans I JEAN, I, 7-II, 2 ; mais l'Épître ne fait pas loi pour l'interprétation de l'Évangile. Pour l'évangéliste, la mort de Jésus est un sacrifice, au sens, d'ailleurs très réel, où l'immolation de l'agneau, pour le repas liturgique de la pâque, le repas de l'alliance, en est un. Cf. J. RÉVILLE, 288.
7. HOLTZMANN, II, 480.

De même que, dans l'Épître aux Hébreux [1], la mort du Christ est la condamnation du diable, elle est, dans le quatrième Évangile, le jugement de Satan qui l'a causée. L'attentat que le prince des ténèbres a entrepris et consommé contre Jésus, sur lequel il n'avait aucun droit, retombe sur son auteur, qui est déchu, au moins en principe, du pouvoir qu'il a exercé jusqu'alors dans le monde [2]. L'espèce de dualisme sur lequel se fonde la doctrine proprement johannique, se combine ici avec la donnée apocalyptique, ramenée à une idée morale, du combat entre Dieu, ou son représentant, et la puissance du mal. Le diable est condamné par sa déchéance; le Christ est justifié par son exaltation auprès du Père [3]. Si l'idée ne manque pas de grandeur, elle ne manque pas non plus d'une certaine subtilité; dans la forme, et par le tableau qu'elle suggère à l'imagination, elle tend à se rapprocher de certaines théories gnostiques fondées sur la même antithèse dualiste. Satan a pu consommer la suprême injustice, parce que le Christ l'a laissé faire. Le Christ a quitté librement la vie, et il l'a reprise par sa volonté. Son entrée dans la gloire est une restitution, corrélative à sa venue en ce monde [4]. Son action désormais est d'autant plus large et féconde qu'il est dégagé de tout lien terrestre. Esprit divin, il ne cesse pas de vivre dans les siens; il habite en eux, comme le Père habite en lui [5]. Source de vie, il donne la vie.

C'est en lui qu'il faut croire pour vivre éternellement [6], non que la foi résume toute la vie que le Christ communique [7], mais parce qu'elle en est la condition et un élément essentiel. Bien que la foi johannique soit une confiance en Dieu et en sa parole, elle est d'abord une connaissance et un assentiment qui ont pour objet la doctrine même de l'Évangile; et comme cette doctrine converge vers le Christ et se rapporte à lui, la foi, au lieu de s'appliquer directement et principalement à Dieu, atteint le Christ révélateur, et non seulement sa personne, mais ce qu'il enseigne de lui-même [8]. La profession de cette foi compte deux articles essentiels, le vrai Dieu et son Christ [9], mais c'est par le Fils et dans le Fils que l'on connaît le Père [10]; on pourrait presque dire que c'est dans le Fils qu'on

1. Hébr. II, 14.
2. XII, 31; XIV, 30; XVI, 11.
3. XVI, 10.
4. VIII, 14; XIII, 3.
5. XVII, 20-23, 26.
6. V, 24; XI, 25-26.
7. Cf. Grill, 296.
8. III, 16, 18, 36; VI, 29, 40; VIII, 23-24, etc
9. XVII. 3.
10. XIV, 9-11.

croit au Père. La qualité et le degré de la foi se règlent sur la relation où le croyant se trouve à l'égard du Christ, sur l'intelligence qu'il a de sa mission salutaire : les progrès de la foi des disciples, qui sont notés par l'évangéliste, correspondent aux étapes de leur instruction; cette foi atteint sa forme parfaite dans la déclaration de Thomas, qui implique l'idée de l'incarnation [1]. Cependant le critère de la vraie foi semble placé dans son motif plutôt encore que dans son objet : les Juifs qui croient seulement à cause des miracles ne persévèrent pas [2]; la foi sincère est celle qui est donnée à la parole [3]; il est vrai que cette foi à la parole suppose une adhésion à la doctrine, et que l'acceptation du témoignage de Jésus se ramène à croire que le Christ est venu de Dieu et qu'il y retourne, qu'il est le Verbe incarné et glorifié. La conception formelle de la foi reste ainsi la même que dans les Synoptiques et dans Paul; c'est la matière qui est autrement perçue et développée.

Le rapport de cette foi avec la régénération spirituelle n'est pas clairement défini. Le fidèle est enfant de Dieu, et l'enfant de Dieu est croyant; mais l'on peut se demander laquelle de ces deux qualités est la conséquence de l'autre. Tantôt il semblerait que l'on croit parce que l'on est enfant de Dieu, et tantôt que l'on est enfant de Dieu parce que l'on croit. Cette contradiction apparente résulte des deux points de vue et des deux éléments qui sont associés dans le quatrième Évangile. Si l'on considère la filiation divine, c'est un don de Dieu que l'homme n'a pas mérité, qui est antécédent à la foi, qui a dans la foi son couronnement. Si l'on regarde la foi, c'est l'acte décisif qui fait de l'homme un chrétien et un enfant de Dieu. Mais il ne faut pas oublier que la foi johannique est une connaissance [4], même une connaissance parfaite, qui est fondée sur un témoignage divin, et que ceux-là seulement arrivent à cette connaissance qui sont de Dieu, qui ont avec elle, à raison de leur prédestination, une sorte d'affinité naturelle. La gnose de la foi, qui est esprit et amour, comme Dieu même, ce qui la différencie de la gnose tout intellectuelle des hérétiques, est donc fondée sur une condition absolue, elle ne fait qu'amener à la pleine conscience de leur privilège et de leur fin les élus de Dieu, réaliser leur destinée dans la lumière et la vie. Il ne suit pas néanmoins de ce rapport transcendant que l'on soit constitué enfant de Dieu, que l'on soit engendré spirituellement avant la foi. Mieux vaut dire que la filiation divine et la foi sont coordonnées et se conditionnent réciproquement, qu'elles désignent un même objet, qui est grâce et filiation spirituelle du côté de Dieu, action et foi du côté de l'homme.

1. XX, 29; cf. I, 1, 18.
2. II, 23-24; VI, 14, 26-27; VIII, 31, 59.
3. IV, 42, 50; XX, 29.
4. Cf. VI, 69; XVI, 30; XVII, 8 (I JEAN, IV, 16).

La vraie foi ne s'appuie pas sur les miracles, mais elle sait y reconnaître l'image symbolique des vérités éternelles. C'est ce qui fait la raison d'être des récits miraculeux dans le quatrième Évangile. L'auteur renverserait sa propre théorie de la foi, s'il ne transformait les miracles en moyen pédagogique et en leçon doctrinale. Il ne serait pas entièrement exact de dire que le miracle johannique tend à se rendre superflu; il tend, au contraire, à subsister comme un symbole de valeur durable, et la foi atteint, sous le symbole, la vérité éternelle qu'il représente. Le signe n'a pas besoin d'être réitéré, et les croyants ne souhaiteront pas de le voir se répéter, parce que la réalité spirituelle demeure à jamais. Il est sous-entendu que le vrai gnostique, qui n'a pas connu Jésus dans la chair et n'a pas vu les apparitions du Christ ressuscité, ne laisse pas d'être témoin de l'Évangile au même titre que les apôtres, et l'on est presque tenté de dire à un titre supérieur, dès qu'il a l'intelligence des faits évangéliques. Cette remarque a son importance quand il s'agit d'interpréter, non seulement les passages où l'auteur se donne expressément comme témoin du Christ, mais tout son livre, qui prétend être une vue, nous dirions plutôt une vision directe de l'Évangile.

Ce qui vient d'être dit touchant le rapport de la génération spirituelle et de la foi peut servir à expliquer ce qu'on a appelé le déterminisme johannique [1]. Celui qui croit vient au Christ [2]; mais l'on dit aussi qu'il est « tiré » à lui par le Père [3]. Il semble qu'une impulsion nécessitante conduise à la foi et au salut ceux que le Père a donnés au Fils, et qu'une impuissance également radicale empêche de venir à lui ceux qui ne sont pas de Dieu, ceux qui sont du monde et du démon; il est dit que les Juifs, que le monde ne peuvent pas entendre la vérité [4]. Judas lui-même est présenté comme une sorte d'automate que Satan fait agir; sa trahison correspond à un décret providentiel dont le Christ presse l'accomplissement fatal [5]. C'est la vérité qui sauve les hommes, c'est la connaissance du vrai Dieu et du vrai Christ qui garantit leur liberté morale, qui les introduit dans la sainteté; mais la vérité a sa clientèle déterminée, ceux qui sont de la vérité; elle n'existe que pour ceux qui sont prédestinés et aptes à la recevoir, qui ont été faits pour elle. Aussi bien le Christ johannique ne prie-t-il pas pour le monde voué à la damnation [6]; il est venu pour mettre en son plein jour l'opposition du monde et de la vérité, pour opérer le triage qui existe virtuellement entre ceux qui sont de Dieu et

1. Holtzmann, II, 491.
2. v, 40; vi, 35, etc.
3. vi, 44; xii, 32.
4. vi, 65; viii, 43; xii, 39; xiv, 17.
5. xiii, 27.
6. xvii, 9.

ceux qui sont du monde [1]. La prédestination n'est pas, comme dans Paul, un simple décret providentiel qui crée les élus et les réprouvés; elle fait, pour ainsi dire, à chacun une nature ou une prédisposition originelle en rapport avec sa fin; mais elle est tout aussi absolue que dans la théorie paulinienne. D'autre part, il semble que l'attitude des hommes à l'égard de la vérité soit conditionnée par une sorte de sympathie ou d'antipathie qu'ils suivent librement. L'allégorie de la vigne signifie que le fidèle n'est vivant que par son union avec le Christ; mais l'élagage du sarment inutile paraît exclure l'inamissibilité de la grâce, qui serait cependant la conséquence nécessaire de la prédestination absolue [2]. En divers endroits, l'incrédule est censé responsable de son incrédulité [3], le salut du fidèle est censé dépendre de sa persévérance volontaire dans l'union au Christ et dans la charité [4], les avertissements et les exhortations morales étant des appels à la liberté de l'homme; enfin le Père est dit juste [5], parce que son attitude à l'égard des croyants et à l'égard des incroyants correspond à la façon dont les uns et les autres ont reçu la révélation de son amour dans le Christ. On a observé avec raison qu'il n'y a pas là une simple juxtaposition de déterminisme religieux et d'indéterminisme pratique, mais un mélange de conceptions hétérogènes, dont la combinaison n'est pas achevée dans l'esprit de l'auteur [6].

L'homme devient enfant de Dieu, il naît d'en haut par l'eau et l'esprit [7], c'est-à-dire par le rite du baptême auquel est attachée la communication de l'esprit divin. La tradition a fourni l'antithèse du baptême d'eau, qui est celui de Jean, et du baptême d'esprit, qui est celui du Christ, le premier étant la figure du second. Dans la conception johannique, l'eau et l'esprit sont associés, non comme deux principes, l'un de nécessité humaine et relative, l'autre de nécessité divine et absolue, ou bien l'un comme principe négatif auquel s'attacherait l'idée de purification, l'autre comme principe auquel s'attacherait l'idée de génération spirituelle et de sanctification [8], mais comme un seul principe consistant en deux éléments, le symbole de l'eau et la réalité de l'esprit, l'un figurant et contenant en quelque façon l'autre. La tradition primitive et la théorie johannique se combinent ici dans la plus parfaite unité. Il n'y a même pas lieu de dire que la théorie ne devrait pas admettre le baptême comme point de départ his-

1. VIII, 41-47.
2. XV, 2,
3. III, 19; V, 40; VIII, 44; IX, 41, etc.
4. XV, 4-7, 9-10.
5. XVII, 25.
6. HOLTZMANN, II, 496.
7. III, 5.
8. Thèses de HOLTZMANN, II, 497.

torique de la filiation [1], mais seulement comme signe commémoratif. La prédestination et la prédisposition des enfants de Dieu ne réclament pas que la filiation soit conçue comme le développement d'un germe préexistant : il n'en est pas ainsi pour le prototype de la génération spirituelle, le Christ, Fils de Dieu, qui est lui-même, dans la perspective johannique, né de l'eau et de l'esprit, comme d'un seul principe. N'oublions pas que c'est l'esprit qui rend témoignage au Christ dans l'eau du baptême et dans le sang de l'eucharistie [2]; c'est l'esprit qui vivifie, l'eau et le sang ne servent de rien [3], si ce n'est qu'ils sont le véhicule de l'esprit; comme tels ils sont nécessaires, et l'économie des signes sensibles s'accorde parfaitement avec le symbolisme général de l'auteur. Bien loin d'écarter le baptême, sa philosophie générale réclame un signe extérieur de la génération spirituelle, et ce signe lui a été fourni tout naturellement par la tradition. L'idée de purification, de rémission des péchés, qui domine dans la conception primitive du baptême chrétien, s'éclipse devant l'idée positive de génération et de sanctification par l'esprit; l'eau est devenue le symbole de l'esprit; elle ne signifie plus directement et simplement la purification de l'âme, mais en tant que cette purification est impliquée dans la génération d'en haut. L'influence de la théorie johannique touchant la prédestination des enfants de Dieu se remarque précisément en ce que l'idée de réconciliation disparaît; prédestinés et préparés à leur élection, les enfants de Dieu semblent n'avoir besoin, pour entrer dans la réalité de leur vocation, que du don d'esprit divin signifié et communiqué par le baptême. L'histoire de l'aveugle-né, celle du lavement des pieds montrent bien l'importance que l'évangéliste attache au symbole baptismal. S'il est dit que les disciples sont purs à cause de la parole qu'ils ont entendue [4], ce point de vue n'exclut pas celui de la régénération par le baptême : la parole évangélique, l'eau et l'esprit sont, à des titres divers et conjointement, les causes de la régénération d'en haut, purifiante et sanctifiante.

La conception johannique de l'eucharistie correspond à celle du baptême. On a vu plus haut [5] les raisons qui expliquent l'anticipation de la cène eucharistique dans la multiplication des pains. La pensée de l'eucharistie ne laisse pas d'inspirer le récit johannique de la dernière cène; elle est rappelée dans la passion, avec le baptême, par l'eau et le sang qui coulent du flanc de Jésus [6]. Le rapport de l'eucharistie avec la pâque et

1. Holtzmann, II, 498.
2. I Jean, v, 7-8.
3. vi, 63.
4. xv, 3; cf. xiii, 10.
5. P. 57.
6. xix, 34; cf. I Jean, v, 5-8

la mort du Sauveur n'est pas supprimé dans le quatrième Évangile [1]; il est présenté autrement que dans les Synoptiques et dans saint Paul, étant subordonné à l'idée générale de la vie spirituelle qui est entretenue par l'union au Christ et qui se manifeste dans la charité. Dans le récit de la multiplication des pains, aussi bien que dans celui de la dernière cène, l'évangéliste pense à l'agape en même temps qu'à l'eucharistie, et pensant à l'agape, il pense à la charité, dont l'agape, par son nom et en fait, est l'expression traditionnelle [2]. Il rassemble, dans sa conception symbolique, le pain et le vin, purs signes des réalités invisibles, la chair et le sang du Christ, figurés directement par le pain et le vin, l'esprit et la vie qui sont la chair et le sang du Christ glorieux, la communion à l'esprit et à la vie, qui s'effectue dans la participation au pain et au vin, chair et sang du Christ, la manifestation de l'esprit et de la vie dans la charité chrétienne, manifestation qui a son acte et son mystère, sa représentation sensible et sa source divine dans l'agape-eucharistie. La pensée de la mort n'en est pas plus absente que celle de l'amour : l'eucharistie est un don, c'est le Christ donné ; du côté du Christ, elle est amour, et amour de celui qui a donné sa vie pour ses amis, elle est l'amour jusqu'à la mort ; et elle réunit les fidèles dans cet amour extrême qui devient leur loi. Mais la mort de Jésus n'est pas considérée en elle-même, pour que l'on en garde le souvenir, ni même comme un sacrifice expiatoire pour que l'on en profite ; elle est, avant tout, une preuve d'amour ; à ce titre, elle retient sa place commémorative dans le sacrement de la charité.

Telles sont les idées qui résument le discours sur le pain de vie et le discours après la cène. Il importe d'en bien comprendre le lien et la portée, si l'on ne veut mutiler le sens de ces textes importants. Ainsi l'on ne peut pas dire, sans beaucoup de restrictions, que la doctrine eucharistique de Jean est dominée par le souvenir de la multiplication des pains, tandis que celle de Paul est dominée par le souvenir de la dernière cène ; que Jean sépare l'eucharistie de la passion, et qu'il en fait un repas joyeux où le Christ apparaît comme principe de vie, tandis que Paul maintient le rapport de l'eucharistie avec la dernière cène et la mort de Jésus ; que Jean néglige presque entièrement le souvenir de la pâque, tandis que Paul le fait valoir [3]. Toutes ces antithèses ont plus d'apparence que de réalité. L'auteur du quatrième Évangile voit dans la multiplication des pains un symbole de l'eucharistie, mais son tableau de la dernière cène n'est pas moins eucharistique, si on l'entend bien, que les récits et discours du chapitre VI ; il comprend aussi l'eucharistie comme un mémorial de la

1. Holtzmann, II, 503, paraît admettre cette suppression.
2. Voir le commentaire des chapitres XIII-XVII.
3. Holtzmann, *loc. cit.*

mort du Christ, et il fonde l'enseignement de la dernière cène sur le rapport de ces deux idées, la mort et l'amour, la passion et l'agape-amour-eucharistie; comme il associe étroitement la typologie de la pâque au récit de la passion, il retient par là même, quoique de façon moins directe, le rapport de l'eucharistie avec le festin pascal. N'a-t-il pas pris soin aussi de noter que la multiplication des pains avait eu lieu à proximité de la pâque [1]. Ce qui est vrai, c'est que, dans le quatrième Évangile, la mort du Christ n'a pas la même signification; elle n'inspire plus l'espèce d'horreur naturelle que l'on sent encore dans les Synoptiques; elle n'est pas, comme dans Paul, la base de toute la doctrine; en soi ce n'est qu'une volonté du Père, et, comme acte du Christ, une preuve d'amour; la pensée de l'évangéliste s'est familiarisée avec elle et l'a tournée de façon qu'elle n'a plus rien d'effrayant ni d'inquiétant; le Christ en parle et il la traverse avec une telle sérénité que le lecteur n'en garde qu'une impression de vie. L'idée de la vie l'emporte assurément sur celle de la mort, et la mort n'est plus que la condition de la vie.

Cette conception du baptême et de l'eucharistie inaugure la doctrine des sacrements. Le baptême et la cène sont les deux mystères chrétiens, deux actes essentiels du culte et deux éléments de la foi. L'Évangile et la première Épître johanniques les associent plus étroitement encore que n'avait fait Paul. Ils sont figurés ensemble dans l'eau et le sang qui sont l'objet d'un témoignage si solennel dans le récit de la passion; ils reviennent encore, joints à l'esprit, dans la première Épître; ils sont, avec l'esprit et par l'esprit, l'héritage que le Christ a laissé aux siens [2]; et dans la pensée de l'évangéliste, le baptême chrétien correspond au baptême de Jésus, l'eucharistie à sa mort; par l'eau vient l'esprit; par le sang vient la vie, fruit de la mort; l'un complète l'autre, et tous deux sont véhicules de l'esprit; mais l'eau communique, le sang entretient la vie de l'esprit; les deux extrémités de la carrière du Christ marquent les deux pôles entre lesquels évolue la vie spirituelle du chrétien [3].

La présence d'un élément sensible dans la religion de l'Évangile spirituel n'a rien qui doive surprendre. Le culte en esprit n'est pas dépourvu de toute manifestation. De même que le Christ, tout Dieu et tout esprit en tant que Verbe, ne laisse pas d'être réellement incarné, le culte en esprit s'incarne dans les sacrements où agit l'Esprit, et il reste spirituel sous les signes sensibles. Au lieu de se contredire, l'évangéliste est fidèle à sa théorie de l'incarnation et à son idée générale du symbolisme religieux, de la révélation des vérités éternelles dans des images temporelles, de

1. VI, 4.
2. XIX, 34; I JEAN, V, 5-8, *supr. cit.*
3. HOLTZMANN, II, 509.

la communication de Dieu sous les espèces des choses terrestres. Et ce n'est pas seulement « pour les hommes de l'antiquité [1] » qu'une société religieuse n'est pas censée pouvoir subsister sans la participation de ses membres à des actes qui instituent et représentent sensiblement leur union.

L'union des fidèles à Dieu et entre eux dans le Christ, tel est le dernier mot de l'Évangile johannique. On a depuis longtemps remarqué, et l'on a même souvent exagéré la transformation que l'auteur fait subir à l'eschatologie synoptique. Pour se rendre compte de la distance qui l'en sépare, il n'y a qu'à comparer les discours après la cène avec le discours sur la fin du monde [2] qui sert de conclusion à l'enseignement de Jésus dans les trois premiers Évangiles. Il n'est pas évident que l'auteur ait voulu réagir contre l'eschatologie apocalyptique et millénariste [3]; mais il est certain que la parousie a perdu pour lui une grande partie de son importance et de sa signification. Le Christ prédit sa réunion future avec ses disciples, mais non pas son retour sur les nuées; il reviendra habiter dans les siens par le Paraclet; il instituera en eux et par eux une société qui possédera la vie éternelle par la connaissance du vrai Dieu et par l'amour; l'Église perpétuera l'incarnation et réalisera le royaume des cieux; l'Antéchrist est déjà vaincu en Satan par la mort du Sauveur [4]; le jugement s'accomplit par la seule prédication de l'Évangile, les enfants de Dieu entrant dans la vie par leur adhésion au Christ, les incrédules étant déjà condamnés par le fait de leur incrédulité [5]; la vie que reçoit le fidèle est la vie éternelle, qui le rend vivant malgré la mort [6], en sorte que celle-ci n'a plus de sens pour le chrétien; la fin du chrétien, comme celle du Christ lui-même, est un passage à Dieu et à la gloire, non une interruption de la vie; la mort n'a pas plus de droits sur les enfants de Dieu que sur le Verbe incarné. Cette transposition psychologique et mystique de l'eschatologie primitive se rattache, en quelque manière, à l'idée synoptique du royaume de Dieu déjà présent [7], mais elle la modifie profondément en l'intériorisant et en l'individualisant. Quant au royaume à venir, elle le renvoie aux dernières limites d'une perspective plus éloignée, et elle en mortifie l'attente en le faisant presque superflu. Il reste cependant, autant comme symbole que comme dernier achèvement de ce qui est acquis dans le présent. L'idée johannique de l'immortalité, qui rend la résurrection inutile, ne l'exclut

1. Holtzmann, II, 511.
2. Marc, xiii; Matth. xxiv; Luc, xxi, 5-36.
3. Opinion de Holtzmann, *loc. cit.*
4. xvi, 11.
5. iii, 18-19.
6. vi, 40; xi, 25-26.
7. Matth. xii, 28; etc.

pas, et elle la maintient, parce que, presque hellénique, elle n'est pas détachée entièrement de la tradition juive. Elle voit dans le Christ immortel Jésus ressuscité [1], et elle n'arrive pas à une définition nette du rapport qui existe, pour les croyants, entre la vie éternelle et la résurrection dernière. L'idée de la vie résume tout et fait l'unité de la doctrine [2].

Nonobstant le recul de la perspective, on ne conçoit nullement comme indéfinie la distance qui sépare le présent de la consommation universelle. Le jugement final reste, comme la résurrection, bien qu'il n'ait plus d'autre raison d'être que de récapituler tous les jugements particuliers qu'amène la prédication évangélique. L'Antéchrist subsiste dans les faux frères, les hérétiques, le judaïsme, jusqu'à un certain point dans le puissance romaine, collaborateurs volontaires ou instruments inconscients de Satan [3]; on ne voit pas néanmoins, dans l'Évangile, si le démon doit agir, à la fin, dans un individu, comme il a agi contre le Christ par Judas. Ainsi le cadre eschatologique demeure, bien que son contenu soit en partie spiritualisé et anticipé, en partie atténué et décoloré. Ce qui reste des données anciennes peut nous sembler insuffisamment lié à l'ensemble des conceptions, mais c'est par là que la théologie nouvelle rejoignait la tradition apostolique, et nul ne pensera que l'auteur ait été de ceux qui tenaient la résurrection pour acquise dans la régénération chrétienne.

Ce tempérament que la conscience du bien procuré par la foi apportait à l'ardeur des espérances eschatologiques, dans un temps où ces espérances ne pouvaient plus que succomber à la désillusion ou s'égarer dans le délire, ne contribuait pas seulement à la sécurité intérieure du fidèle, mais élargissait la morale chrétienne et l'avenir chrétien, rendait possible et justifiait en principe le développement du christianisme, donnait à la nouvelle religion la consistance d'un établissement terrestre. De même que le chrétien, au lieu d'observer les signes de la fin, de jeter sur le prochain avenir un regard anxieux, d'attendre de jour en jour la parousie, le grand jugement et le règne de justice, trouvait dans le présent tous les biens promis et devait réaliser en lui-même la vie éternelle, la société chrétienne devenait le royaume de Dieu sur la terre, et devait tendre à le réaliser de plus en plus. Grâce à cette absorption de l'espérance dans la foi, on concevait que les disciples fissent de plus grandes choses que le Maître, et qu'ils accomplissent son œuvre; on avait l'idée

1. « Rejeter la résurrection des morts, c'était rejeter par le fait même la résurrection de Jésus, c'est-à-dire la pierre angulaire aussi bien de la théologie paulinienne que des croyances judéochrétiennes; c'était tomber en plein docétisme. » J. Réville, 167.

2. Cf. Grill, 295.

3. Signification typologique des Juifs, de Judas, des Romains, notamment dans la scène de l'arrestation, xviii, 3-6.

d'un progrès dans la pénétration et l'intelligence de la vérité salutaire, on avait des raisons de vivre et d'agir en ce monde [1]. Le moins ecclésiastique des livres du Nouveau Testament, si l'on veut voir avant tout dans l'Église une institution hiérarchique, est celui qui fournit à l'Église ses titres de légitimité, en montrant comment l'Église est le Christ toujours vivant, le royaume céleste déjà venu.

Par l'ensemble de sa doctrine, le quatrième Évangile a contribué plus que tout autre écrit du Nouveau Testament, même que les écrits de Paul, à implanter le christianisme dans le monde grec, à en faire la religion de l'univers. Précisément parce que l'auteur n'a pas cherché à réduire sa doctrine en un système logiquement équilibré, mais a simplement recueilli, dans la tradition du christianisme primitif, certaines idées fondamentales qu'il a traduites, pour ainsi dire, du sémitique en grec [2], il a produit une synthèse plus vraie et plus efficace qu'une combinaison savante. Par une sorte de sélection où un instinct supérieur, une inspiration de génie, a eu sans doute plus de part que le travail réfléchi de la pensée, il a extrait de l'Évangile primitif, où l'image historique du Christ se reflétait sans être analysée, quelques notions essentielles sur la paternité de Dieu, la loi d'amour, le rôle universel de Jésus ; les dégageant de leur milieu et de leur cadre, il leur a donné la lumière, le relief dont elles avaient besoin pour frapper les esprits que la couleur juive de leur origine aurait plutôt rebutés; dans cette œuvre d'émancipation à l'égard du judaïsme, il suit Paul et s'instruit à son école, mais il le dépasse de tous les côtés [3]. Il ne se contente pas de proclamer l'universalité et l'indépendance du christianisme, il l'introduit réellement dans ce qui était alors l'univers, en lui donnant la forme hellénique, ce que Paul n'avait pas fait et ne pouvait pas faire ; il est le vrai père de la théologie chrétienne, le fondateur du dogme chrétien, ou tout au moins du dogme christologique, en même temps que l'initiateur du mysticisme chrétien ; si son action personnelle dans la propagation de l'Évangile a été certainement plus restreinte que celle de Paul, et peut-être a-t-elle été presque nulle, il a servi par son livre, autant que le grand Apôtre, la cause du christianisme. Bien qu'il fasse parler et agir Jésus comme Jésus n'a pas réellement parlé ni agi, le Christ ne laisse pas d'être vivant dans les discours et les œuvres qu'il lui prête. L'esprit de Jésus lui a suggéré ce qui convenait pour interpréter l'Évangile sans l'altérer.

Une question qui préoccupe et divise les critiques, qui inquiète les théologiens, celle des emprunts que l'évangéliste a pu faire à la spéculation hellénique, perd beaucoup de son importance lorsqu'on la ramène à ses

1. Holtzmann, II, 519-520.
2. Holtzmann, II, 520.
3. Holtzmann, *loc. cit.*

justes proportions et qu'on la pose dans son vrai jour. Le quatrième Évangile n'est pas un ouvrage de philosophie abstraite, mais un livre de religion et un livre profondément chrétien. Il ne s'est approprié aucune théorie savante, pour y subordonner la tradition ; mais il éclaire la tradition par des éléments et des procédés que la sagesse grecque lui a fournis. Rien ne sera grec et alexandrin si l'idée du Logos, si le principe du symbolisme johannique ne le sont pas ; mais l'idée de l'incarnation et les symboles employés dans l'Évangile appartiennent à l'auteur et sont chrétiens. Il y a transposition de doctrine et de méthode plutôt qu'emprunt dans le sens absolu du mot. Certes l'évangéliste n'entend pas transformer la tradition apostolique, pour la soumettre et se soumettre lui-même aux théories de Philon. S'il nous paraît traiter librement les données qu'il trouve dans les Synoptiques, il en use de la même façon avec celles qu'il prend ailleurs, et même on doit dire que Philon se reconnaîtrait chez lui beaucoup moins facilement que Matthieu ou Luc. Il serait également faux de soutenir que l'Évangile johannique est un livre de gnose alexandrine, ou de prétendre qu'il ne doit rien à l'hellénisme, de ne voir dans son enseignement que « tirades philoniennes substituées aux vrais discours de Jésus [1] », ou d'affirmer que la théorie et le nom même du Logos appartiennent à la tradition apostolique.

L'idée du Logos est alexandrine, l'application qui s'en fait dans l'Évangile est johannique. On a vu plus haut comment le livre tout entier est dominé par la théorie de l'incarnation. Or cette théorie ne se trouve ni dans les Synoptiques, ni dans Paul, ni même dans l'Épître aux Hébreux. Elle n'est pas davantage, et moins encore, dans Philon. Mais Philon a le Logos, et il est assez risqué de vouloir que Jean ne doive rien à Philon, parce que Philon n'enseigne rien qui ressemble à l'incarnation, et qu'il répugnerait plutôt à cette idée. Le juif Philon n'avait pas à concilier avec sa propre philosophie la déification de Jésus. Mais l'idée d'un Verbe subsistant en Dieu, médiateur de la création, synthèse vivante et révélation de toute vérité, n'en est pas moins purement alexandrine et philonienne. On a pu la rattacher au début de la Genèse, et c'est ce que fait l'évangéliste, mais on n'a pu la puiser en cet endroit, vu qu'elle n'y est pas contenue. Saint Paul, par l'idée de la préexistence du Christ et par celle de l'homme céleste [2], les Actes, par l'emploi absolu du mot « parole » pour désigner l'Évangile [3], y conduisent, mais ne l'ont pas. L'Épître aux Hébreux, qui y atteint presque [4], la doit à la même source que Jean. Si d'autres chré-

1. Renan, *Église chrétienne*, 74.
2. I Cor. xv, 47 ; cf. II Cor. iv, 4 ; Col. i, 15.
3. Voir, par exemple, Act. x, 36.
4. Cf. Hébr. iv, 12. Touchant le rapport de ce passage avec le λόγος τομεύς de Philon et l'influence générale de la doctrine philonienne sur la christologie

tiens n'avaient déjà parlé du Logos et perçu un rapport intime entre lui et la manifestation du Christ [1], Jean n'aurait pu supposer le Logos connu de ses lecteurs. Le Logos est connu ; ce qui l'est moins, c'est son rapport exact avec Jésus ; Jean définit ce rapport. Pour s'être exercée autour de l'évangéliste et avant lui, l'influence philonienne n'est pas plus sujette à contestation. Dans Philon lui-même, la théorie du Logos résulte d'éléments juifs et helléniques, de la combinaison de la Sagesse hébraïque avec les idées de Platon et la raison agissante des stoïciens [2]. On pourrait nier tout aussi bien que Philon dépende des philosophes grecs, si le fait de ne pas suivre jusqu'au bout les théories des auteurs non juifs était un argument recevable contre la réalité de l'emprunt [3]. Il ne faut pas, d'ailleurs, exagérer le caractère transcendant du Logos de Philon, attendu que ce Verbe sert de médiateur entre Dieu et le monde, entre l'absolu et le contingent, touchant à l'un et à l'autre, ni la répugnance que l'idée du Logos opposerait à l'incarnation dans un seul être humain, vu que Philon lui-même décerne au Logos, entre autres noms, celui d'homme à l'image de Dieu, homme intelligible, et le fait apparaître en forme humaine aux patriarches [4]. Peu importe que la pensée de Philon soit plus éloignée de Paul et du quatrième Évangile que son langage, il n'en reste pas moins que l'équation était facile à établir entre le Christ synoptique, l'homme céleste de Paul, et le Verbe homme et image de Dieu. L'emprunt qu'un philosophe n'aurait pas fait en cette manière, le théologien mystique a pu le faire, ou plutôt le compléter, sans autre souci de la logique et de Philon, modifiant inconsciemment l'idée du Logos pour la faire chrétienne et la prendre comme définition du Christ éternel [5]. On peut donc et l'on doit soutenir à la fois que la conception

de l'Épître aux Hébreux, voir Holtzmann, II, 294-295 ; Ménégoz, *Théologie de l'Épître aux Hébreux*, 197-217.

1. Ap. xix, 13, suppose le nom et son application familiers aux chrétiens d'Asie.

2. Cf. E. Herriot, *Philon le Juif*, 338 ; E. Schürer, *Geschichte d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, [3] III, 557 ; J. Réville, 88.

3. « On ne doit jamais perdre de vue, dans l'étude de la théologie judéo-alexandrine, que si la philosophie grecque en fournit la substance, l'Ancien Testament est le moule dans lequel cette substance a été coulée. » J. Réville, 84.

4. Cf. J. Réville, 104-106.

5. « La grande question que l'on commence à débattre à l'époque où le quatrième Évangile voit le jour, ce n'est déjà plus l'apparition du révélateur divin sous forme humaine ; c'est celle-ci : la vie humaine, incarnée, du Christ, n'a-t-elle été qu'une apparence... ou bien a-t-elle été réelle ? Les docètes et bientôt la plupart des gnostiques enseignèrent la première de ces deux solutions, en fidèles continuateurs de l'idéalisme dualiste de la philosophie judéo-

johannique du Logos est originale, et qu'elle procède en partie de la philosophie alexandrine et philonienne.

Il est d'autant moins surprenant de trouver, chez l'auteur du quatrième Évangile, des idées empruntées au judaïsme alexandrin, que le principe qui gouverne toute l'économie de son livre, le principe de l'allégorie est tout hellénistique [1]. Paul allégorise à la façon palestinienne, d'après la correspondance providentielle des prophéties et des types figuratifs avec la réalité annoncée. Jean allégorise à la façon alexandrine, d'après la correspondance des choses intelligibles avec les choses sensibles, du monde immatériel et idéal avec le monde terrestre et visible. La conception hellénique devient ainsi toute chrétienne par son application, puisque l'évangéliste s'abstient de la développer en théorie philosophique et la transforme en principe de théologie mystique. Les idées deviennent la réalité divine, éternelle et transcendante de la religion, dont l'histoire évangélique est l'expression sensible et figurée. Ce caractère particulier du symbolisme qui appartient au quatrième Évangile est beaucoup plus net et plus original que l'allégorie de Philon; il n'en est pas moins fondé sur une idée grecque : car ce n'est pas Moïse, ou Isaïe, ou Daniel, mais Philon, qui voit la réalité des choses dans leur type éternel, et leur image ou leur ombre dans ce qui est demeuré pour nous la réalité. Et de même que la théorie du Logos, hardiment combinée avec la manifestation historique de Jésus, résume toute la doctrine johannique, le principe du symbolisme, résolument identifié à la parabole synoptique, règle toute la définition de cette doctrine. Cette théorie et ce principe sont étroitement liés, et ils viennent de la même source. L'auteur du quatrième Évangile traite la tradition synoptique comme Philon traitait l'Ancien Testament ; mais, en tant que théologien mystique, il est infiniment supérieur à Philon, et sa foi chrétienne introduit dans sa construction théologique et allégorique un ordre et une harmonie plus profonds que ceux d'une logique vulgaire.

Le rapport du quatrième Évangile avec le gnosticisme n'est pas plus difficile à déterminer que son rapport avec la philosophie judéo-hellénique. En tant qu'il met à la base du christianisme la connaissance de la vérité, c'est-à-dire des réalités suprasensibles dont le Christ est le révélateur ; qu'il emploie la langue des mystères et conçoit la religion du Christ comme une initiation sacramentelle à des secrets divins; qu'il semble partager les hommes en deux catégories irréductibles, enfants de Dieu et enfants du diable, Jean se rapproche de la gnose, et l'on peut dire qu'il puise aux mêmes sources. Mais comme il se garde bien de

hellénique. Le quatrième évangéliste lui est nettement contraire. » J. Réville, 106-107.

1. Cf. Holtzmann, II, 374-378.

mettre toute la religion dans la connaissance ; comme il ne prend de la sagesse non chrétienne que ce qui est compatible avec la foi commune et peut lui servir de recommandation auprès des contemporains ; comme il maintient énergiquement la réalité de l'apparition historique du Christ dans la chair et qu'il fait de Jésus le révélateur de l'amour divin ; comme il coordonne sa gnose, d'un côté à la foi, et de l'autre à la charité ; comme, pour lui, les enfants de Dieu sont, en définitive, ceux qui aiment, et les enfants du diable, ceux qui haïssent, le quatrième Évangile n'est pas un livre gnostique, mais un livre essentiellement chrétien, d'un christianisme plus savant, non moins profond et vrai, que celui de la génération apostolique [1]. Sa théologie et son mysticisme sont essentiellement moraux. Au lieu de produire un système purement doctrinal et compliqué, de sacrifier la morale à la science, de constituer une aristocratie intellectuelle sous prétexte de religion, il borne sa spéculation à la théorie du Verbe incarné, conserve à la foi son caractère moral, et conçoit l'Église comme la société des saints, la communion universelle de la charité. Son idée de la communauté [2] chrétienne est ainsi très catholique, bien qu'il ne conçoive pas l'Église comme une institution hiérarchiquement organisée, fondée sur le principe de la tradition et de la succession apostolique, mais comme le siège et l'organe permanent de l'Esprit qui représente le Christ en tous ceux qu'unit la loi d'amour.

§ VI. — L'origine du quatrième évangile

On a pu voir comment la certitude d'une origine apostolique pour le quatrième Évangile s'établissait dans l'esprit d'Irénée [3]. Elle se conserve à peu près de la même manière chez les défenseurs actuels de l'authenticité johannique. Ceux-ci s'autorisent du témoignage traditionnel, sans faire attention aux lacunes de ses commencements, puis de ce qui est dit du disciple bien-aimé dans le livre même, interprété comme une source de caractère rigoureusement historique [4]. Le témoignage traditionnel désigne un ami intime de Jésus, que l'on suppose ne pouvoir être qu'un des trois disciples, Pierre, Jacques et Jean, présentés dans les Synoptiques comme ayant été admis dans une plus étroite familiarité avec le Sauveur. L'on

1. Cf. Holtzmann, II, 378-387.

2. Le mot ἐκκλησία n'est pas employé ; il convenait peu au langage figuré de l'auteur ; on en a l'équivalent dans le symbole du « troupeau » (x, 16).

3. *Supr.* p. 28.

4. Voir, par exemple, Zahn, *Einleitung*, II, § 64-69 ; Schanz, Knabenbauer, etc.

identifie Jean au bien-aimé, et l'on reconstitue sa carrière : Jean serait le disciple anonyme, converti dès le début en même temps qu'André, qui reparaît dans l'histoire de la passion, à l'occasion du jugement de Jésus par le grand prêtre et du reniement de Pierre, puis au pied de la croix sur le Calvaire, et qui tient une place importante dans les récits de la résurrection ; ce même disciple, venu à Éphèse, y aurait prolongé ses jours jusqu'à la fin du premier siècle ou au commencement du second ; il aurait écrit l'Apocalypse, le quatrième Évangile et les Épîtres. Or, le témoignage traditionnel, qui certifie la présence d'un Jean à Éphèse, dans les dernières années du premier siècle, ne présente pas toutes les garanties désirables pour ce qui regarde l'identité de ce personnage [1] ; il n'est pas impossible que l'apôtre Jean ait été substitué à un simple disciple, Jean l'Ancien, que Papias nomme à côté d'Aristion. D'autre part, le caractère symbolique du quatrième Évangile ne permet pas d'accepter sans autre examen, comme renseignement historique, ce qui est dit du disciple bien-aimé. Ce dernier point seul a besoin maintenant d'explication.

Il paraît indubitable que le rédacteur du chapitre xxi voyait dans le disciple bien-aimé un personnage déterminé [2], bien connu dans le milieu où ce chapitre fut écrit, et qu'il a voulu présenter ce personnage comme auteur de l'Évangile. On peut donc regarder aussi comme probable que le groupe chrétien qui s'est chargé de répandre le livre dans les communautés entendait présenter le disciple bien-aimé comme un compagnon du Sauveur, qui était Jean d'Éphèse, et qui avait écrit l'Évangile. Jean d'Éphèse était-il déjà censé apôtre et identifié au fils de Zébédée, on ne saurait le dire ; néanmoins cette identification était si inévitable que, si les éditeurs du quatrième Évangile ne l'ont pas voulu faire expressément, ils n'ont guère pu s'empêcher de la prévoir [3]. Mais le chapitre xxi est un appendice qui paraît avoir été ajouté à l'Évangile au moment de sa

1. Voir *supr.* pp. 7-12, 25-30.

2. D'après J. Réville, 309-312, l'auteur de l'appendice n'aurait pas su qui était le disciple bien-aimé ; il aurait simplement voulu dire que l'Évangile avait été écrit par ce disciple inconnu. Mais ce qui est dit du disciple qui ne devait pas mourir devient complètement inintelligible dans cette hypothèse. Si Jean n'est pas désigné plus expressément, c'est peut-être que l'on a voulu rester dans la note mystérieuse du livre ; c'est certainement parce que, dans le temps et le milieu où l'appendice fut rédigé, l'attribution au vieux disciple éphésien était déjà un coup dont on sentait, au moins vaguement, la hardiesse, bien loin qu'on pût aller jusqu'à une identification formelle de ce disciple avec Jean, fils de Zébédée.

3. C'est tout ce qui semble pouvoir être retenu des conjectures de Harnack (*Chronologie*, I, 676-677) sur la signification de xxi, 24. Cf. *supr.* pp. 50-52.

publication dans les Églises, et qui n'est pas du même auteur que le corps du livre. Les conclusions qu'on en déduit s'appliquent à ce supplément et attestent l'opinion professée par ceux qui l'ont écrit. Il s'agit de savoir si le disciple bien-aimé dont parle l'auteur principal est un personnage réel, qui s'identifie, d'une part, avec l'évangéliste lui-même, et d'autre part avec le personnage visé dans l'appendice, Jean d'Éphèse, le disciple dont on avait dit qu'il ne mourrait pas. Si l'identité du disciple, dans le corps de l'Évangile et dans l'appendice, était démontrée, il y aurait lieu encore d'examiner si l'attribution n'est pas fictive, d'autant que la conclusion de l'appendice renferme une équivoque, le disciple étant désigné comme auteur dans un passage qui, visiblement, n'a pu être écrit par lui, et qui ne laisse pas de se rattacher au récit précédent [1]. Mais si le disciple, dans les vingt premiers chapitres, n'était pas un personnage réel et n'avait rien de commun avec Jean d'Éphèse, l'identification proposée dans l'appendice manquerait de base, et la provenance du quatrième Évangile deviendrait une énigme indéchiffrable. Supposé que le disciple soit partout Jean d'Éphèse, quand même celui-ci ne serait pas l'auteur du livre, on devrait admetttre que l'Évangile est sorti de son école, qu'il a été composé en son nom, pour lui faire honneur et qu'il a chance de représenter plus ou moins fidèlement sa tradition ou sa doctrine. Dans l'autre hypothèse, l'école johannique aurait accepté l'Évangile, mais le rapport originel de cet écrit avec l'enseignement du disciple éphésien serait beaucoup moins assuré.

Étant donné le caractère symbolique du quatrième Évangile, on ne saurait *a priori* déclarer impossible l'hypothèse d'un personnage purement typique, c'est-à-dire qui ne s'identifierait pas, dans la pensée de l'auteur, avec un apôtre de Jésus. Car le personnage pourrait être fictif à l'égard de l'histoire évangélique, et réel dans son interprétation figurée, qui est le point de vue de l'écrivain ; le disciple bien-aimé pourrait n'être ni Jean, ni Pierre, ni aucun autre disciple mentionné dans les Synoptiques ou dans les Actes, et s'identifier avec l'auteur anonyme et inconnu, en tant que celui-ci se retrouverait dans le type du parfait gnostique, témoin spirituel de Jésus. Le cas du disciple bien-aimé ne serait pas isolé dans l'Évangile. Si les personnages de Pierre, André, Philippe, Judas, Pilate, sont empruntés à la tradition historique, on peut à peine en dire autant de la mère de Jésus, à laquelle on n'attribue même pas le nom de Marie, parce qu'elle passe, en quelque sorte, tout entière dans son rôle symbolique, et que son nom propre empêcherait de reconnaître en elle la synagogue, la communauté juive qui est devenue la communauté judéochrétienne. Cette mère a donc presque cessé d'être un personnage

1. XXI, 24. Voir le commentaire.

historique ; ce n'est pas Marie, mère de Jésus, dont l'origine terrestre n'importe pas au Verbe incarné ; c'est une création typique, qui entre dans le cadre de l'histoire évangélique par son nom de mère et la signification qui s'y attache ; elle aurait figuré dans le quatrième Évangile quand même les Synoptiques n'auraient rien dit de Marie. Le disciple bien-aimé serait à peu près dans les mêmes conditions ; il devrait au seul nom de disciple sa place dans le tableau évangélique, et il représenterait le christianisme spirituel, issu du Sauveur, comme la mère du Christ représente le judaïsme messianique, d'où le Christ est sorti. La seule différence qui existerait entre les deux types serait que la qualité de mère conduit nécessairement à une identification apparente avec la mère de Jésus, tandis que la qualité de disciple ne réclame pas une identification de ce genre avec un individu déterminé ; elle l'exclut plutôt, parce que le christianisme spirituel, dont le disciple est la figure, est conçu comme postérieur à la prédication de l'Évangile par Jésus, et que les apôtres eux-mêmes ne semblent pas désignés pour le représenter ; le disciple anonyme en serait témoin par anticipation, mais l'objet même de son témoignage ne permettrait pas de le rattacher à un nom connu dans la tradition évangélique primitive.

Les passages de l'Évangile où l'on croit retrouver le disciple, et ceux où il est explicitement désigné, sont loin de prouver l'historicité de son personnage et son identité avec l'apôtre Jean. C'est lui, croit-on, qui était avec André, auprès de Jean-Baptiste, lorsque le Précurseur dit, pour la seconde fois, en montrant Jésus : « Voici l'agneau de Dieu [1]. » Le commentaire montrera combien la description des rapports de Jésus avec le Baptiste est artificielle. Le disciple bien-aimé, si c'est lui qui est introduit si discrètement à côté d'André, intervient comme acteur muet dans une description non historique. S'il est le fils de Zébédée, on ne voit pas pourquoi il n'est pas nommé, ni pourquoi il est associé avec le frère de Pierre, au lieu de l'être avec son frère Jacques. Si l'Évangile a été écrit, au nom de Jean, par une autre personne, cette réserve est entièrement dépourvue de raison et contraire à toute vraisemblance. Au lieu de faire tant de mystères et de s'exposer ainsi à rendre l'attribution incertaine, l'auteur aurait plutôt donné relief au personnage de Jean ; la première précaution des écrivains pseudonymes est de mettre en plein jour le nom dont ils se parent [2] ; ainsi a fait, par exemple, l'auteur de la seconde Épître de Pierre. Le procédé n'est guère plus intelligible si Jean lui-même est l'auteur du livre. Quelle espèce de modestie faudrait-il attribuer à cet apôtre, pour qu'il tût son nom et oubliât son frère, alors qu'on le verrait si préoccupé de se mettre en avant dans les récits de la passion et de la

1. I, 35-42.
2. Daniel, Hénoch, Esdras, etc.

résurrection [1] ? Il se cacherait pour se faire deviner ; il ne se nommerait pas pour qu'on pensât à lui. Si le compagnon d'André est le disciple bien-aimé, comme on peut le croire, son intervention dès le début de l'Évangile, et même avant la vocation de Pierre, n'a pas d'autre but que de marquer, par cette priorité, la transcendance de son témoignage par rapport à celui des témoins historiques de Jésus [2]. Son anonymat plaide contre l'identification avec Jean, et son rôle correspond à la signification symbolique de son personnage. Philippe et Nathanaël ont pris la place des deux fils de Zébédée, comme si l'auteur et ses premiers lecteurs n'avaient porté à ceux-ci aucun intérêt ; et le premier couple de disciples, d'après la Synopse, à savoir Pierre et André, se trouve modifié de façon que l'anonyme soit substitué à Pierre, afin de rencontrer le Sauveur avant lui. Cette combinaison ne semble pas avoir été conçue en faveur d'un personnage réel. Si l'auteur en avait un en vue, Jean a moins de chance que tout autre, puisque les fils de Zébédée, qui sont au premier plan dans les Synoptiques, et qui reviennent dans le récit de la pêche miraculeuse [3], sont totalement ignorés dans le corps de l'Évangile. On s'obstine à retrouver les fils de Zébédée dans le récit de la vocation des premiers disciples, parce qu'ils figurent à côté de Pierre et d'André dans les Synoptiques [4]. Mais il est trop évident que l'auteur en use librement à l'égard de la tradition apostolique, et qu'on n'est pas autorisé à interpréter sa narration par les données des premiers Évangiles ; on amalgamerait ainsi des indications d'ordre très différent.

C'est dans le récit de la dernière cène que se trouve la première mention expresse et incontestable du disciple bien-aimé. On dit qu'il reposait près de la poitrine du Sauveur, et que Jésus l'aimait [5]. La place qu'il occupe est significative : on veut le présenter comme l'ami qui a connu les secrets les plus intimes ; il est plus près de Jésus que Pierre ; et si le chef des apôtres désire savoir qui est le traître dont Jésus parle, il ne l'apprendra que par le disciple préféré. Encore n'est-il pas sûr qu'il l'ait appris. Le récit est tourné de façon à montrer que Pierre l'ignorait, que le disciple l'a su, mais on ne prend pas la peine d'ajouter si Pierre l'a su par le disciple. Une communication du disciple à Pierre

1. Voir notamment XIX, 35 ; XX, 4, 8.

2. « André reconnaît en Jésus le Messie. L'autre ne dit rien. Il adhère en silence, en esprit. » J. RÉVILLE, 317.

3. XXI, 2.

4. MARC, I, 16-20 ; MATTH. IV, 18-22 ; LUC, V, 1-11.

5. XIII, 23. « Lui seul peut se pencher sur le sein du Maître, dont il a reconnu la vraie nature ; au moment où la trahison se personnifie en Judas, il paraît en qualité d'antitype, comme le disciple idéal qui est sur le sein du Christ, comme le Christ est sur le sein de Dieu (I, 18). » J. RÉVILLE, 317.

serait contradictoire au symbolisme du récit, le disciple ayant pénétré plus avant que Pierre dans les secrets du Maître, mais n'appartenant pas historiquement à la génération apostolique. Ce trait ne prouve pas que le disciple ait été l'un des Douze ; il vise à montrer la supériorité du disciple, en tant que chrétien parfait selon l'idéal du quatrième Évangile, relativement à Pierre, représentant du christianisme judaïsant et primitif. Les démarches du disciple anonyme qui entre chez le grand prêtre et assiste à l'interrogatoire de Jésus, puis introduit Pierre dans la cour où le chef des apôtres renie le Christ [1], ont la même signification. Bien que le récit ne le dise pas, il est très probable que ce disciple est le bien-aimé, dont l'attitude contraste avec celle de Pierre, au désavantage de ce dernier, mais non pour le diminuer personnellement ; dans cette occasion comme dans les autres, il s'agit de montrer le disciple gnostique plus près de Jésus que l'apôtre juif ; s'il se trouve plus fidèle dans ce cas particulier, c'est moins la faute de Pierre que d'une nécessité providentielle, le reniement de l'apôtre étant prédit. Quant aux relations du disciple avec le grand prêtre et à la faculté qu'il avait d'entrer chez Caïphe, ce ne sont pas des données historiques, mais des artifices littéraires qui ont pour objet d'expliquer comment le disciple eut le moyen d'assister à l'interrogatoire de Jésus, quoique dans la réalité, aucun disciple n'ait pu y être et n'y ait été présent [2]. Le disciple bien-aimé, c'est-à-dire l'évangéliste, n'y a jamais assisté qu'en esprit.

La présence du disciple au pied de la croix [3] et le témoignage qu'il rend au miracle de l'eau et du sang [4] n'ont pas plus de consistance historique. Le tableau des adieux et celui du coup de lance sont tous les deux symboliques, interpolés dans le cadre synoptique de la passion et contredits par les premiers Évangiles. Il n'y avait aucune femme ni aucun disciple tout près de la croix [5] ; et Jésus étant mort vers trois heures de l'après-midi [6], le coup de lance, pour remplacer le *crurifragium*, n'avait aucune raison d'être. Le disciple est dans son rôle idéal de chrétien parfait et de témoin spirituel. Sa participation à des scènes sans réalité ne peut faire de lui un personnage réel. Il est la jeune Église à qui est confié l'héritage du judaïsme et du judéochristianisme ; il est le prophète qui a vu naître de Jésus expirant le vrai christianisme, la religion de l'esprit agissant dans l'eau et le sang, comme la première femme est née du pre-

1. XVIII, 15-18.
2. Cf. *supr.* p. 87.
3. XIX, 25-27.
4. XIX, 35.
5. MARC, XV, 40, et parallèles.
6. MARC, XV, 33, et parallèles. Cf. *supr.* p. 68.

mier homme endormi. Ni cette Église, ni ce prophète ne sont un individu ayant assisté au drame du Calvaire. Le disciple bien-aimé n'est pas davantage un témoin qui a vu jadis les apparitions de Jésus ressuscité. Il n'est pas nommé dans le récit de ces apparitions, parce qu'il est le type de ceux qui croient sans avoir vu, ce qui ne permet pas de le présenter comme un des Douze. Il figure dans le récit préliminaire, comme modèle de la foi qui n'a pas besoin d'arguments sensibles ni même des prophéties [1]. Pas plus en cet endroit qu'ailleurs, on n'a motif d'admettre que l'intervention du disciple soit fondée sur un témoignage traditionnel et historique.

Ainsi rien ne prouve que ce disciple ait jamais existé ; rien n'oblige à supposer qu'il ait appartenu au collège apostolique ; rien n'invite même à penser que l'auteur ait voulu le mettre dans un rapport quelconque avec un apôtre, et spécialement avec Jean, fils de Zébédée. Le disciple, d'ailleurs, s'il est annoncé comme témoin et garant de l'Évangile, n'est pas introduit précisément en qualité d'écrivain. Pour qui sait lire, le témoin ne se distingue pas réellement de l'auteur, mais il est clair que le témoin est anonyme, et que l'auteur veut rester inconnu. Ce qu'il était en réalité, son livre, malgré lui, nous l'apprend dans une certaine mesure. C'est un chrétien qui n'est pas venu du paganisme au christianisme, mais dont la formation est judéoalexandrine. C'est un croyant qui ne semble pas avoir en lui le moindre souvenir personnel de ce qu'ont été la vie, l'enseignement et la mort de Jésus. C'est un théologien aussi étranger que possible à toute préoccupation historique, au souci de ce qui est matière de fait, qui n'éprouve pas le moindre scrupule d'adapter la tradition à sa doctrine, bien qu'il sache retenir de la tradition certains faits principaux sans lesquels tout le christianisme s'évanouirait en idées pures. C'est un mystique profond et enthousiaste, c'est un voyant en qui a vécu l'Evangile qu'il expose, et qui se raconte lui-même plus qu'il ne raconte le Christ de l'histoire. Qu'il ait été apôtre et compagnon de Jésus, on ne s'en douterait pas. Il est visiblement plus éloigné que Paul du Christ qui a vécu sur la terre, et cependant Paul n'a pas connu le Sauveur dans la chair. Il s'est fait disciple de Paul, ou plutôt de ses écrits, car le sens de ce qu'a été l'âge apostolique ne se remarque pas plus en lui que le sens de ce qu'a été le ministère de Jésus. A ne considérer que son livre, on ne le prendrait pas pour un apôtre, ni pour un disciple immédiat des apôtres, mais pour un homme de la troisième génération chrétienne, vu qu'il paraît ne compter avec aucune des autorités qui ont présidé à l'institution du christianisme primitif ; on ne songerait pas à l'identifier à l'apôtre Jean ni à Jean l'Ancien.

1. Cf. xx, 8-9.

Mais ce n'est pas la date ni même le lieu de la composition qui font difficulté. Dépendant littérairement des Synoptiques, le quatrième Évangile ne peut guère être antérieur à la fin du premier siècle. Il a trouvé les Synoptiques en possession de l'usage ecclésiastique, mais non de l'autorité absolue qui résulte de la canonicité ; il a la forme littéraire qui lui permettait d'obtenir le même crédit que les anciens Évangiles, dans un temps où il était encore permis de les contredire ou de les corriger sans impiété [1]. Plus ancien que les systèmes gnostiques de Basilide, Valentin, Marcion, il ne peut pas être postérieur à l'an 125, et les Épîtres d'Ignace semblent même exiger que l'on se rapproche beaucoup plus de l'an 100 [2]. Quant à la patrie des écrits johanniques et à leur centre de diffusion, l'on peut croire que c'est l'Asie mineure, et spécialement la communauté d'Éphèse, quoique le témoignage d'Ignace puisse faire songer, pour l'Évangile, à Antioche.

Le problème à résoudre, et qui n'est guère moins obscur pour l'historien qu'il peut sembler inquiétant au théologien, c'est le rapport du témoignage rendu par le livre lui-même avec celui que rend la tradition ; c'est l'origine du livre, qui ne paraît pas être apostolique, et l'origine de la tradition, qui le dit apostolique. On a vu que le témoignage traditionnel est loin d'être suffisamment solide et qu'il aurait eu besoin d'être confirmé par le contenu de l'Évangile. Force nous est de reconnaître que cette confirmation fait défaut, et que l'examen critique du livre ne fait qu'aggraver les doutes suggérés par l'examen critique de la tradition. Au point de vue d'une science impartiale, la thèse de l'authenticité apostolique est si insuffisamment documentée et si invraisemblable qu'elle paraît impossible à soutenir. Au théologien qui lui demande des arguments en faveur de l'authenticité, l'historien ne peut apporter que des hypothèses, plus ou moins plausibles, sur la façon dont un livre de théologie mystique a pu être accepté et retenu par l'Église en qualité d'évangile apostolique.

Voici donc les conjectures qui nous semblent les plus probables. L'auteur du quatrième Évangile était un converti du judaïsme, mais du judaïsme helléniste, et il avait connu, sans doute avant de se faire chré-

1. Cf. Holtzmann, *Hand-Commentar*, IV², 13-14. Les Évangiles étaient encore les seuls livres admis à la lecture publique à côté de l'Ancien Testament, et l'auteur inconnu aspirait sans doute au même privilège.

2. J. Réville : vers 100-125 ; Harnack : entre 80 et 110 ; Jülicher : entre 100 et 125 ; Holtzmann, 100-140. Ce dernier critique observe avec raison (*Einleitung*, 464) que les cinquante premières années du second siècle sont la période la plus obscure de l'histoire ecclésiastique, et que beaucoup de choses y ont été possibles qui seraient inconcevables pour les âges suivants.

tien, les idées de Philon [1]. C'est un des plus grands théologiens mystiques, disons le plus grand qui ait jamais existé dans l'Église chrétienne. Qu'il ait voulu rester inconnu, qu'il ait pu être ignoré de son temps, et que le tradition n'ait pas su pénétrer le secret de son anonymat, on ne doit pas en être surpris : le livre de l'*Imitation* se présente dans des conditions assez semblables. Celui de la *Sagesse* s'offre dans des conditions presque identiques, l'auteur inconnu parlant au nom du plus sage des rois, Salomon, personnage typique, bien plus que réel, et qui, d'ailleurs, n'est pas nommé ; cet auteur fait valoir, au nom du « sage », la doctrine de la Sagesse révélatrice, comme Jean fait valoir, au nom du « disciple », celle du Verbe incarné ; il allégorise l'ancienne histoire sainte, comme Jean allégorise la tradition synoptique de l'Évangile. Comme tous les auteurs cependant, celui du quatrième Évangile a écrit pour être lu ; mais il n'a destiné et il ne pouvait destiner d'abord son œuvre qu'à des lecteurs préparés [2], à un petit groupe de disciples ou d'initiés, aussi intéressés que lui à garder son secret, si toutefois il a jugé bon de le leur faire connaître. Le livre, en effet, sans être une fiction littéraire, puisqu'il n'affichait aucun nom d'auteur, était néanmoins fondé sur une sorte de fiction théologique dont il importait que le public ne fût pas trop averti ; et à cet égard, le quatrième Évangile, s'il est un cas analogue à la Sagesse, est un cas différent de l'*Imitation*. Le témoin du Christ, qui parle de sa gloire, pour l'avoir vue, et qui la décrit en forme d'histoire symbolique, parce que lui-même l'a conçue de cette manière, n'est, en fait, qu'un témoin spirituel. Il apparaît, et il a besoin d'apparaître comme un témoin réel : sa méthode l'exige et l'intérêt de son œuvre ne l'exige pas moins impérieusement. Une espèce d'équivoque enveloppe donc le disciple anonyme, qui n'est aucun individu déterminé, et qui est pourtant quelqu'un ; qui n'a pas vu Jésus, et qui pourtant a vu le Christ ; qui ne raconte pas l'Évangile, et qui pourtant le décrit et l'interprète. Bien qu'il n'y ait pas proprement de fraude, il y a là quelque chose qui serait pour nous un manque de sincérité. Mais ce manque de sincérité ne fut pas conscient chez l'évangéliste, parce qu'il correspondait à l'indécision et au vague de sa pensée, à l'état particulier de son esprit, à l'atmosphère d'idéalisme allégorique où il avait accoutumé de respirer, à sa souveraine indifférence vis-à-vis de ce qui est simple fait, à l'absence complète d'un sentiment qui est entré maintenant dans nos habitudes intellectuelles, le sentiment de la vérité historique. Sans être pseudonyme,

1. Cf. *supr.* p. 120. On ne se le représente guère plus facilement juif pharisien, puis chrétien et philonisant, que païen, puis chrétien et s'initiant aux théories de Philon ; mais il aurait pu naître de parents juifs devenus chrétiens.

2. Ce fait n'est pas inconciliable avec l'hypothèse de Holtzmann, *supr.* p. 130, n. 1.

sans se donner pour l'œuvre de tel apôtre ou de tel disciple, le quatrième Évangile enveloppait son témoignage de vérité transcendante sous la forme d'un témoignage commun. Le lecteur vulgaire devait l'accepter comme la parole autorisée d'un disciple du Christ ; il devait ignorer que ce disciple n'était pas tel dans le sens strict et historique du mot.

Il est possible que l'évangéliste n'ait pas vécu à Éphèse, mais que son livre y ait été apporté par quelqu'un de son école. Les chrétiens d'Asie semblent avoir ignoré d'abord d'où venait cette nouvelle relation de la vie du Christ. Mais plusieurs y prirent goût, et, pour en assurer le succès, comprirent la nécessité d'y mettre un nom. Le livre était encore très peu connu, très peu répandu, au moins dans les grandes communautés chrétiennes. Pour qu'il pût figurer à côté des anciens Évangiles, de ceux qui étaient autorisés et que l'on commençait à recommander, non plus seulement à cause de leur contenu, mais par le nom de leurs auteurs, il convenait que le nouveau texte ne semblât pas trop contredire les Synoptiques et qu'il se couvrît aussi d'un nom respectable. L'addition du chapitre xxi satisfit, autant qu'il convenait, à cette double nécessité. Par le récit de la pêche miraculeuse et de la réhabilitation de Pierre, elle rejoignait la plus ancienne tradition concernant les apparitions du Christ ressuscité, elle flattait ce qu'il est permis d'appeler déjà le sens catholique, et ménageait à l'œuvre entière un accueil favorable près de l'Église romaine, qu'il fallait gagner avant toutes les autres [1]. En indiquant comme auteur le vieux disciple éphésien dont on avait cru qu'il ne mourrait pas avant la parousie, elle procurait au livre le bénéfice d'une origine apostolique. Sur ce dernier point toutefois, il semble que l'on ait procédé avec une certaine hésitation. Si l'on prenait à la lettre ce qui était dit du disciple bien-aimé dans le corps de l'Évangile, ce disciple ne pouvait être que l'un des Douze ; et Jean d'Éphèse, le disciple connu de Papias, n'était pas un apôtre ; il est même permis de se demander s'il avait été réellement disciple du Sauveur, ou seulement un des premiers convertis de la prédication apostolique [2]. L'identification fut donc proposée avec réserve, afin d'éviter la contradiction ouverte de ceux qui avaient connu personnellement Jean l'Ancien et savaient bien qu'il n'avait jamais écrit d'évangile. Il est possible d'ailleurs que le livre fût arrivé à Éphèse avant la mort de Jean et que celui-ci en eût accepté ou approuvé certaines opinions. De ce qu'il était millénaire, on n'est pas fondé à conclure qu'il aurait rejeté l'idée de l'incarnation : le « Verbe de Dieu » est nommé avec solennité dans l'Apocalypse. S'il a dit que Jésus avait vécu près de cinquante ans [3], il aura entendu à la lettre une donnée symbolique du

1. Voir le commentaire du c. xxi.
2. Cf. *supr.* p. 10, n. 4.
3. Cf. *supr.* p. 13, n. 1.

quatrième Évangile [1] : on en conclura qu'il n'avait pas connu le Christ. Mais il a pu subir l'influence du livre mystérieux, sans l'avoir lu et sans en soupçonner l'existence. Quoi qu'il en soit, l'on s'habitua bientôt à l'idée que Jean était l'auteur de l'Évangile, et l'on arriva, en même temps, l'Évangile aidant, à la persuasion que ce Jean avait été apôtre. Personne n'en était sûr, mais presque tout le monde était disposé à le croire. Ignace, Papias, Polycarpe, Justin n'ont sans doute pas regardé le quatrième Évangile comme un écrit apostolique. Mais le contenu du livre, qui avait retardé sa diffusion et son crédit, plaidait maintenant pour lui ; sa doctrine entrait dans l'Église et servait de gnose orthodoxe, que l'on opposait à la gnose hérétique. Entré dans l'usage ecclésiastique, il sembla devoir être apostolique ; ceux qui avaient des doutes les comprimèrent ; ceux qui voulurent nier ne purent opposer à ce qui était déjà la tradition que des hypothèses. La contradiction des aloges [2] trouvait la tradition au dépourvu : pas une âme dans l'Église n'était en mesure de leur prouver par un témoignage historique incontestable l'origine apostolique et johannique du livre. De leur côté, les aloges n'avaient aucun renseignement positif sur sa provenance ; ils sentaient que l'authenticité n'était pas garantie, mais c'est probablement par simple conjecture, et pour opposer un nom à celui de Jean, qu'ils mettaient en avant Cérinthe. Leur négation a eu pour effet de rendre plus énergique l'affirmation commune. Certaines retouches, pratiquées d'abord dans le texte pour la conciliation avec les Synoptiques [3], n'ont pas été maintenues quand l'Évangile eut acquis définitivement sa place dans le canon.

Le livre avait fait lentement son chemin jusqu'à la reconnaissance définitive et la possession incontestée de l'autorité apostolique. Cette lenteur même a été la garantie de son succès et réduit à néant l'objection de ceux qui, appréciant de loin et vaguement les faits, pensent que l'Église n'aurait jamais accepté comme œuvre de l'apôtre Jean un évangile dépourvu d'authenticité. Le livre et l'Église ne se sont pas ainsi rencontrés inopinément, l'un voulant s'imposer à l'autre, et celle-ci interrogeant curieusement celui-là. Il y eut au début incertitude au sujet de l'auteur, et çà et là hésitation pour accepter l'œuvre [4] ; mais cette incertitude et cette hésitation étaient plus instinctives que réfléchies. Nul ne songeait à discuter critiquement l'origine du quatrième Évangile. Dès que sa doctrine eut pénétré dans l'interprétation de la catéchèse apostolique, sa cause était gagnée. N'ayant pas d'objection contre le contenu du livre, on n'en avait

1. Cf. *supr.* p. 13, n. 3; p. 66, et le commentaire de II, 20.
2. Cf. *supr.* p. 18.
3. Cf. le commentaire de V, 1 et VI, 4.
4. Cf. *supr.* pp. 21 et 30.

pas contre le livre même. C'est une raison théologique qui attira l'attention des aloges sur l'insuffisance du témoignage traditionnel ; et ils ne firent pas valoir cette insuffisance, parce que la question d'authenticité, au sens moderne du mot, n'était pas plus nette dans leur esprit que dans celui d'Irénée. Ils arguaient d'erreur le quatrième Évangile, à raison de son rapport avec les premiers, qu'il semble contredire. Irénée le défendait comme œuvre de l'Esprit. Ni d'un côté ni de l'autre, on ne se rendait compte du problème historique et littéraire qui a été soulevé par la critique moderne; ce problème ne s'est jamais posé devant l'Église du second siècle, et il n'a pas été résolu par elle. Tout en s'appropriant la doctrine de l'Évangile, elle s'est habituée à le regarder comme un écrit de l'apôtre Jean. Cette persuasion, maintenant dix-sept fois séculaire, peut être appelée tradition ; elle ne peut être, au point de vue critique, un argument décisif en faveur de l'authenticité johannique du livre auquel elle se rapporte.

De l'Apocalypse, des trois Épîtres qui sont attribuées à l'apôtre Jean, l'on ne peut tirer grand éclaircissement touchant l'origine de l'Évangile. L'Apocalypse a été composée par un prophète chrétien nommé Jean [1], qui a vécu en Asie mineure et qui paraît bien, lui aussi, n'avoir été ni apôtre ni disciple immédiat de Jésus [2]. Ce Jean pourrait être le disciple dont Papias invoquait l'autorité [3]. Toujours est-il que, dès le milieu du second siècle, on l'identifiait au fils de Zébédée [4], qui se trouvait par là en relation avec les Églises d'Asie. La date précise de l'Apocalypse était connue dans ces Églises, ce qui induirait à croire que l'auteur aussi était personnellement connu. Si cet auteur n'était pas un personnage apostolique, on comprend que la prophétie ne se soit répandue que peu à peu hors de son milieu d'origine, et qu'elle ait gagné du crédit à mesure que s'affermissait l'idée de l'attribution à Jean, fils de Zébédée. Il semblerait que cette attribution fût acquise avant celle de l'Évangile. C'est que l'Apocalypse avait un nom d'auteur et que la qualité de prophète se complétait heureusement par celle d'apôtre. Que cet auteur n'ait pu être en même temps celui de l'Évangile, ce fut pendant longtemps une opinion indiscutée parmi les critiques [5]. On s'exagérait la différence d'esprit qui existe entre les deux ouvrages. L'eschatologie apocalyptique, disait-on, était purement juive et millénariste, le quatrième Évangile supprimait la parousie et le millénarisme. Puis certains critiques ont remarqué que

1. Ap. I, 1.
2. Cf. Jülicher, 218-221. J. Réville, 44-47.
3. Cf. *supr.* p. 8.
4. Cf. *supr.* p. 14.
5. Elle est maintenue encore par le plus grand nombre. Voir, par exemple, J. Réville, 27-48 ; Jülicher, 220.

l'Apocalypse donnait au Christ le nom de Verbe [1], tout comme l'Évangile, et que l'auteur avait subi en quelque chose l'influence de l'hellénisme ; et l'on a pareillement reconnu que l'évangéliste ne rejette ni la parousie, ni le jugement universel, ni la résurrection des morts. L'unité d'auteur a cessé de paraître impossible [2]. Elle reste cependant très invraisemblable, parce que, si l'eschatologie apocalyptique et la théologie du Verbe incarné ne sont pas incompatibles, on conçoit néanmoins difficilement que le même personnage ait été dominé à la fois par l'attente anxieuse de la parousie et par un mysticisme indifférent à la parousie, que le même esprit se soit complu dans les tableaux, symboliques si l'on veut, mais matériellement symboliques, du messianisme juif, et dans les allégories savantes d'une religion spirituelle. Ajoutons que les différences de langage seraient tout à fait extraordinaires chez un même écrivain, et que l'obscurité voulue qui environne l'origine de l'Évangile répugne à toute identification. Il paraît évident que l'auteur du chapitre xxi n'aurait pas eu besoin d'attirer l'attention sur Jean d'Éphèse et d'attribuer l'Évangile à ce disciple, si l'école de Jean avait reçu ce livre de lui et l'avait toujours connu comme lui appartenant. On voit seulement que, si l'Apocalypse, comme on l'admet volontiers, est plus ancienne que l'Évangile, ou du moins antérieure à son apparition dans le milieu éphésien, ce milieu n'était pas étranger aux spéculations christologiques, à la doctrine du Logos, et se trouvait, au contraire, suffisamment préparé à recevoir l'Évangile du Verbe incarné. Quant aux Épîtres, bien qu'elles soient apparentées de plus près à l'Évangile qu'à l'Apocalypse, dont la première se rapproche cependant pour l'eschatologie, elles compliquent plus qu'elles n'éclairent le problème johannique. C'est une question de savoir si la première Épître est du même auteur que l'Évangile, et si la seconde et la troisième Épîtres sont du même auteur que la première. La première Épître semble être postérieure de plusieurs années à l'Évangile. On a quelques raisons de ne pas l'attribuer au même auteur [3]. Il se pourrait que les trois Épîtres eussent paru dans le temps où l'Évangile, augmenté du chapitre xxi, commença à circuler sous le nom du célèbre disciple. On les aura écrites pour compléter l'enseignement du livre principal, en les mettant sous le même patronage.

Il n'est sans doute pas nécessaire de prouver ici que le dilemme : apôtre ou faussaire, dans lequel s'est enfermée si imprudemment l'apologétique conservatrice [4], ne correspond pas à la réalité des faits. L'auteur du qua-

1. Ap. xix, 13.
2. Cf. Harnack, 675, n. 1 ; Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 50-51.
3. Cf. Holtzmann, *Einleitung*, 477-478 ; J. Réville, 53-54.
4. Voir surtout les commentateurs catholiques, même Schanz, 20.

trième Évangile n'aurait été faussaire que s'il s'était donné lui-même comme un des Douze, s'il avait usurpé le nom du fils de Zébédée, en affichant l'intention d'écrire, en tant qu'apôtre et témoin oculaire, l'histoire du Christ. Or il ne se dit pas apôtre, il reste anonyme et inconnu ; il ne se propose pas de raconter en historien la vie de Jésus, mais d'enseigner le Christ. Théologien mystique, penseur et prophète, il conçoit et il voit une vie idéale du Sauveur. Dans ce tableau qui jaillit spontanément d'une grande âme croyante, se mêlent des éléments divers : souvenirs de la tradition synoptique embellis et transfigurés, doctrines de philosophie religieuse accommodées au sens chrétien, expériences intimes et visions de la foi, préoccupations apologétiques et polémiques du temps. Tout cela se déroule comme un poème allégorique en forme d'histoire. On ferait preuve de naïveté plus encore que d'injustice en reprochant à l'évangéliste de n'avoir pas écrit une histoire réelle. Il n'en avait pas même l'idée. Il suffit, pour trouver son livre beau et vrai, de le prendre pour ce qu'il est, c'est-à-dire de le comprendre. L'appendice, qui attribue l'œuvre anonyme à un personnage connu, emploie une fiction littéraire dont il y a bien d'autres exemples, et qui n'avait pas alors le caractère odieux qu'elle aurait aujourd'hui. Après tout, ce n'est pas tant la fiction qui a fait la fortune du livre, que le livre qui a fait la fortune de la fiction. L'Église, qui n'a jamais discuté le problème littéraire du quatrième Évangile, ne s'est nullement trompée sur la valeur de cet écrit.

Les personnes qui ont besoin d'opinions nettes et tranchées sur toutes les questions, même sur celles qui n'admettent que des solutions hypothétiques et probables, trouveront sans doute que la masse de probabilités qui militent contre l'origine johannique du quatrième Évangile ne saurait prévaloir contre l'opinion traditionnelle. Il ne nous appartient pas de décider si elles ont tort ou raison. Observons seulement que la négation de l'origine johannique et la proposition de telle ou telle conjecture touchant la provenance du quatrième Évangile sont choses très distinctes. Les arguments contre l'apostolicité du livre subsisteraient tout entiers quand même toutes les hypothèses des critiques, à commencer par celle qui vient d'être développée, seraient insuffisantes ou même fausses. La thèse de l'authenticité johannique n'en serait pas plus solide ; il y aurait seulement à chercher, par une considération plus attentive de toutes les données du problème, une explication meilleure.

Il ne faut pas confondre non plus la question d'historicité avec la question d'authenticité. Le caractère non historique du quatrième Évangile se démontre indépendamment de la question d'auteur. Comme on l'a observé plus haut [1], il n'était pas nécessaire d'être apôtre pour écrire

1. P. 52.

une relation historique, plus ou moins exacte ou complète, de l'enseignement et de la vie de Jésus. Il n'est pas impossible en soi qu'un apôtre ait composé une théologie du Christ. Toutefois le caractère du livre n'est pas indifférent à la question d'origine. Il n'est pas très vraisemblable, on l'avouera, qu'un compagnon du Sauveur ait écrit, en forme d'histoire évangélique, un traité de l'Incarnation. Si toutefois l'on trouve que le témoignage traditionnel, nonobstant l'incertitude et l'obscurité qui planent sur ses débuts, garde assez d'autorité pour contrebalancer toutes les objections que suggère l'examen du livre; si l'on pense que l'ancien pêcheur galiléen, qui est resté, jusqu'à un âge avancé, l'une des colonnes du christianisme judaïsant, a pu entrer, sur ses très vieux jours, dans la connaissance, l'esprit et la méthode de la philosophie judéoalexandrine, faire parler à son Maître un langage d'école, substituer, pour ainsi dire, à la personnalité vivante de Jésus une entité métaphysique et théologique, effacer, pour des raisons doctrinales, le souvenir de sa tentation et de son baptême, transposer et allégoriser Gethsémani, la transfiguration, la cène eucharistique, changer entièrement la physionomie historique de la passion, de manière à n'en faire qu'un tableau symbolique, et systématiser de même les souvenirs de la résurrection ; si l'on ne voit pas d'impossibilité morale à ce qu'un apôtre ait oublié ou négligé délibérément les conditions réelles de sa propre vocation, les instructions données aux Douze par le Sauveur, le vrai caractère de la prédication de Jean-Baptiste, dont il est censé avoir été disciple, le vrai développement de la carrière de Jésus, les circonstances réelles de son ministère, la forme authentique et jusqu'à l'objet de ses discours, les véritables rapports du Christ avec les Juifs, publicains et pécheurs, pharisiens, sadducéens, et avec ses propres disciples, on peut encore attribuer le quatrième Évangile à l'apôtre Jean. Mais il semble que les défenseurs de cette tradition ne peuvent plus accuser de témérité les critiques qui, envisageant la question d'un point de vue purement historique, déclarent ne pas savoir le nom de l'auteur, ne pas avoir de motifs suffisants pour penser que cet auteur soit l'apôtre Jean, et avoir, au contraire, des raisons très graves pour croire que le livre n'a pas été écrit par un apôtre. Le quatrième Évangile est une énigme que l'affirmation de l'authenticité johannique rend plus obscure au lieu de l'expliquer. La critique a le droit de chercher le mot de l'énigme et l'origine de la tradition.

S'il s'agissait d'un livre ordinaire, si un grand intérêt théologique n'était ou ne semblait engagé dans la question johannique, celle-ci paraîtrait claire à tous les yeux. On ne se fait pas à l'idée que l'on a pu tenir pour parole évangélique des discours que Jésus n'a jamais prononcés, pour faits historiques des allégories conçues par l'évangéliste, pour doctrine du Christ touchant sa propre personne une théorie qui doit beaucoup à

la philosophie judéoalexandrine. Mais les inconvénients, qu'on le remarque bien, ne sont pas écartés par l'affirmation de l'authenticité johannique ; ils résultent du caractère non historique du livre, caractère qui est clairement établi, abstraction faite du nom et de la qualité de l'auteur. D'ailleurs ils ne sont pas tels que le supposent ceux qui n'ont apprécié ni la juste portée des faits signalés par la critique ni celle de ses conclusions. La vérité ne peut nuire à la vérité ; c'est d'avantages et non d'inconvénients qu'il faudrait parler. N'est-il pas évident que l'apologétique conservatrice s'est acharnée à une tâche impossible, qu'elle a entassé subtilités sur invraisemblances, qu'elle verse dans l'absurde et le ridicule, en poursuivant, sur le terrain de l'histoire, la conciliation du quatrième Évangile avec les Synoptiques? Quelle mosaïque étrange forment ces Vies de Jésus où le cadre synoptique englobe pêle-mêle discours johanniques et discours synoptiques, l'ancienne tradition concernant les miracles, la passion et la résurrection de Jésus, avec les manifestations de gloire du Verbe incarné! Et quelle banqueroute plus pitoyable que celle de tous les essais tentés pour ramener à l'unité les indications synoptiques et johanniques relatives au jour de la passion! Que d'hypothèses ingénieuses inutilement élaborées! Dès qu'on a reconnu la différence de nature qui existe entre les premiers Évangiles et le dernier, l'accord est fait de telle sorte qu'il défie toute objection : on n'a qu'à prendre dans les documents ce qu'ils ont voulu donner.

La valeur du quatrième Évangile ne sera pas diminuée parce qu'on n'y recherchera plus de renseignements historiques sur le Christ. Le Christ ne laisse pas d'y être vivant en esprit. L'écho de la parole évangélique y est infiniment plus lointain que dans les Synoptiques ; mais ce qu'on y entend est toujours une parole profondément chrétienne, dont le souffle, disons encore l'esprit, car c'est là qu'il faut toujours en venir, est vraiment celui de Jésus. L'âme de l'évangéliste a médité l'enseignement du Sauveur, elle l'a traduit, et l'on a vu à quel intérêt, à quelle nécessité cette traduction avait répondu. Les Épîtres de Paul occupent légitimement leur place dans le Nouveau Testament : pourquoi le quatrième Évangile n'aurait-il pas droit à la sienne? Pourquoi son enseignement ne mériterait-il pas d'être gardé avec le même respect, la même piété que celui de Paul? Pourquoi cesserait-on d'y trouver le Christ? Et si l'on interprète les récits eux-mêmes comme un enseignement, quel dommage en résulte-il pour le Christ qui en est l'objet? On voudrait que la théologie du Verbe incarné se rattachât directement à l'Évangile de Jésus. Elle s'y rattache, en vérité, d'une certaine manière, bien qu'elle n'y soit pas contenue. Le désir impérieux des théologiens ne peut pas faire qu'elle s'y retrouve formellement.

Il n'y a pas lieu de s'étonner que le Christ de l'histoire n'ait donné aucune

définition de sa personne et de son rôle, selon les catégories de la pensée grecque. Mais est-ce une raison pour que la définition formulée dans le quatrième Évangile soit dépourvue de sens et d'autorité? Cette définition n'est-elle pas aussi l'interprétation d'un fait divino-humain, la conscience du Sauveur? Pour qui se donnera la peine d'y réfléchir, cette transcription de l'ineffable réalité en langage philosophique n'avait aucune raison d'être dans l'Évangile de Jésus; et supposé que, par impossible, le Christ lui-même l'eût énoncée devant ses disciples et devant les Juifs, elle ne changerait pas de nature; elle resterait l'expression théorique d'un mystère, conditionnée par la science de l'époque, non l'image adéquate de ce qu'était la vie de Dieu en Jésus. De la relativité inhérente à toute pensée et à tout langage humains les critiques ne sont pas responsables; ils ne font que la constater, ils ne la créent pas. C'est pourquoi, dans cette question du quatrième Évangile, qui est, d'ailleurs, le plus grave et le plus difficile problème que présente l'histoire du Nouveau Testament, aucun intérêt vital du christianisme n'est réellement en cause. Il ne s'agit que de préciser le sens d'un livre, qui, en toute hypothèse, reste une des bases de l'édifice chrétien. Tous ceux qui envisageront de sang-froid, sans préjugé, l'état du problème, en comprendront sans trouble ni inquiétude l'inévitable solution.

§ VII. — Plan, forme littéraire, tradition du texte et commentaires du quatrième Évangile

L'existence d'un plan réfléchi paraît fort douteuse, nonobstant l'espèce de symétrie qui se remarque d'un bout à l'autre du livre, si l'on fait abstraction du chapitre XXI. Cette harmonie existait dans l'esprit de l'auteur avant qu'il songeât à écrire l'Évangile, et l'unité de son ouvrage est due à l'unité de sa pensée, non à la préoccupation du lettré qui veut établir un équilibre satisfaisant dans l'élaboration de ses matériaux. L'équilibre a dû presque se faire de lui-même, et un instinct de génie a présidé à l'ordre et à l'enchaînement des parties. Une division régulière peut résulter de la distribution naturelle des matières; l'auteur l'aura perçue et appliquée sans avoir besoin de la chercher.

A n'en juger que par la variété des hypothèses proposées par les commentateurs, on pourrait douter qu'une telle division soit facile à trouver, ou même qu'elle existe. Il va sans dire que la différence des conjectures est en rapport avec la façon dont on comprend l'Évangile. Si l'on se règle sur la pensée qui domine l'œuvre entière, à savoir la manifestation du Verbe en Jésus, la révélation de la gloire divine dans le ministère, la passion et la résurrection du Christ, il semblera préférable d'admettre sim-

plement deux parties, dont la distinction se trouve marquée dans le récit [1], la première, qui comprend les douze premiers chapitres, ayant pour objet la manifestation du Christ devant le peuple juif en Galilée et en Judée, la seconde le couronnement de la manifestation par les discours de la cène, la passion et la résurrection. Quoique la passion soit un fait public, on pourrait dire que la seconde partie est la révélation directe et définitive du Christ aux siens, puisque les instructions de la cène s'adressent aux disciples seuls, que le récit de la passion est moins une description historique qu'une interprétation théologique pour l'usage des croyants, et que le Christ ressuscité ne se montre qu'à ses fidèles. Dans la première partie, le Christ johannique confond ses ennemis, dans la seconde il instruit et console ses amis. L'influence du cadre synoptique, tel qu'il apparaît nettement dans Marc [2], avec le ministère galiléen et la consommation hiérosolymitaine, s'accuse encore assez pour qu'on la reconnaisse, nonobstant les différences qui existent dans la façon d'entendre la doctrine, d'interpréter les faits, de concevoir et de représenter la carrière du Sauveur. Au lieu de l'activité galiléenne et de la conclusion du ministère à Jérusalem, on a la manifestation du Christ par son ministère, galiléen et hiérosolymitain, et le couronnement de cette manifestation.

Plusieurs admettent une division tripartite [3], en distinguant deux étapes dans la manifestation du Christ devant les Juifs : la proposition de l'Évangile et la préparation du conflit, dans les six premiers chapitres; le conflit hiérosolymitain, la lutte de la lumière contre les ténèbres dans les six chapitres suivants. Il est vrai que le début du chapitre VII marque une reprise dans le récit; mais on peut ne reconnaître en cet endroit qu'une subdivision, le conflit de l'Évangile et du judaïsme officiel éclatant dès le commencement. L'idée du combat entre la lumière et les ténèbres est subordonnée à celle de la manifestation de gloire, et c'est celle-ci qui gouverne tout le développement des récits et des discours. L'opposition croissante des Juifs correspond à une révélation progressive du Christ, depuis l'expulsion des vendeurs jusqu'à la résurrection de Lazare : le tout ne forme qu'un tableau, qui est, au fond, la définition apologétique du christianisme relativement au judaïsme, tandis que la seconde partie, la révélation du Christ aux siens, expose directement le rôle du Christ, sauveur universel, et son action dans l'Église.

Quand on traite le quatrième Évangile comme un livre historique, on est amené à y trouver des divisions plus nombreuses, marquées par des indications d'apparence chronologique, les fêtes, les voyages de Jésus.

1. XIII, 1, marque le début d'une section importante.
2. I-X, 31; X, 32-XVI, 8.
3. Cf. HOLTZMANN, *Hand-Commentar*, IV [2], 19.

Rien de plus irrégulier que le plan du livre ainsi compris : les lacunes y sont considérables, et l'on ne voit pas pourquoi l'auteur a voulu tracer un si grand cadre qu'il n'avait pas l'intention de remplir. On dirait qu'il ne se passe rien entre les trois pâques, et que l'évangéliste est extraordinairement documenté pour la fête des Tabernacles. Cette disproportion, alléguée par ceux qui soutiennent que le livre actuel a englobé des documents apostoliques plus anciens, ne tirerait à conséquence que si l'Évangile avait un caractère historique; mais on peut dire qu'elle n'a pas de réalité, le cadre chronologique n'existant que pour une raison symbolique et pour garder les dehors de l'histoire, et le rattachement des miracles et discours aux fêtes juives répondant à une préoccupation apologétique, à l'intention bien accusée de faire valoir la manifestation messianique dans la capitale du judaïsme [1]. Il reste possible et même assez probable que les principaux tableaux et discours aient été conçus, peut-être aussi rédigés séparément, avant d'être réunis et encadrés dans le schéma où nous les trouvons ; que certains morceaux même aient été ajoutés dans le livre déjà formé. L'unité de la composition littéraire n'est pas parfaite ; et cependant il n'est pas de livre biblique dont le contenu soit plus homogène : c'est que le quatrième Évangile, quelles qu'aient pu être les circonstances particulières de sa rédaction, procède d'une pensée unique et très personnelle ; que tous ses tableaux didactiques ont été conçus par un esprit tout pénétré de son sujet et d'un petit nombre d'idées fécondes, à savoir la révélation de Dieu dans le Christ, le Christ lumière et vie éternelle, qui s'est manifesté dans la chair aux Juifs, et qui subsiste glorieux à jamais pour le salut de toutes les âmes de bonne volonté.

Le prologue expose d'abord, en forme de propositions générales et abstraites, le sujet du livre : manifestation du Verbe, lumière et vie, dont les ténèbres ne peuvent empêcher le succès [2]; dans les versets suivants, les mêmes idées sont reprises en forme concrète, le parallèle du Christ et de Jean-Baptiste, se terminant par la définition de l'incarnation et de ses conséquences [3]. Cette seconde partie du prologue sert d'introduction historique, et elle appartient déjà, en quelque façon, au récit, le témoignage de Jean, qui est le commencement de l'Évangile, étant mis en rapport direct avec l'énoncé de l'incarnation et préoccupant l'évangéliste dès qu'il met en scène le Précurseur. La relation expresse du témoignage [4] et l'accession des premiers disciples [5] sont les préliminaires de la manifes-

1. Cf. *supr.* p. 64.
2. 1, 1-5.
3. 1, 6-18.
4. 1, 19-34.
5. 1, 35-51.

tation du Christ. Cette manifestation se fait d'abord aux noces de Cana [1], dans un cercle familial; mais sous la simplicité des apparences, le miracle figure le rapport de l'Évangile avec la Loi, du christianisme avec le judaïsme; par sa forme particulière et sa signification générale, il tient encore de l'introduction. Suivent les premières manifestations du Christ en Judée, par l'expulsion des vendeurs [2], l'instruction à Nicodème [3] et le second témoignage de Jean-Baptiste [4]; en Samarie, par la prédication aux gens de Sychar et leur conversion [5]; en Galilée, par la guérison du fils de l'officier royal [6]. La purification du temple marque le début de la révélation du Christ, pour accomplir une prophétie de Malachie, et signifier la résurrection future du Sauveur, dans sa gloire et dans l'Église; la leçon de la régénération par l'esprit et l'eau se place convenablement, au point de vue johannique, comme première prédication de l'Évangile; elle est complétée par le second témoignage du Baptiste; et les incidents judéens se trouvent former, sans peut-être que l'auteur y ait visé, une petite trilogie dans celle de la manifestation aux trois provinces. A cette première rencontre avec le monde, Jésus est censé avoir trouvé partout la foi; mais il ne se fie pas à celle des Judéens et il quitte le pays quand les pharisiens sont instruits de son succès; la foi des Samaritains figure la conversion ultérieure des Gentils, et il ne sera plus parlé d'eux dans la suite; la foi des Galiléens n'est pas plus solide que celle des Judéens, elle ne se fonde que sur les miracles, et l'exemple de l'officier royal signifie qu'il faut croire à la parole [7]. Puis l'opposition des ténèbres à la lumière se déclare, et la conclusion terrestre de la lutte, insinuée dès les premiers récits, à savoir, la mort du Christ, est nettement annoncée : le judaïsme hiérosolymitain devient incrédule devant la guérison du paralytique, où est représentée la guérison spirituelle de l'humanité; il ne supporte pas que Jésus se mette au-dessus de la Loi et se fasse égal à Dieu [8]; le judaïsme galiléen, après un élan d'enthousiasme tout humain, se retire en voyant que Jésus ne lui promet pas de triomphe terrestre, mais une vie éternelle dont le sens échappe à ces âmes grossières [9]. La lutte, désormais ouverte, se déroule en Judée; elle est décrite dans les incidents et les controverses qui se rattachent à la fête des Tabernacles [10], à celle de la

1. II, 1-12.
2. II, 13-25.
3. III, 1-21.
4. III, 22-36.
5. IV, 1-42.
6. IV, 43-54.
7. IV, 50.
8. V.
9. VI.
10. VII, 1-52; VIII, 12-X, 21.

Dédicace [1], et symbolisée dans l'histoire de l'aveugle-né [2]. Enfin le plus grand des miracles, suprême révélation du Christ-vie, rencontre le comble de l'incrédulité et prépare la catastrophe finale [3]; la résurrection de Lazare décide les pharisiens à faire mourir Jésus [4]; l'histoire de l'onction prélude à cette mort [5], dont l'entrée à Jérusalem figure l'issue glorieuse [6], et dont les derniers discours présagent les résultats, conversion des Gentils [7], réprobation des Juifs [8]. La mise en scène de tout ce développement, bien qu'elle soit presque entièrement artificielle, ne manque pas de grandeur et sert à faire ressortir une vérité profonde : le caractère spirituel de l'Évangile a fait que les Juifs ne l'ont pas compris ; ils ont tué un Messie trop grand pour eux, que la mort a rendu à sa gloire éternelle et donné comme Sauveur à l'univers.

Ce rôle salutaire du Christ, les conditions dans lesquelles il doit s'exercer, celles où il a définitivement fondé la société chrétienne sont décrits dans la seconde partie de l'Évangile : les entretiens de la dernière cène révèlent aux disciples l'économie du salut et de la gloire messianique [9], la loi d'amour qui ne cessera pas de les unir au Christ toujours vivant [10]; le souverain pouvoir du Sauveur sur les hommes [11], les événements et la mort même [12], éclate dans tous les incidents de sa passion, qui devient, plus que tous les miracles, une manifestation de sa gloire, et qui redit figurativement, dans les discours à Pilate et les propos de ce personnage [13], dans le symbole de la robe sans couture [14], dans les recommandations à la mère du Christ et au disciple bien-aimé [15], dans l'eau et le sang qui jaillissent du flanc de Jésus, ouvert par le coup de lance [16], ce qui a été enseigné dans les discours après la cène, tandis

1. x, 22-42.
2. ix.
3. xi, 1-44.
4. xi, 45-57.
5. xii, 1-8.
6. xii, 9-19.
7. xii, 20-36.
8. xii, 37-50.
9. xiii, 18-xvii.
10. Cette loi est comme illustrée dans le récit du lavement des pieds, xiii, 1-17.
11. xviii, 1-11.
12. xviii, 12-32; xix, 28-30.
13. xviii, 33-xix, 22.
14. xix, 23-24.
15. xix, 25-27.
16. xix, 31-37.

que d'autres détails font ressortir la folie et la réprobation des Juifs [1], et les honneurs rendus à la sépulture du Christ [2]; les apparitions de Jésus ressuscité inaugurent sa vie spirituelle au milieu des siens, en même temps qu'elles attestent sa gloire céleste dans le sein du Père [3].

Au terme de cette relation évangélique, qui est aussi une argumentation, l'auteur a bien le droit d'inviter son lecteur à redire la profession de foi de Thomas et à proclamer le Christ Seigneur et Dieu [4]. Tous les récits, tous les discours ont préparé cette conclusion, et l'on peut sans exagération affirmer qu'il n'est pas une ligne du livre qui n'y tende directement; ainsi l'unité de la composition procède véritablement de cette unité de la pensée dominante; même la logique qui préside au développement de la thèse, et qui amène d'abord la définition de la gloire du Christ, puis l'exposition formelle de la gloire, qui provoque l'antagonisme de la puissance ténébreuse, enfin la consommation de la gloire résultant de l'attentat commis par Satan et les Juifs sur la personne du Sauveur, est comme inhérente au sujet. La structure du quatrième Évangile atteste une pensée profonde, elle procède d'un art d'autant plus merveilleux qu'il est naturel, et que, si on peut le dire savant, on ne doit pas le dire étudié. L'auteur était un génie qui ne songeait pas plus à suivre qu'à enfreindre les lois de la bonne littérature.

La régularité qui se remarque dans les développements particuliers est due plutôt à la tournure d'esprit qu'à une intention et à un travail de l'écrivain. De même que, dans les discours, et déjà dans le prologue, sa pensée se conforme tout naturellement à la loi du parallélisme hébreu, d'où résulte une uniformité de style qu'il n'a pas autrement cherchée, ses préoccupations doctrinales l'ont induit à présenter des tableaux coordonnés, qu'il n'avait sans doute pas l'intention de numéroter. Les trois étapes graduées du témoignage de Jean [5], les trois petits récits concernant le recrutement des premiers disciples [6], les trois reprises du discours sur le pain de vie [7], un sectionnement analogue dans les discours prononcés à la fête des Tabernacles [8], les trilogies qu'on remarque dans les récits de la passion et de la résurrection, arrestation, interrogatoire par le grand prêtre et reniement de Pierre [9], triple phase du jugement

1. XVIII, 40; XIX, 15, 21.
2. XIX, 38-42.
3. XX.
4. XX, 28.
5. I, 19-23, 24-28, 29-34.
6. I, 35-39; 40-42; 43-51.
7. VI, 22-40; 41-51; 52-59.
8. VII, 14-24; 25-30; 31-36.
9. XVIII, 1-11; 12-13, 24, 14-15, 19-23; 16-18, 25-27.

devant Pilate [1], crucifiement, partage des vêtements et recommandations aux proches [2], mort de Jésus, coup de lance et sépulture [3], triple apparition du Sauveur ressuscité [4], correspondent à des intentions didactiques plutôt que littéraires; cette apparence de subdivisions scolastiques provient de ce que l'évangéliste a plusieurs motifs d'enseignement, qu'il traite l'un après l'autre et d'une manière succincte. Son esprit va de lui-même aux petits tableaux conjoints, aux discours sectionnés, et l'on peut douter qu'il ait fait le compte des paragraphes qui nous semblent former un groupement logique. L'ordre que l'on observe dans le quatrième Évangile doit être en grande partie spontané; il reflète, on peut le dire, la mentalité très personnelle de l'auteur et sa méthode dialectique, l'espèce de sélection pratiquée par lui sur la tradition antérieure, où il ne prend que des sentences et des faits isolés, pour les adapter, moyennant une interprétation symbolique, aux thèmes relativement peu nombreux de sa théologie.

Deux morceaux notables sont étrangers au plan de l'Évangile, parce qu'ils le sont aussi à la pensée de l'évangéliste : l'histoire de la femme adultère [5] et le chapitre xxi. On verra, dans le commentaire, que, la section de l'adultère est une interpolation, bien caractérisée comme telle, et par les témoignages traditionnels et par son objet, qui est de pure tradition synoptique, sans aucun élément de la doctrine et du symbolisme johanniques. Le rapport du dernier chapitre avec le corps de l'Évangile a été indiqué plus haut [6]. Ce chapitre est un supplément, mais un supplément qui n'a pu être ajouté par l'auteur lui-même. Des suppléments originaux peuvent exister dans les vingt premiers chapitres, qui n'ont pas été nécessairement écrits d'un seul jet. Le discours après la cène contient deux fois le développement d'un même thème [7], avec une conclusion expresse entre les deux, et l'explication la plus vraisemblable de cette particularité doit être que l'évangéliste a repris après coup le sujet déjà traité par lui, tout en retenant son premier essai.

De la profonde originalité de la pensée résulte l'originalité du style. Le quatrième Évangile diffère autant des Synoptiques pour le langage et la forme que pour les idées et le contenu. Au lieu de la variété qu'offrent les sentences et les paraboles des premiers Évangiles, un petit nombre de pensées essentielles se présentent et reviennent constamment sous

1. xviii, 28-40 ; xix, 1-7 ; 8-16.
2. xix. 17-22 ; 23-24 ; 25-27.
3. xix, 28-30 ; 31-37 ; 38-42.
4. xx, 1-18 ; 19-23 ; 24-29.
5. vii, 53-viii, 11.
6. Voir *supr.* p. 124.
7. xiii, 31-xiv ; xv-xvii.

un nombre limité d'images. Le style des discours johanniques, qui aurait été inintelligible comme langage parlé, ne manque pas d'énergie ni d'un certain éclat. La flamme qui brûlait au cœur de l'évangéliste a communiqué de la chaleur à ses propositions de théologie mystique; ainsi les discours après la cène, nonobstant leur défaut de réalité, sont empreints d'un charme doux et triste; toutes les paroles du Christ donnent une impression de grandeur; toutes sont douées de cette couleur propre au mysticisme, qui est faite de lumière et d'ombre, où le mystère semble clair, et où la clarté même est mystérieuse. L'affirmation : « Je suis la résurrection et la vie [1] », est un exemple de sentence dont les termes sont, en réalité, plus éblouissants que transparents. Et la déclaration qui paraît si limpide : « Je suis venu pour rendre témoignage à la vérité [2] », recèle tous les secrets du livre. Pour qui n'est pas capable d'en sentir la poésie intime, les discours du quatrième Évangile sont extraordinairement monotones et déconcertants par leur obscurité. Ce sont toujours les mêmes idées qui repassent sous les mêmes formules. Et si les pensées se ressentent de l'influence hellénique, la phrase est tout hébraïque. Le prologue est rythmé comme les oracles des anciens prophètes; le parallélisme se rencontre un peu partout; le développement si simple et si naturel des paraboles est d'un art compliqué, si on le compare aux séries de propositions mécaniquement coupées et rangées qui constituent les discours johanniques [3]. Ce n'est pas que l'auteur pense en hébreu, et moins encore qu'il reproduise des paroles qui auraient été prononcées dans un idiome sémitique. La tournure hébraïque de sa pensée et de son langage lui vient probablement de son origine et surtout de sa familiarité avec l'Ancien Testament, qu'il lisait dans le grec, bien qu'il n'ignorât pas l'hébreu [4]. On s'est rendu compte précédemment de la forme singulière, et identique partout, que présentent les dialogues. Le

1. XI, 25.

2. XVIII, 37.

3. L'espèce de symétrie qui se rencontre dans les répétitions pourrait bien n'être pas involontaire : les doubles et triples répétitions seraient comme un double et triple témoignage. L'emploi du double « amen », constant chez Jean, tandis que les Synoptiques ont toujours le mot simple, ne doit pas être sans signification. Des procédés littéraires qui nous semblent extraordinairement compliqués et artificiels étaient devenus pour l'évangéliste des habitudes d'esprit et lui étaient naturels; il a pu s'en servir presque inconsciemment. Cf. E. A. ABBOTT, *E. B.* (*Encycl. biblica*), II, 1797-1799 et *supr.* p. 82, n. 6.

4. Philon aussi sait l'hébreu et se sert des Septante; de même Josèphe. ABBOTT, *loc cit.*, suppose que Jean est entré dans les sentiments peu favorables des Juifs du second siècle à l'égard des Septante; mais les libertés qu'il prend aussi bien à l'égard de l'hébreu montrent qu'il ne se souciait pas d'exactitude littérale ni de conformité au texte original.

décousu apparent des discours tient au tour d'esprit de l'évangéliste et à ce qu'il ne s'agit pas réellement de discours, mais de pensées qui se pressent dans l'âme de l'auteur; celui-ci les écrit comme elles lui viennent, et la logique qui les gouverne est tout intérieure. L'espèce de vie très particulière qui apparaît dans les récits n'est pas due à la fidélité de la représentation, qui n'est pas historique, ni à un effort conscient pour imiter la nature, car ces tableaux n'ont rien d'apprêté, mais à l'intensité de la vision dont ils procèdent. Ils ne sont pas moins invraisemblables et incohérents que les discours, si on les discute comme peintures de faits; ce sont, la plupart du temps, des esquisses incomplètes, quelques traits puissamment colorés et jetés comme au hasard; ils sont complets seulement comme symboles et par rapport à la leçon que l'auteur veut en tirer; envisagés comme descriptions, ils seraient fort maigres de structure, dépourvus d'harmonie et de consistance. Le quatrième Évangile est un livre à clef; ceux qui ne possèdent pas cette clef peuvent faire effort pour le comprendre et dissimuler toute la peine qu'ils ont à s'y reconnaître; il reste pour eux obscur et confus. Cette obscurité et cette confusion ne sont que relatives; elles viennent de ce qu'on n'entend pas le genre de composition dont il s'agit ; elles s'évanouissent à mesure qu'on entre dans l'esprit de l'auteur et la pensée du livre; elles consistent principalement dans les préjugés qu'apporte le lecteur; ce qui reste de mystérieux pour celui qui s'est mis au point de l'évangéliste tient au fond même du sujet, qui est proprement le mystère, mystère de Dieu, mystère du Christ, mystère du salut. Quoi qu'on ait fait pour élucider ce triple et unique mystère, c'est, depuis qu'il a été vécu et posé par Jésus, dans le quatrième Évangile qu'il a été le mieux pressenti, le plus admirablement défini.

Le texte du quatrième Évangile a subi deux interpolations notables, après qu'il eut été répandu dans les communautés chrétiennes, à savoir, la notice concernant la descente de l'ange dans la piscine de Béthesda [1], et l'anecdote de la femme adultère, dont il a été parlé plus haut [2]. La première n'est qu'une glose assez longue, destinée à éclaircir la mise en scène du miracle accompli en faveur du paralytique. La seconde est un récit complet, dans l'esprit de la tradition évangélique primitive, et qui a toute chance de lui appartenir. Il est encore assez facile de voir les motifs qui ont fait exclure cette péricope des anciens Évangiles, et ceux qui ont amené sa réintégration dans le recueil évangélique, par le moyen de Jean, adopté le dernier dans l'usage commun de l'Église. On a supposé [3] très gratuitement que la péricope de l'adultère avait pris la

1. v, 3 *b*-4.
2. P. 145.
3. Spitta, *Zur Geschichte u. Lit. des Urchristent.* I, 197.

place d'un morceau supprimé : le texte qui suit la péricope rejoint très naturellement le récit qui la précède. L'hypothèse de la perte accidentelle d'un feuillet [1], pour expliquer l'omission de la cène eucharistique, méconnaît le caractère du livre, la véritable portée du chapitre VI et des chapitres XIII-XVII. L'idée d'une transposition par interversion de feuillets dans les discours après la cène [2] paraît inacceptable : on ne réussit qu'à faire un discours incohérent et confus, avec les deux que l'évangéliste a écrits. Mais il est assez probable qu'un morceau du chapitre VII [3] avait d'abord sa place à la fin du chapitre V; et il paraît certain que l'ancienne version syriaque des Évangiles, récemment découverte au Sinaï, a gardé l'ordre primitif de l'interrogatoire de Jésus par le grand prêtre et du reniement de Pierre [4].

Une des causes qui ont le plus contribué à l'altération du texte des Synoptiques, la conformation des passages parallèles, n'avait guère lieu de s'exercer dans le quatrième Évangile; on s'est plutôt servi de Jean pour l'interpolation du texte synoptique [5], bien qu'il y ait, en quelques endroits, exemple de contamination du texte johannique par l'influence des premiers Évangiles [6]. Les difficultés inhérentes au livre même ont beaucoup plus contribué aux additions et aux retouches de détail. Certaines formules explicatives peuvent être des gloses ajoutées [7]. Des leçons théologiquement plus correctes ont essayé de supplanter certains termes embarrassants pour l'orthodoxie des temps postérieurs [8]. On a voulu aussi accorder la chronologie johannique avec le cadre synoptique [9]. Mais il n'est pas trop difficile de discerner parmi les variantes celles qui sont primitives de celles qui ont été suggérées par une

1. Conjecture de l'auteur cité dans la note précédente; voir la série de ses hypothèses, *op. cit.* I, 155-204.

2. Spitta propose l'ordre suivant : XIII. 1-31 *a*; XV-XVI; XIII, 31 *b*-XIV; XVII. Le feuillet contenant le récit de la cène eucharistique serait venu après XIII, 31 *a*. Sur ces hypothèses et d'autres semblables, cf. H. HOLTZMANN, *Zeitschrift f. d. neut. Wissenschaft*, III, (1902), 1, 50-60.

3. VII, 15-24. Ce morceau ne vient pas très naturellement après VII, 14, et, par tout son contenu, il fait une suite excellente au c. V; d'autre part, VII, 25-26 vient très bien après VII, 10-14.

4. Voir le commentaire.

5. Interpolation, dans plusieurs anciens témoins, de la citation prophétique après MATTH. XXVII, 35, du coup de lance après le v. 49, des trois langues de l'inscription dans LUC, XXIII, 38.

6. Voir notamment le commentaire de I, 34; VI, 69.

7. Tel est probablement le cas de IV, 9 *b*; mais l'exemple le plus remarquable est V, 3 *b*-4, *supr. cit.*

8. Voir le commentaire de I, 13, 18; III, 13, 34.

9. Cf. *supr.* p. 61.

préoccupation théologique, et l'on peut dire que l'histoire du texte johannique, depuis sa publication officielle, n'offre guère d'obscurités [1].

Il est à noter que le plus ancien commentateur connu de l'Évangile johannique est le gnostique Héracléon, disciple de Valentin [2]. La gnose paraît avoir été plus prompte à s'emparer du livre et à l'exploiter à son profit que l'Église à s'en assimiler la doctrine. L'œuvre d'Héracléon n'a subsisté que par les citations qu'Origène en a faites dans son commentaire de Jean [3]. Après Origène, Chrysostome [4] et Théodore de Mopsueste [5], Cyrille d'Alexandrie [6], Augustin [7], ont commenté le quatrième Évangile. On cite, pour le moyen âge, Bède [8], Rupert [9], Albert le Grand [10], Thomas d'Aquin [11], Nicolas de Lyra [12]. Pour la période moderne, il suffit de nommer Cajetan [13], Tolet [14], Maldonat [15], Cornelius a Lapide [16], Calmet [17]. Les commentaires catholiques publiés au cours du XIX^e^ siècle ont été assez nombreux [18]; le plus remarquable est celui de Schanz [19]; celui de Knabenbauer [20] possède une assez grande érudition de surface,

1. La récente édition de F. Blass, *Euangelium secundum Iohannem cum variae lectionis delectu* (Leipzig 1902), est un essai légitime et hardi pour rétablir le texte primitif d'après les plus anciens témoins ; mais la méthode y est moins satisfaisante que l'érudition.

2. *Supr.* p. 17.

3. Une partie seulement de ce commentaire a été conservée. Édition critique par Brooke (Cambridge, 1896).

4. Série d'homélies prononcées à Antioche vers 390-395 (Migne, *Patr. gr.* LIX). Les commentaires de Théophylacte et d'Euthymius dépendent de Chrysostome.

5. Fragments dans les Chaînes (recueillis dans Migne, *Patr. gr.* LXVI); l'ouvrage complet, conservé en syriaque, a été édité par J.-B. Chabot (Paris, 1897).

6. Migne, *Patr. gr.* LXXIII-LXXIV. Édition de Pusey (Oxford, 1872).

7. Migne, *Patr. lat.* XXXV.

8. Abrégé de s. Augustin. Migne, *Patr. lat.* XCII.

9. Migne, *Patr. lat.* CLXIX.

10. Tome XI des œuvres, Lyon, 1651.

11. Dépend d'Augustin et de Chrysostome. Venise, 1745, t. XIV.

12. Nombreuses éditions.

13. Lyon, 1639.

14. Rome, 1588.

15. Nombreuses éditions. Nous citerons celle de Mayence (1874).

16. Plusieurs éditions, même dans la dernière moitié du XIX^e^ siècle.

17. Dans *La s. Bible en latin et en français* (Paris, 1707-1716).

18. Sur les commentaires catholiques des Évangiles en général, voir Schanz. *Matthaeus,* 58-61.

19. Tübingen, 1885.

20. Paris, 1898.

mais une certaine forme d'esprit théologique y fait tort à l'intelligence de la vérité historique. On a vu plus haut l'histoire de la critique. Les principaux commentaires protestants qui ont paru dans ces dernières années sont ceux de B. Weiss [1] et H. Holtzmann [2]. Le premier, bien que dominé par la préoccupation systématique de démêler partout un fond de tradition sur lequel l'évangéliste n'aurait fait que répandre çà et là des vues personnelles, est très solide et documenté pour la critique du texte. Celui de Holtzmann est conçu dans un esprit purement critique; c'est un modèle d'analyse littéraire et historique; peut-être y manque-t-il un peu le sens de la continuité traditionnelle qui, nonobstant les divergences les plus sensibles, rattache la théologie johannique à celle de Paul, au christianisme primitif et à l'Évangile de Jésus. Schanz, Weiss, Holtzmann, et, parmi les anciens, Maldonat sont les auteurs qui ont été le plus particulièrement consultés pour notre propre commentaire. Le lecteur jugera si celui-ci contient quelque chose de bon et de vrai en dehors de ce que nous avons emprunté à nos devanciers.

1. Göttingen, 1893.
2. Freiburg i. B., 1893.

LE QUATRIÈME ÉVANGILE

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

I

LE PROLOGUE

(JEAN, 1, 1-18)

Les cinq premiers versets du quatrième Évangile constituent par eux-mêmes une sorte de préface générale qui résume de façon abstraite le thème de l'Évangile, à seule fin de le rattacher, dès l'abord et définitivement, à la notion du Logos, dont il ne sera plus parlé qu'une fois dans la suite du prologue, et qui ne sera pas même nommé dans le corps de l'ouvrage [1]. Cette préface n'est pas moins remarquable par la forme que par le contenu. Elle renferme dix propositions réparties en trois groupes, chaque proposition et chaque groupe étant reliés entre eux par un artifice assez analogue à celui qu'on remarque dans certains psaumes, et qui consiste à reproduire, au commencement d'une proposition, le dernier mot ou le mot le plus important de la proposition précédente. Dans chaque groupe, on pourrait presque dire dans chaque strophe, la première proposition se présente comme une assertion, la seconde ou les deux suivantes comme un développement, et la dernière comme une conclusion. Les propositions, sans être soumises à une mesure rigoureuse, sont de longueur proportionnée et ne laissent pas d'avoir une certaine cadence musicale. Il va sans dire que cet arrangement n'est pas l'effet du hasard, qu'il a été dûment réfléchi, voulu, préparé par l'auteur, et qu'on aurait tort de le négliger dans l'interprétation du

1. Les passages de l'Évangile où il est question de la parole de Dieu ne se réfèrent pas directement à la conception du Verbe éternel. Cf. *supr.* pp. 92, 97.

texte. On le reconnaît au premier coup d'œil en lisant l'original [1], et même dans une traduction :

1, 1. *Au commencement* était *le Verbe*,
Et *le Verbe* était *près de Dieu*,
Et *le Verbe* était *Dieu*.

2. *Il* était *au commencement près de Dieu* :
3. Tout par *lui s'est fait*,
Et sans *lui* rien ne *s'est fait*.

Ce qui *s'est fait*, 4. en cela fut *vie*,
Et la *vie* était *la lumière* des hommes ;
5. Et *la lumière* luit dans *l'obscurité*,
Et *l'obscurité* ne l'a point saisie.

Le Verbe est considéré premièrement en lui-même et dans son rapport avec Dieu, puis dans son rapport avec le monde créé, finalement dans son rapport particulier avec les hommes.

« Au commencement », c'est-à-dire dès l'éternité, avant le temps, avant le monde, « était le Verbe ». Dans Jean comme dans Marc, le commencement historique de l'Évangile est le baptême de Jésus ; mais Jean remonte à son commencement absolu, en Dieu. Le Verbe est censé connu des lecteurs auxquels s'adresse l'évangéliste, et il n'est pas nécessaire de le définir autrement. Ce que l'auteur veut mettre en relief, c'est la priorité du Verbe sur toute créature, en ce qui regarde son origine. Quant au Logos, on devra comprendre qu'il est la parole par laquelle Dieu est révélé. Le Verbe n'est pas la raison de Dieu, comme dans Philon, mais, s'il est permis de parler ainsi, l'expression de Dieu. Cette expression révéla-

1. 1. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

2. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
3. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν.

[Ὃ γέγονεν] 4. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,
καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.
5. καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

trice existait dès le commencement, lorsque le monde n'existait pas encore. Il y a donc ici un commencement et une parole qui remontent plus haut que le commencement et la parole créatrice dans le premier chapitre de la Genèse; mais un rapport logique existe entre ces deux termes. La doctrine du Verbe, dans le quatrième Évangile, est fondée en partie sur le récit génésiaque, dont elle donne, pour ainsi dire, le commentaire métaphysique. Les termes abstraits que l'on trouvera plus loin, « la vie », « la lumière », ont un autre sens que dans le récit de la création; mais ils s'y rattachent aussi à leur manière. Si la spéculation judéoalexandrine a fourni à l'auteur le mot de Logos et lui a en quelque sorte préparé des lecteurs pour l'entendre; si l'emprunt d'un tel mot ne peut être simple affaire de lexique, et si le mot apporte avec lui l'idée qu'il représente, il est vrai pourtant que la doctrine johannique du Logos a des racines dans l'Ancien Testament, soit dans les livres sapientiaux, soit dans le commentaire philosophique de la Genèse. La forme qu'elle prend dans l'Évangile est spécifiquement chrétienne. L'idée du Logos est le point où l'enseignement apostolique rejoint la philosophie du temps; mais c'est pour substituer à une notion indécise et flottante, familière d'ailleurs à beaucoup d'esprits, une notion très nette, qui introduit dans la donnée philosophique la consistance qui lui manquait. L'application de cette idée à l'histoire évangélique devient comme la définition scientifique du Christ sauveur. C'est pourquoi l'on a pu dire que la mention du Logos au commencement du quatrième Évangile était une énigme et non une clef [1] : ce n'est pas la conception purement philosophique du Logos qui est développée dans le livre, et l'on n'y entend que le Christ vie et lumière; l'idée johannique du Verbe est à interpréter par l'Évangile, et l'on s'exposerait à un perpétuel contresens en voulant expliquer l'Évangile uniquement par la théorie du Logos dans Philon [2]. Mais si le Verbe apparaît d'abord comme une énigme, on

1. Harnack, *supr. cit.* p. 97, n. 2. L'assertion n'est pas soutenable au sens de l'auteur, qui regarde la christologie de l'Évangile comme indépendante du prologue.

2. Cf. B. Weiss, 46-50; Holtzmann, *Hand-Commentar zum N. T.* IV², 40-46; Briggs, *The Messiah of the Apostles*, 495-499; Schanz, 65-70. Ce dernier commentateur écrit (p. 70) : « Ni l'Ancien Testament, ni les Targums, ni l'enseignement du Seigneur n'ont suggéré l'idée du Logos. Le mot même ne se trouve pas dans les discours de Jésus. Ces discours et les Synoptiques mettaient en

s'aperçoit, après avoir lu le livre, que cette énigme en est la clef unique et véritable. Le prologue et le livre sont à expliquer l'un par l'autre; ils sont inintelligibles l'un sans l'autre. L'influence des idées philoniennes sur Jean n'est pas contestable; mais Jean n'emprunte pas pour cela les idées de Philon; il pense des idées chrétiennes analogues à celles de Philon, et que Philon l'aide à concevoir. Le point de vue de Philon est celui de la philosophie naturelle; celui de Jean est purement religieux, et les notions théoriques y sont subordonnées à l'explication ou à la définition du fait chrétien [1].

Le Verbe n'a pas été prononcé dans le temps ni en vue du temps; il existait indépendamment du temps; « le Verbe était en Dieu », littéralement « vers Dieu », non seulement près de lui, mais à lui [2], et, si l'on peut dire, occupé de lui, ce qui suppose une distinction personnelle entre Dieu et le Logos. Le mot « Dieu » désigne ici le Père, selon l'usage commun du Nouveau Testament. L'évangéliste ne pouvait guère employer le mot « Père », n'ayant pas encore parlé du Verbe comme fils, d'autant que l'artifice de la première strophe réclamait l'emploi du mot « Dieu » à la fin du second membre de phrase, pour la reprise du troisième [3]. Jean ne dirait pas que Dieu était « vers » le Logos; le rapport qu'il a en vue n'implique pas seulement l'union, mais une sorte de subordination transcendante du Logos à Dieu, qui est associée à la communauté de nature entre les deux [4].

« Et le Verbe était Dieu. » Dans cette proposition, le mot θεός n'a pas l'article, afin de prévenir une équivoque; car autrement on aurait pu traduire : « Dieu était le Verbe », ou comprendre que le Verbe était personnellement identique à Dieu (le Père), mentionné

avant le Fils de Dieu. Peut-être Jean avait-il déjà pris en considération, dans son enseignement oral, ce facteur important de la philosophie populaire d'alors, et a-t-il pu ainsi l'introduire sans autre explication. » MALDONAT, II, 381, disait : « Voluit ergo Joannes, accommodate ad usum loqui (en employant le mot λόγος), voluit intelligi. »

1. Cf. GRILL, 166-170.

2. « Idem est *apud Deum* quod *in sinu Patris* (v. 18). » MALDONAT, II, 386.

3. « Magis usitate Verbum Dei quam Verbum Patris dicitur..... Orationi gratia periisset, si dixisset : *Et Verbum erat apud Patrem ;* nec enim a Patre poterat alterum membrum incipere : *Et Pater erat Verbum*, quia Verbum non est Pater. » MALDONAT, *loc. cit.*

4. GRILL, 85.

dans la proposition précédente. Le sens de la phrase est évidemment : « Et le Verbe était de nature divine [1]. »

Le premier membre de la seconde strophe résume l'enseignement de la première, et cet enseignement sert de point de départ à un développement nouveau. Le Verbe « était au commencement vers Dieu » : tel est son rapport avec le Créateur. Et voici dans quel rapport il se trouve avec la créature : « Tout s'est fait par lui. » Le monde a été créé par le Verbe, non qu'on retire à Dieu la puissance créatrice, pour l'attribuer au Verbe seul, mais parce que celui-ci est présenté comme la cause intermédiaire de la création. Dieu a créé le monde par son Verbe. Dieu s'exprime lui-même par son Verbe, il crée par son Verbe, il se révèle par son Verbe. Le Verbe est l'intermédiaire entre Dieu et le monde ; il l'est par sa fonction, non par sa nature, qui est proprement divine ; il ne sert pas uniquement à combler l'abîme qui sépare du monde le Dieu abstrait de Philon ; car le Dieu de Jean est réel et vivant. Les relations du Verbe avec Dieu sont de personne à personne, et la transcendance de Dieu et du Verbe à l'égard du monde n'est pas extérieure, essentiellement physique, mais c'est une opposition d'ordre intérieur, spirituel et moral, qui n'exclut aucune forme ou degré d'action immédiate dans la nature [2]. Le Verbe n'est pas l'instrument dont Dieu se sert pour créer le monde ; il est la Parole subsistante à qui la puissance divine est communiquée, en qui elle réside, en qui elle repose, pour ainsi parler, avant de se manifester dans l'œuvre de la création. Bien que Dieu crée par son Verbe, le Verbe n'existe pas seulement en vue de la création ; il existe d'abord pour le Père, dans le sein duquel il était au commencement, « avant que le monde fût [3] ». Le Verbe n'est pas « devenu », il n'est pas une créature. Comment procède-t-il du Père dont il tient son origine? Le mot « émanation » est probablement celui qui traduirait le mieux la pensée de l'évangéliste [4].

Tous les êtres créés sont venus à l'existence par le Verbe : il n'y

1. La remarque d'Origène (Brooke, I, 58) ne laisse pas d'être fondée : τίθησι μὲν γὰρ (ὁ Ἰωάννης) τὸ ἄρθρον ὅτε ἡ θεὸς ὀνομασία ἐπὶ τοῦ ἀγεννήτου τάσσεται τῶν ὅλων αἰτίου, σιωπᾷ δὲ αὐτὸ ὅτε ὁ λόγος θεὸς ὀνομάζεται.... αὐτόθεος ὁ θεός. Notons que si ὁ θεός désigne le Père, θεός n'est pas employé absolument pour désigner le Verbe, mais comme attribut pour faire connaître sa nature.

2. Grill, 175. Cf. *supr.* pp. 99-100.

3. xvii, 5.

4. Cf. xv, 26 ; Hébr. i, 3 ; Prov. viii, 21-31.

a pas d'exception. Par une sorte de parallélisme antithétique, la proposition affirmative : « Tout est devenu par lui », est complétée par une proposition négative : « Et rien sans lui n'est devenu. » Si l'Évangile était à interpréter par Philon, il y aurait lieu de soupçonner que la matière pourrait n'être pas comprise parmi les créatures, ou que la proposition : « tout ce qui est venu à l'existence », vise les différents êtres créés, non la matière d'où ils ont été tirés, et que cette proposition n'exprime pas l'idée absolue de la création *ex nihilo*. Mais Jean n'est pas un philosophe. Il sait que Dieu a créé le monde par son Verbe, et qu'il lui a suffi de dire pour que tout existât. La notion religieuse de la création n'a aucun égard à la matière première. Dieu a dit : tout fut fait, la matière avec les choses, la matière dans les choses. Et cette notion se trouve être d'une meilleure philosophie que l'autre. Nulle part l'évangéliste ne donne à entendre que la matière du monde ait existé avant la création, et il donne à entendre positivement le contraire, car on ne voit pas ce que ferait la matière à côté de Dieu et du Verbe, « avant la fondation du monde [1] ».

On lit ordinairement : « Et sans lui n'est devenu rien de ce qui est devenu. » Cette construction paraît commandée par le sens. Il est d'autant plus surprenant qu'elle soit écartée par les autorités les plus anciennes, qui rattachent les mots : « ce qui est devenu », à la strophe suivante. On peut dire qu'il y avait à cet égard une tradition ferme jusqu'au IVe siècle, quoique l'on ne s'accordât pas sur la façon de couper et d'entendre la proposition : « Ce qui devint en lui était vie. » Les uns rattachaient les mots « en lui » à « ce qui devint [2] » ; les autres, à « était vie [3] ». On a même exemple de la construction bizarre et visiblement fausse : « Et sans lui rien n'est devenu de ce qui devint en lui [4]. » La lecture ancienne a eu le malheur d'être exploitée par les hérétiques. Les gnostiques trouvaient dans ce membre de phrase leur éon féminin Zoé (la Vie), lisant : « Ce qui fut fait en lui (dans le Logos) était Vie. » Les manichéens y voyaient

1. πρὸ καταβολῆς κόσμου. XVII, 24, Cf. GRILL, 93 ; et *infr.* p. 165, n. 1.

2. Valentiniens, Origène, s. Hilaire, ariens, pneumatomaques, manichéens. Origène se moque des gnostiques : λεγέτωσαν οὖν ἡμῖν πῶς ἡ σύζυγος τοῦ λόγου ζωὴ γέγονεν ἐν τῷ λόγῳ, καὶ πῶς μᾶλλον τοῦ λόγου ἡ ζωὴ φῶς ἐστι τῶν ἀνθρώπων. BROOKE, I, 89.

3. S. Cyrille, s. Augustin, etc.

4. S. Épiphane, s. Grégoire de Nysse.

la distinction de ce qui avait été fait dans le Verbe, ou par le Verbe, et de ce qui n'avait pas été fait par lui, c'est-à-dire la distinction des deux principes, le bon et le mauvais. Les eunomiens et les macédoniens (pneumatomaques) pensaient que le Saint-Esprit était désigné par les mots : « ce qui devint en lui », et ils en concluaient que le Saint-Esprit n'était qu'une créature. Saint Ambroise dit que les ariens voulaient tirer de ces mots la preuve que le Verbe lui-même avait été fait [1]. En face de ces interprétations hérétiques, l'ancienne ponctuation orthodoxe semblait fournir un sens peu consistant. Du moment qu'on faisait de « ce qui devint » le sujet de la phrase, et qu'on lisait : « Ce qui devint était vie en lui », on était obligé d'entendre le mot « vie » de la vie communiquée par le Verbe aux créatures, et c'est probablement à raison de cette interprétation qu'un certain nombre d'anciens témoins ont le présent : « Et ce qui devint *est* [2] vie en lui », ou bien on se rejetait sur l'existence idéale des choses dans le Verbe avant la création [3]. Les deux interprétations sont peu naturelles, puisque le mot « vie » se trouvera ensuite appliqué au Verbe lui-même, qui est la vie et la lumière, et ne signifiera plus la vie des choses dans le Verbe. Qu'il s'agisse de la vie naturelle, censée communiquée aux créatures par le Verbe, ou de l'existence idéale des créatures dans le Verbe avant la création, la pensée n'a rien que de subtil en soi, et elle est contredite par le contexte immédiat. Chétif rempart contre les conclusions hérétiques fondées sur ce passage! La ponctuation que saint Ambroise dit avoir été celle des Alexandrins et des Égyptiens était infiniment plus commode contre Arius et Macédonius. Si on lit : « Rien ne s'est fait

1. *De fide*, III, 6.

2. Origène, qui suit la leçon ἦν, mentionne la variante ἐστί, comme se trouvant (καὶ τάχα οὐκ ἀπιθάνως) dans quelques manuscrits (Brooke, I, 84). Tischendorf adopte cette lecture, qui est celle du ms. Sinaïtique ; mais, si répandue qu'elle ait pu être dans l'antiquité, c'est une correction voulue de la leçon ἦν.

3. S. Augustin et beaucoup d'autres après lui. « Recevons toutes les lumières que l'Évangile nous présente. Nous voyons ici que tout, et même les choses inanimées qui n'ont point de vie en elles-mêmes, étaient vie dans le Verbe divin par son idée et par sa pensée éternelle. » Bossuet, *Élévations*, 12e sem. 10e élév. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.* p. 1, q. 18, a. 4. E. A. Abbott, *E. B.* II, 1799-1800) maintient la lecture : « Ce qui fut fait en lui était vie », en supposant une antithèse entre ce qui a été réalisé éternellement dans le Verbe, et ce qui a été fait par lui dans le temps ; mais cette antithèse n'est pas indiquée, et elle bouleverse la suite des idées.

sans lui de ce qui s'est fait; en lui était la vie », on n'a plus de difficulté; l'idée est plane, et l'hérétique est confondu. La tradition finit par céder à l'utilité et à la facilité du sens [1].

Les interprètes modernes condamnent à la fois la construction et les interprétations anciennes. Il y aurait lieu de séparer celles-ci de celle-là. Les interprétations sont en désaccord avec le contexte ; mais la construction est réclamée par la loi rythmique du discours. De plus, la fermeté de la tradition à maintenir une lecture dont on ne percevait pas nettement le sens est un indice que la critique ne doit pas négliger. La construction peut être primitive, sans que les interprétations soient tout à fait justes. Et la leçon actuelle, si facile, ne pèche-t-elle point par excès de facilité?

En complétant par : « de ce qui devint », la proposition : « et sans lui rien ne devint », on ne fortifie aucunement le sens de cette proposition. Il n'y a là ni explication, ni emphase, mais simple développement pléonastique du discours [2]. Le membre de phrase s'alourdit et devient trop long. Tout lien est brisé entre la seconde strophe et la troisième. Celle-ci commence par une proposition boiteuse, visiblement trop courte, incomplète, et de sens indéterminé : « En lui était vie. » Il y avait de la vie dans le Verbe : ainsi la pensée de l'auteur, qui considérait le Verbe dans son rapport avec la création, remonte maintenant dans l'éternité, pour contempler de nouveau le Verbe en lui-même. Et tout aussitôt l'on retombe dans le temps, dans la création, sur la terre : la vie que l'on regarde dans le Verbe

1. La leçon vulgaire paraît avoir été adoptée d'abord en Égypte (peut-être dans la recension d'Hésychius). S. Ambroise (*Ps.* 36, 35) : « Alexandrini quidem et Ægyptii (il s'agit des contemporains, non des anciens docteurs d'Alexandrie; ailleurs, *De fide*, III, 6, *supr. cit.*, s. Ambroise dit : plerique docti et fideles) legunt : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est*, et interposita distinctione subjiciunt : *In ipso vita est.* Salva sit fidelibus illa distinctio, ego non vereor legere : *Quod factum est in ipso, vita est*, et nihil habet quod teneat Arianus, quia non illius venena considero, sed lectionis sacrae consuetudinem recognosco. »

2. Quand même on admettrait, avec Baldensperger, 9, que ἐγένετο ἄνθρωπος, v. 6, vient en antithèse avec ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, pour marquer la supériorité absolue du Christ sur Jean-Baptiste, il ne s'ensuivrait pas que ὃ γέγονεν ajoute quoi que ce soit à l'assertion générale καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. L'addition n'aurait de sens que dans une hypothèse absurde, à savoir : s'il y avait des êtres incréés, non devenus, qui eussent acquis l'existence, c'est-à-dire fussent devenus, par un autre que le Verbe.

est présentée comme la lumière des hommes. L'harmonie est aussi défectueuse entre les deux membres de phrase que l'équilibre dans le premier, et la logique dans le rapport établi entre cette strophe et la précédente. Il n'est pas non plus conforme à la pensée ni au style johanniques de dire qu'il y avait de la vie dans le Verbe; car le Verbe n'a pas la vie comme un don surajouté à son être; le Verbe est la vie, comme il est la lumière.

La phrase : « Ce qui s'était fait en lui était vie », est susceptible d'un sens très facile et très naturel, qui s'accorde parfaitement avec le contexte, et qui est même, en quelque façon, réclamé par lui. Il n'y a qu'à lire : « Ce qui était devenu, en *cela* était vie [1]. » Rien n'est plus familier à l'auteur du quatrième Évangile que de placer ainsi, en tête de la phrase, une sorte de proposition absolue, et de continuer son discours en changeant le sujet. Quelques versets plus loin, dans la suite du prologue, on a un exemple de la même construction : « Mais ceux qui l'ont reçu, il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu [2]. » L'évangéliste va parler de ce que le Verbe a fait dans le monde créé par lui, et, pour désigner le monde, il emploie le terme que lui fournissaient les derniers membres de la strophe précédente. Comme il ne s'agit pas d'un rôle quelconque du Verbe dans le monde, et que la seule mission dont on veuille parler ici est l'incarnation, « ce qui est devenu » se trouve représenter le genre humain, ou la terre habitée par les hommes. Un parallélisme très régulier existe entre les deux propositions : « En ce qui était devenu », dans le monde, « il y eut vie [3] », c'est-à-dire la manifestation du Verbe, qui est pour les hommes la source de la vie éternelle, et : « La vie était la lumière des hommes », la vie qui apparaissait dans le Verbe incarné était pour les hommes la lumière du salut.

Les commentateurs ont souvent cherché à reconstituer, au

1. Lecture proposée dans la première publication de ce commentaire du prologue johannique, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897. La même interprétation a été défendue depuis par Van Hoonacker, *Le prologue du quatrième Évangile* (*Revue d'histoire ecclésiastique*, II, 1), et par Jannaris, *St John's Gospel and the Logos* (*Zeitschrift f. d. n. Wissenschaft*, II, 1901, 1, 24).

2. Cf. xv, 2; xvii, 2, 24.

3. Le mot ζωή n'a pas l'article au commencement du v. 4, parce qu'il est introduit pour la première fois et représente d'abord au lecteur une idée indéterminée ; mais l'idée se détermine dans la reprise καὶ ἡ ζωὴ κτλ.

moyen du prologue de Jean, une sorte d'histoire complète du Verbe, et ils se sont préoccupés de retrouver dans ce passage une indication sur son rôle dans l'intervalle compris entre la création et l'incarnation. Le fait est que l'évangéliste ne paraît pas avoir grand souci de cet intervalle ni de la façon dont il a pu être employé. Une seule idée remplit le prologue : le Verbe, par qui Dieu a fait le monde, est le Fils de Dieu, Jésus-Christ, qui nous a donné la lumière et la vie, la vérité et la grâce [1]. Dans la seconde partie du prologue, il sera question de la lumière et de la vie surnaturelles que le Verbe incarné apporte aux hommes. Il ne s'agit pas d'autre chose dans la première partie. Pas plus dans un endroit que dans l'autre, l'évangéliste n'a particulièrement en vue les lumières de la raison, ou la vie naturelle [2], ou même la révélation de l'Ancien Testament. Les mots « lumière » et « vie » ne sont pas employés par lui en deux sens différents. Rien n'indique une double acception ; rien ne demande qu'on suppose dans le texte une équivoque. Il est vrai seulement que la thèse de l'Évangile, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est énoncée, dans la première partie du prologue, en termes abstraits, tandis que, dans la seconde partie, on passe de l'abstrait au concret, de la métaphysique à l'histoire, comme si l'écrivain avait voulu ménager une transition entre la théorie et le récit de la rédemption opérée par Jésus.

1. « Significans (Iohannes) quoniam per Verbum, per quod Deus perfecit conditionem, in hoc et salutem his qui in conditione sunt, praestitit hominibus, sic inchoavit in ea quae est secundum Euangelium doctrina : *In principio erat Verbum.* » S. Irénée, *Haer.* I, 1. Cf. *supr.* p. 18, n. 8.

2. « Probabilis conjectura si Aristotelem interpretaremur..... Ubique lux pro spirituali hominum illustratione ponitur. Ac nescio an ullum ex Scripturis sacris exemplum proferri possit, ubi lux aut lumen rationem significat naturalem. » Maldonat, II, 396, 398. Selon Van Hoonacker (*supr. cit.*), la vie dont il est question serait « la vie qui anime la nature », et la lumière des hommes serait la lumière du jour, « celle qui est faite pour les hommes » ; et « c'est ainsi que malgré les ténèbres, la lumière fut la vie de la nature ». C'est seulement à partir du v. 7 que la lumière désignerait le Verbe. Mais il est inconcevable que l'évangéliste ait entendu par « lumière des hommes » autre chose que « la vraie lumière qui éclaire tout homme ». Quel besoin avait-il de décrire la création de la lumière en termes si alambiqués ? Les mots sont empruntés au premier chapitre de la Genèse, mais non les idées ; et il serait absolument contraire aux habitudes du symbolisme johannique de placer une description de la création naturelle à côté de la création spirituelle. S'il n'était parlé que de la création naturelle dans les vv. 4-5, le récit qui commence au v. 6 ne serait pas logiquement amené.

Jean ne considère pas la vie dans le Verbe : en ce cas, il n'aurait pas manqué de dire que le Verbe était la vie. Mais la vie et la lumière dont il parle sont conçues par rapport aux hommes : ce sont les avantages qui leur sont procurés par le Verbe fait chair. Aussi bien, si l'évangéliste ne dit pas du Verbe qu'il est la lumière et la vie, Jésus le dira de lui-même. C'est que le Verbe devient lumière et vie pour les hommes par son incarnation. Le point de vue de l'auteur étant ce qu'il est, il ne reste aucune place dans sa pensée pour la vie qui aurait existé de toute éternité dans le Verbe et qui aurait été communiquée d'une certaine façon par la création. Ce que Jean appelle vie et lumière, c'est la grâce et la vérité dont Jésus est le médiateur. La formule : « Dans le monde il y eut vie », équivaut à ce qu'on lira plus loin [1] : « Le Verbe s'est fait chair... ; la grâce est venue par Jésus-Christ. » Et la formule : « La vie était la lumière des hommes », est expliquée au même endroit par : « Nous avons vu sa gloire... ; la vérité est venue par Jésus-Christ. » Les deux visent directement la communication de vie, la manifestation de lumière, qui s'est faite et qui se fait par le Fils de Dieu, Jésus, le Verbe incarné [2].

« La lumière luit dans l'obscurité. » Cette lumière est celle que le Fils de Dieu répand dans le monde. La lumière et l'obscurité sont des termes métaphoriques et représentent la vérité et l'erreur, la lumière du Christ et la corruption du monde. On ne doit pas prendre la proposition tout entière pour une comparaison dont le terme principal serait sous-entendu : comme la lumière brille dans l'obscurité, ainsi la vérité du Christ paraît dans le monde. La lumière dont il s'agit est « la lumière des hommes », celle qui accompagne la vie offerte par Jésus, selon qu'il est dit au verset précédent. Le mot qui sert d'attribut dans la dernière proposition de ce verset, et qui est répété comme sujet dans la proposition sui-

1. Vv. 14, 17.

2. « De illa ipsa vita Joannes, non quatenus Verbi, sed quatenus nostra erat, loquebatur. » Maldonat, II, 397. Cf. I Jean, I, 2. καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν. Grill, 93, dit que les vv. 4-5 du prologue se rapportent au rôle du Verbe dans le monde avant l'incarnation ; la lumière de ce temps n'aurait pas encore été la vraie, parce qu'elle brillait dans les ténèbres. Mais peut-il dépendre des ténèbres que le Verbe soit ou non la vraie lumière ? De même que le v. 4 correspond au v. 9, le v. 5, la lumière dans les ténèbres, correspond aux vv. 10-11, le Verbe dans le monde qui ne le reçoit pas.

vante, doit avoir une signification identique dans les deux cas. De même « l'obscurité » doit représenter le monde à qui la lumière est proposée, et qui résiste à la lumière. Si l'évangéliste emploie le présent, c'est que la manifestation dont il parle n'a pas cessé encore, et que tous les croyants en profitent [1]. La lumière n'est pas étouffée par les ténèbres. Le Verbe fait chair a « vaincu le monde [2] ».

Si l'on entend la dernière proposition de cette strophe dans le sens que lui donnent les Pères latins et la plupart des interprètes modernes : « Et les ténèbres ne l'ont pas reçue », les hommes ne s'étant pas approprié la lumière [3], cette partie du prologue finira sur une pensée vague, sans objet précis, presque contradictoire. On vient de montrer la lumière brillant dans les ténèbres : il est donc certain déjà que les ténèbres n'ont pas reçu en elles la lumière, sans quoi elles ne seraient plus ténèbres. Il est même impossible qu'elles participent à la lumière; car lumière et ténèbres sont évidemment conçues comme deux entités irréductibles, deux forces morales contraires l'une à l'autre. L'évangéliste aurait-il voulu signifier que les ténèbres n'avaient pas absorbé la lumière? Ce serait une façon par trop atténuée de célébrer le triomphe de la lumière sur les ténèbres, du Christ sur le monde. Mais s'il a voulu dire que certains hommes n'ont pas profité de la lumière, il s'est exprimé de façon fort incorrecte; car, en interrogeant les termes symboliques dont il se sert, on ne voit pas que « l'obscurité » soit une quantité plus divisible que « la lumière ». L'une est ennemie de l'autre et peut lui céder la place, vaincue par elle. Quant à faire embrasser la lumière par les ténèbres, ou à signaler, comme chose remarquable, que les ténèbres n'ont pas embrassé la lumière, c'est à quoi l'évangéliste aura difficilement songé [4]. Peut-être le pluriel *tenebrae*, de la Vulgate, aura-t-il contribué, autant que le *comprehenderunt*, à

1. Cf. I Jean, II, 8. ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.

2. XVI, 33.

3. « Christus natura sua lux erat, bonitate vero sua omnes prorsus homines volebat illuminare; homines autem malitia sua oblatam ab eo lucem recipere noluerunt. » Maldonat, II, 400.

4. « Si la σκοτία, comme telle, ne reçoit pas la lumière, il n'y a aucune apparition de lumière (puisque la lumière est dans la σκοτία), et s'il est question d'une partie de la σκοτία qui ne se laisse pas éclairer, la chose n'a pas besoin d'être dite » (puisque l'obscurité n'existe qu'à condition de n'être pas éclairée). B. Weiss, 57.

tourner la pensée des commentateurs occidentaux vers les hommes ténébreux. On a supposé que le choix du verbe n'avait pas été gouverné par le terme figuré qui sert de sujet. On a pensé aux hommes qui n'ont pas voulu comprendre la vérité de l'Évangile. Cependant l'auteur a parlé de la σκοτία, et il ne serait pas naturel qu'il attribuât à la σκοτία un acte d'intelligence. Il a dit que la lumière brille, et non qu'elle instruit; il n'a pas dû dire que l'obscurité « n'a pas compris » la lumière. Après avoir déclaré que la vie est devenue la lumière des hommes, il n'a pas dû résumer toute l'efficacité, toute l'histoire de la lumière parmi les hommes, en ce qu'elle brille au milieu de l'obscurité, comme si elle ne faisait pas autre chose, et qu'elle eût pour succès principal de n'être pas reçue par l'obscurité. Le lecteur attend une indication positive touchant l'action de la lumière, une proclamation de victoire, non un aveu d'impuissance. L'œuvre de la lumière ne peut aboutir à un résultat négatif. Jean, dans cette partie du prologue, résume en termes généraux l'économie de l'Évangile : il ne la concevait pas simplement comme une proposition d salut qui avait été refusée.

La plupart des Pères grecs, dont le témoignage est ici particulièrement important, parce qu'ils ont été bons juges du sens qui convenait au verbe qu'il s'agit d'interpréter, ont pensé que l'on relevait dans cette proposition l'incapacité des ténèbres à étouffer la lumière [1]. « L'obscurité ne l'a point arrêtée », contenue, retenue. La lumière a fait son chemin dans le monde, malgré les ténèbres qui y règnent. Que cette idée soit bien celle de l'évangéliste, c'est ce qui résulte du parallélisme qui existe entre les deux parties du prologue, et qui se trouve garanti par cette interprétation : la première partie conclut au triomphe de la lumière sur l'obscurité; la seconde conclut à la manifestation de vérité qui est procurée aux

1. Par ex., Origène (Brooke, I, 92) : ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν· εἰ γὰρ οὐ κατέλαβε διώξασα οὐ κατέλαβε. καὶ ὅτι ἐδίωξεν ἡ σκοτία τὸ φῶς δῆλον ἔκ τε ὧν πέπονθεν ὁ σωτὴρ καὶ οἱ παραδεξάμενοι αὐτοῦ τὰ μαθήματα, τὰ ἴδια τέκνα, τῆς σκοτίας ἐνεργούσης κατὰ τῶν υἱῶν τοῦ φωτὸς καὶ βουληθείσης ἀποδιῶξαι ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τὸ φῶς. ἀλλ' ἐπεὶ ἐὰν θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, οὐδεὶς κἂν βούληται δυνήσεται καθ' ἡμῶν, ὅσῳ ἑαυτοὺς ἐταπείνουν, τοσούτῳ πλείους ἐγίνοντο, καὶ κατίσχυον σφόδρα σφόδρα. Au témoignage des Pères grecs on peut ajouter celui de s. Éphrem (*Ev. concord. expos.*, éd. Mösinger, p. 5, *ap.* Resch, *Paralleltexte zu Johannes*, 54) : « Et haec lux in tenebris lucebat, et tenebrae eam non *vicerunt*. » Il n'est pas sûr néanmoins que telle ait été la leçon du Diatessaron (cf. Nestle, *Einführung in das Gr. N. Testament*[2], 234).

hommes par le Fils de Dieu; d'un côté comme de l'autre, c'est la lumière qui l'emporte, la vérité qui se fait jour, malgré l'opposition du monde. La même idée revient dans un passage parallèle, de la première Épître johannique [1], où les ténèbres qui ont été chassées des âmes fidèles se trouvent en opposition avec la lumière qui brille maintenant pour elles. Le même verbe se retrouve encore une fois dans le quatrième Évangile, toujours associé avec les ténèbres, lorsque Jésus dit aux Juifs : « Pour un peu de temps encore la lumière est parmi vous. Marchez, tant que vous avez la lumière, de peur que les ténèbres ne vous *prennent*. Car celui qui marche dans les ténèbres ne sait où il va [2]. » La lumière et les ténèbres dont on parle en cet endroit sont les mêmes que dans le prologue. L'association d'idées est la même. Pourquoi le même verbe serait-il employé en deux sens différents, dans deux phrases qui sont si étroitement apparentées pour le fond et pour la forme? On dit [3] que, dans le passage cité, le verbe signifie « surprendre », sens qui ne convient pas au prologue, tandis que le sens de « saisir, appréhender », se trouve garanti par l'Ecclésiastique et l'Épître aux Romains [4]. Mais il ne s'agit pas d'une simple surprise, de la nuit qui attend le voyageur; il s'agit de la puissance ténébreuse qui l'envahit en le rejoignant, et le met dans l'impossibilité de continuer sa route, de marcher dans la lumière et la vie. Les deux passages de l'Évangile sont rigoureusement parallèles : d'un côté, l'on voit les ténèbres, qui, d'une manière générale, n'ont pas réussi à arrêter la lumière; de l'autre, les ténèbres, qui, dans le cas parti-

1. I Jean, II, 8, *supr. cit.* Cf. Briggs, 506.

2. XII, 35. περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμας καταλάβῃ (Vg. : « ut non vos tenebrae *comprehendant* », ce qui permet de supposer que l'interprète latin entendait I, 5, comme les Pères grecs). En dehors de ce passage, le verbe καταλαμβάνειν ne se rencontre plus que dans la section de la femme adultère (VIII, 3-4), employé à la forme passive. Les mss. ℵ et D lisent aussi : κατέλαβεν δὲ αὐτοῦς ἡ σκοτία, dans VI, 17, au lieu de : καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει. Si la leçon de ces mss. était authentique, ce qui est peu probable, il n'y aurait rien à en tirer contre l'interprétation proposée pour I, 5, et XII, 35, d'autant que l'évangéliste aurait en vue non seulement le fait des ténèbres, mais la signification symbolique de cette circonstance dans le récit. Cf. Eccli. XXIII, 6 (gr. καταλαβέτωσαν ; syr. תשתלט ; vulg. *apprehendant*). Blass, XII : « καταλαμβάνειν certe non est in N. T. *intellegere.* »

3. Holtzmann, 30.

4. Eccli. XV, 1, 7 ; Rom. IX, 30, où il est question de s'approprier la justice,

culier des Juifs, vont bientôt les arrêter, sans qu'ils retrouvent ensuite la lumière maintenant offerte. Au contraire, les endroits cités de l'Ecclésiastique et de saint Paul ne sont pas réellement parallèles aux textes évangéliques, puisque les hommes y sont le sujet du discours. Pour établir le parallélisme, on suppose toujours implicitement que σκοτία, dans notre passage, se rapporte directement aux hommes, et que le verbe doit exprimer une action convenable à des hommes. Or l'hypothèse est toute gratuite. Les ténèbres ne désignent pas plus les incrédules que la lumière ne désigne les fidèles. Si l'on veut définir en deux mots la lumière et les ténèbres, il faut dire que la lumière est le salut par Jésus, et que les ténèbres sont le péché, la puissance du mal et du démon [1].

Ainsi la première partie du prologue de Jean, celle qui constitue à vrai dire la préface de l'Évangile, est remarquable par l'unité de la pensée, la régularité de la construction, la clarté de l'expression Elle contient la formule du salut. La seconde partie, plus développée, en donnera l'explication réelle et concrète ; puis viendra le récit, à l'appui de la préface générale et de l'introduction historique. Mais l'unité intime et l'harmonie extérieure de la préface générale paraissent dépendre de la lecture : « En ce qui était devenu parut la vie. » Si l'on écarte cette lecture, on compromet l'harmonie des idées et du développement littéraire. Et la clarté de la conclusion ne semble assurée que si les termes « vie, lumière, ténèbres » ont un sens identique dans le prologue et dans le corps du livre : sinon l'on ne sait plus ce qu'est la vie, ni quel est au juste le rapport de la lumière et des ténèbres. Le Verbe, qui était au commencement en Dieu, et par qui le monde a été fait, a paru dans le monde, apportant la vie éternelle, sans que les ténèbres aient pu l'empêcher de faire ici-bas son œuvre de lumière.

1. Cf. VIII, 12. ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου. I JEAN, I, 5. ὁ θεὸς φῶς ἐστι καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. « Tenebrae quae luci Christi opponuntur, perpetuo pro morum pravitate et vitae erroribus accipiuntur, a quibus nos Christus revocavit. » MALDONAT, II, 398. Aucun indice ne fait supposer derrière les ténèbres qui résistent à l'action divine « la matière inerte de la théologie philonienne, qui s'oppose, elle aussi, à l'action du Logos » (J. RÉVILLE, 99 ; cf. les remarques de GRILL, 110). Il s'agit évidemment de lumière et de ténèbres par rapport aux hommes, c'est-à-dire de la révélation du Verbe-Christ, et des obstacles qu'elle rencontre.

1, 6. Il y eut un homme
Envoyé de Dieu,
Qui se nommait Jean.

7. Il vint en témoignage,
Pour qu'il témoignât touchant la lumière,
Afin que tous crussent par lui.

8. Il n'était pas la lumière,
Mais il devait témoigner touchant la lumière.

9. La lumière vraie,
Qui éclaire tout homme,
Venait dans le monde.

10. Il était dans le monde,
Et le monde a été fait par lui,
Et le monde ne le connut pas.

11. Il vint chez lui,
Et les siens ne le reçurent pas.

12. Mais tous ceux qui l'ont reçu,
Il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu,
A ceux qui croient en son nom,

13. Qui, non du sang,
Ni du vouloir de la chair,
Ni du vouloir de l'homme,
Mais de Dieu sont nés.

D'après saint Justin, saint Irénée, Tertullien [1], il faudrait lire, dans cette dernière strophe :

(Au nom de celui) qui, non du sang,
Ni du vouloir de la chair,
Ni du vouloir de l'homme,
Mais de Dieu est né.

1. S. Justin n'a pas de citation directe, mais des allusions qui ne paraissent pas contestables. Ainsi *Dial.* 63, *supr. cit.* p. 15, n. 1. Cf. I *Ap.* 32; *Dial.* 54, 61, 76, *ap.* Resch, 58. S. Irénée, *Haer.* III, 16, 2 : « Non enim ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex voluntate dei verbum caro factum est. » *Haer.* III, 19, 2 : « Non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri natus est filius hominis. » Tertullien, *De carne Christi*, 19 (cf. 24) : « Non ex sanguine nec ex voluntate carnis nec ex voluntate viri, sed ex deo natus est. » S. Ignace, *Smyrn.* 1 : υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, paraît se référer à Jean, 1, 13, et supposer la lecture ὃς..... ἐγεννήθη.

La seconde partie du prologue, qu'on pourrait appeler la préface historique de l'Évangile, est consacrée à expliquer la mission de Jésus-Christ par comparaison avec celle de Jean-Baptiste. La mention du Précurseur fait voir que l'on est déjà sur le terrain de l'histoire évangélique. Toutefois c'est encore l'auteur qui parle presque seul, émettant des considérations générales sur la manifestation du Verbe dans la chair, et sur les conséquences de sa venue. On peut dire que le récit commence à l'endroit où Jean-Baptiste est mis en présence des Juifs, quoique le début [1] : « Et voici quel fut le témoignage de Jean, lorsque les Juifs envoyèrent des prêtres et des lévites pour l'interroger », se rattache assez étroitement à ce qui précède, tandis que le passage de la théorie abstraite à la réalité des faits est très nettement marqué par les mots [2] : « Il y eut un homme envoyé de Dieu, qui s'appelait Jean. » Là est le commencement de l'Évangile, et ce trait ne laisse pas d'être significatif ; car il établit un rapport très étroit entre la tradition johannique et celle qui est à la base des Synoptiques. L'auteur du quatrième Évangile entre en matière de la même façon que Marc.

Le parallèle entre le Baptiste et Jésus est repris à deux fois : d'abord en termes généraux [3], puis par une définition plus précise [4]. Les particularités de rédaction qui caractérisent la première partie se rencontrent encore dans celle-ci, mais à un moindre degré : l'enchaînement des propositions successives, par les répétitions de mots, n'existe plus partout, quoique la coupe et la cadence des phrases soient à peu près aussi régulières. Il est vrai d'ailleurs que la coupe harmonique de la phrase et le goût des répétitions se remarquent aussi dans les discours de l'Évangile.

La manifestation du Verbe divin a été préparée. Il y eut un homme qui était envoyé de Dieu à cette fin. Les Synoptiques insistent pareillement sur la mission providentielle du Précurseur, et ils lui appliquent le texte de Malachie : « Voici que j'envoie mon ange devant toi pour te préparer le chemin [5]. » On peut croire que

1. I, 19.
2. V. 6.
3. Vv. 6-13.
4. Vv. 14-18.
5. Mal. III, 1. On lit dans l'original : « Voici que j'envoie mon ange, et il préparera la voie devant moi. » Ce passage est cité Marc, I, 2 ; Matth. XI, 10 ; Luc, VII, 27.

Jean se réfère implicitement à ce passage et à la tradition sinon au texte synoptique. Cette circonstance pourrait suffire à expliquer pourquoi l'évangéliste fait valoir le témoignage rendu au Sauveur par Jean. On a pensé qu'il avait voulu combattre des sectaires qui voyaient dans Jean-Baptiste le Messie promis par les prophètes [1], ou bien que lui-même, ayant été disciple du Précurseur, avait été particulièrement frappé de ce qu'il lui avait entendu dire [2]. Mais l'intention polémique, si elle existe, doit être accessoire. L'évangéliste n'avait pas lieu de combattre les opinions qui avaient eu cours en Palestine au sujet du Baptiste, soixante ou soixante-dix ans avant qu'il composât son livre; et s'il n'avait eu en vue que la réfutation d'une secte hérétique de son temps [3], il aurait sans doute écrit contre elle autre chose qu'un Évangile. Si l'on insiste sur le témoignage du Précurseur, ce n'est pas précisément pour démontrer que Jean n'était pas le Messie ; c'est afin de prouver par ce témoignage que Jésus lui-même est le Messie promis, puisque Jean a vu descendre sur lui le Saint-Esprit. D'autre part, les souvenirs personnels de l'évangéliste ne sont pas reconnaissables dans son exposition, qui est théologique et non historique. La description sommaire du baptême de Jésus dans les Synoptiques est supposée ici, sans être reproduite, et l'évangéliste n'y ajoute pas le moindre détail. Il est évident que le témoignage du Précurseur est rapporté d'abord pour lui-même et à cause des considérations doctrinales qui y ont été rattachées.

1. Idée acceptée par beaucoup de commentateurs, même modernes. D'après Baldensperger, l'auteur du quatrième Évangile aurait eu pour but principal de combattre et de réfuter une école ou une secte qui mettait Jean-Baptiste au-dessus du Christ. Cf. *supr.* p. 94, et *Revue d'histoire et de littérature religieuses* IV, 270-272.

2. B. Weiss, 59.

3. L'existence d'une telle secte dans le milieu asiatique où parut le quatrième Évangile est simplement possible. Les Actes (xviii, 24-xix, 6) signalent la présence à Éphèse d'un certain nombre de croyants, dont Apollos, qui avaient reçu le baptême de Jean, et qui reçurent ensuite le baptême chrétien. Le fait ne manque pas de signification. Mais de ce qu'il y avait à Éphèse, vers l'an 50 ou 55, quelques sectateurs de Jean, il ne suit pas que le Baptiste eût dans cette ville, un demi-siècle plus tard, des dévots assez nombreux pour inquiéter les chefs de la propagande chrétienne. L'importance que l'évangéliste attache au témoignage de Jean s'explique néanmoins plus facilement s'il avait un intérêt actuel à le faire valoir contre certains adversaires du christianisme. Mais ces adversaires pourraient être simplement les Juifs.

Dans la suite de son livre, l'auteur choisira d'autres faits particuliers qui fournissent un point de départ et une sorte de thème convenables pour l'enseignement. La descente du Saint-Esprit, le baptême de Jésus, le témoignage de Jean-Baptiste se recommandaient à l'évangéliste docteur comme le fait initial dont il fallait dégager la haute signification. On peut dire que, dans la tradition synoptique, le baptême du Christ apparaît comme la consécration solennelle de son rôle messianique. Jean l'a compris de même. C'est dans la scène du baptême que l'incarnation du Verbe est, en quelque sorte, rendue publique. Jean-Baptiste est amené comme témoin de l'incarnation, parce qu'il est le témoin du Messie. Voilà pourquoi la définition même de l'incarnation du Verbe se trouve comme enchâssée dans le paragraphe consacré au Précurseur. L'incarnation du Verbe, la descente du Saint-Esprit, le témoignage de Jean se présentent sur la même ligne dans la perspective évangélique. L'incarnation est la vérité supérieure dont la descente de l'Esprit est comme l'expression sensible, attestée par le Baptiste. Cette idée domine tous les récits où Jean intervient, et la préoccupation de l'évangéliste est de lui donner plein relief.

Jean-Baptiste fut envoyé de Dieu [1], comme les prophètes d'autrefois. Il fut envoyé pour rendre témoignage à cette lumière dont on a dit plus haut qu'elle a paru pour les hommes, brillant parmi les ténèbres, sans qu'il ait été donné aux ténèbres d'empêcher son action bienfaisante. Jean vint donc pour témoigner au sujet de la lumière. La suite montre que cette lumière n'est pas une abstraction, mais un être personnel. Jean est venu pour donner son témoignage à Jésus, qui est la vraie lumière. C'est l'histoire qui gouverne ici la spéculation théologique. Une lumière qui brille devant tous se déclare elle-même présente. Mais les termes qu'emploie l'évangéliste ne sont abstraits qu'en apparence. La lumière n'est pas autre chose que la réalité de l'Évangile et que le Sauveur lui-même en qui l'on doit croire. Le témoignage de Jean-Baptiste doit contribuer à produire cette foi. Jusqu'à la fin de son livre, l'évangéliste accu-

1. V. 6 ἐγένετο ἄνθρωπος κτλ. fait écho à Marc, I, 4; c'est le commencement historique de l'Évangile. L'intention d'opposer « l'homme qui devint », au « Verbe qui était » (cf. *supr.* p. 158, n. 2), serait bien subtile. Elle n'est pas accusée dans le texte, et il faudrait admettre que l'auteur fait un jeu de mots d'ailleurs assez froid et inutile.

mulera ainsi les témoignages en faveur de Jésus ; car il a écrit pour que l'on croie et qu'on trouve la vie dans la foi [1]. Bien que le Précurseur n'ait parlé qu'aux Juifs, la portée de son attestation est universelle : tous les hommes ont besoin de la foi, et la parole de Jean, de l'homme envoyé de Dieu, vaut pour tous. A tous il peut dire et il dit qui est la lumière. On doit l'en croire ; car non seulement il est prophète, mais il a vu ce qu'il dit. Ce témoignage n'est pas conçu comme nécessaire à celui qui en est l'objet [2]. Il n'est pas contestable pour ceux à qui il s'adresse et qui sont tenus d'en profiter ; il est devenu possible et utile, parce que le Verbe fait chair n'a pas manifesté sa gloire devant tous les hommes, et que beaucoup doivent et devront croire sans avoir vu [3].

Jean « n'était pas la lumière, mais il devait témoigner au sujet de la lumière ». Le témoignage du Précurseur, dans les Synoptiques, se présente ainsi comme une assertion positive de ce qu'est le Christ, et comme une déclaration négative par laquelle Jean, déclinant pour son propre compte la dignité de Messie, se subordonne à celui qui doit venir après lui [4]. Cette double face du témoignage est accentuée dans le quatrième Évangile. L'affirmation et la négation se complètent, ou plutôt la négation corrobore l'affirmation, et il n'est pas autrement indispensable de supposer à l'évangéliste quelque intention particulière, comme s'il voulait formellement prouver que Jean n'était pas le Messie. La proposition négative [5] est construite de telle sorte que l'accent ne porte pas sur le sujet, mais sur la négation [6] : dire que Jean-Baptiste n'était pas la lumière est une autre façon d'affirmer que Jésus est la vraie lumière ; et répéter que le Précurseur devait rendre témoignage à la lumière est diriger l'attention vers celui à qui Jean rend témoignage.

Dans le temps même où Jean-Baptiste exerçait sa mission de prophète, « la vraie lumière, qui éclaire tout homme, venait dans le monde ». La plupart des anciens commentateurs [7] et la Vulgate

1. xx, 31.
2. Cf. v, 34.
3. xx, 29.
4. Marc, i, 7-8 ; Matth. iii, 11-12 ; Luc, iii, 15-18.
5. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς.
6. Holtzmann, 31.
7. « Mirum quanto consensu veteres interpretes de Verbo antequam caro fieret hunc locum intelligant. » Maldonat, II, 405.

latine[1] entendent ce passage du Verbe avant l'incarnation, et lisent : « Il y avait une vraie lumière, qui éclaire tout homme venant au monde. » Par ce moyen, le texte se trouve chargé de doctrine, mais la pensée se disperse, et la chaîne du discours est rompue. Après avoir annoncé la lumière à laquelle Jean sert de témoin, c'est-à-dire la lumière du Verbe incarné, l'historien remonterait à l'origine des choses et parlerait de la lumière éternelle qui éclaire tout homme venant au monde, soit par le don de la raison naturelle, soit par le don surnaturel de la foi, sans que d'ailleurs les hommes aient jamais profité de ces faveurs. Puis le fil du récit se retrouverait : « Il vint chez lui et les siens ne le reçurent pas. » Ces grands écarts d'idée ne sont aucunement suggérés par la teneur du discours, et rien n'est plus facile à suivre qu'une chaîne dont tous les anneaux se déroulent un à un, en sortant l'un de l'autre : Jean est venu ; il était envoyé pour rendre témoignage à la lumière ; la lumière, la vraie[2], celle qui mérite ce nom bien plus que celle dont s'éclairent nos yeux, parut alors dans le monde, et c'est pour cela que Jean a voulu lui rendre témoignage ; elle est venue dans le monde et n'y a pas été reçue ; mais il y a pourtant des hommes qui en ont profité, qui ont cru en celui qui est la lumière, et qui par lui sont devenus enfants de Dieu[3]. Ayant déclaré que Jean n'était pas la lumière, mais qu'il devait lui rendre témoignage, l'évangéliste continue tout naturellement : « La lumière vraie était » auprès de Jean qui témoignait pour elle ; cette lumière « qui éclaire tout homme », celle dont on a dit plus haut qu'elle brille dans les ténèbres, et qui, depuis qu'elle est entrée dans le monde avec le Verbe incarné, ne s'est pas éteinte, « la lumière vraie venait (était venant) dans le

1. « Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. »

2. V. 9. τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. La « vraie » lumière ne s'oppose pas à une lumière imparfaite, si l'on entend par là une lumière de même ordre (cf. *supr.* p. 161, n. 2), mais à une lumière d'ordre inférieur, la lumière sensible qui n'est pas proprement la lumière. C'est ainsi que Jean dira « les vrais adorateurs » (IV, 23) ; « le vrai pain » (VI, 32) ; « la vraie vigne » (XV, 1). Cf. HOLTZMANN, 44.

3. « Cum, remotis auctoribus, verba considero, perspicere mihi plane videor, Joannem de Verbo loqui facto jam carne... Quis enim non videt eodem contextu, eodem tenore ac proinde eodem sensu dicere : *In mundo erat*, quo statim dicet : *In propria venit* ? Cum autem dicit : *In propria venit*, haud dubie de adventu in carnem loquitur. » MALDONAT, II, 406.

monde. » Le complément : « venant dans le monde [1] », n'ajoute rien à l'idée de « tout homme ». L'insertion de l'incidente : « qui éclaire tout homme », entre le sujet : « la vraie lumière », et le complément : « venant au monde », n'a rien d'irrégulier [2], car l'auteur est pressé de qualifier la vraie lumière avant d'indiquer sa venue ; il veut d'abord la caractériser par son effet, en regard de celui qui lui rend témoignage, et pour montrer que c'est la même qu'il a déjà célébrée plus haut. D'autres passages de l'Évangile présentent des constructions analogues [3]. On conçoit que l'évangéliste puisse dire ensuite, ayant en pensée celui qui est la vraie lumière : « Il était dans le monde, dans le monde qui a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu. » Serait-il donc si surprenant que le monde n'eût pas connu le Verbe avant l'incarnation [4] ? L'auteur ne parle pas d'autre lumière que celle du salut. Jésus la propose à tous les hommes, mais tous ne la reçoivent pas. La lumière « qui vient » est le Messie, « celui qui doit venir [5] », et cette allusion à un titre messianique convient mieux au Verbe incarné qu'au Verbe avant l'incarnation [6].

Le monde au milieu duquel était le Verbe n'est pas l'univers considéré dans son ensemble, ni les créatures raisonnables qui ont existé sur la terre depuis le commencement, mais le monde pris au

1. Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,
ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,
ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

2. « Notavit D. Augustinus (*De peccat. mer.* I, 25) ita graece dictum esse, ut et accusativus ad hominem, et nominativus ad lucem referri possit... Quem sensum Cyrillus et alii quidam secuti sunt. » Maldonat, II, 404. Saint Augustin et Maldonat ne laissent pas de suivre la leçon commune, et ils entendent les mots *quae illuminat* de l'activité salutaire du Verbe dans tous les temps.

3. I, 28; XI, 1 ; XVIII, 18, 25.

4. « Ante... incarnationem non video quomodo aut debuerit aut potuerit Verbum mundus agnoscere... Multo etiam uberior, multo vehementior sententia est, ut mundi simul cæcitatem, simul malignitatem arguat, quod auctorem suum quem coram videbat oculis, et ut ait idem Joannes (I Jean, I, 1), manibus contrectabat, agnoscere noluerit. » Maldonat, II, 406.

5. Cf. Matth. XI, 3; Luc, VII, 19.

6. E. A. Abbott (*art. cit.* 1800) voit une antithèse entre la lumière qui « venait » éclairer les hommes avant l'incarnation, et le Verbe incarné qui a « habité » parmi eux. Mais en quoi la venue s'oppose-t-elle au séjour? N'en est-elle pas la condition préliminaire?

moment de l'incarnation, et considéré principalement dans les hommes alors vivants, parmi lesquels on doit encore distinguer ceux qui ont pu voir le Verbe fait chair sans vouloir le reconnaître. Nulle part dans le prologue on n'envisage directement le rapport du Verbe avec le monde avant l'incarnation, si ce n'est pour faire valoir sa participation à l'acte créateur. Insensiblement le Logos est substitué à la lumière comme sujet du discours ; la lumière (ou la vie) étant essentiellement liée à la manifestation du Verbe dans la chair [1], le Verbe intervient comme celui qui procure aux hommes la vie spirituelle. L'opposition qu'il rencontre est indiquée d'abord en général. Le Verbe apportait au monde la lumière de vie, et le monde, la majorité des hommes à qui cette lumière a été proposée, n'a pas connu le Verbe, n'a pas cru en Jésus.

C'est la même idée qui est exprimée de façon plus nette dans le verset suivant : « Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu. » Les hommes sont visés directement. Beaucoup d'interprètes pensent même que les Juifs sont dénoncés de manière expresse, comme étant, parmi les hommes, ceux qui ont rejeté le Verbe. La Judée serait dite la propriété du Verbe, parce que ce fut la terre du Seigneur, et les Juifs seraient dits les familiers du Verbe, les gens de sa maison, parce qu'ils étaient le peuple de Dieu. La pensée de l'évangéliste, en s'appliquant à la réalité des choses, se ferait plus précise. Néanmoins, puisqu'on vient de rappeler que le monde existe par le Verbe, et que rien dans le contexte ne dirige l'attention vers le peuple juif, l'évangéliste partageant les hommes en deux catégories entre lesquelles se répartissent les Juifs aussi bien que les Gentils, à savoir, ceux qui ont reçu le Christ et ceux qui ne l'ont pas reçu, il paraît plus naturel d'admettre que « la propriété » du Verbe est le monde, et que « les siens » sont les hommes, ses créatures [2]. Les Juifs ne sont pas moins atteints implicitement, avant tous les autres hommes, par le jugement porté contre les incrédules, puisque le Verbe s'est manifesté à eux dans

1. Dans tout l'Évangile « la venue » s'entend de la manifestation du Verbe incarné ; de même « la lumière » s'entend du Verbe révélé en Jésus. Cf. III, 19 ; VIII, 12 ; IX, 5, etc.

2. Cf. X. 16. « Nec enim de eo titulo Joannes agebat, quo populus Judæorum proprius et peculiaris dicebatur, quod ab eo electus esset, quod legem et futuras Messiae promissiones accepisset, sed de eo potius quo universus omnino mundus ejus erat, quia per ipsum erat factus. » MALDONAT, II, 408. Voir HOLTZMANN, 33 ; GRILL, 97.

la chair avant d'être annoncé aux Gentils. Mais le jugement qui les condamne n'est pas motivé par leur qualité de Juifs, enfants d'Abraham, héritiers des promesses divines ; il est motivé par leur qualité de créatures, qualité qu'ils partagent avec toute l'humanité. On ne voit pas que le quatrième Évangile fasse grand état du privilège des Juifs [1], et il est peu probable que l'auteur ait voulu rappeler en cet endroit la situation exceptionnelle du peuple hébreu à l'égard du vrai Dieu. Le salut vient des Juifs : c'est un fait expressément reconnu par l'évangéliste, mais qui n'implique à l'égard du passé qu'un honorable souvenir, sans créer d'avantage pour le présent. Car on n'adore plus sur le Garizim ni à Jérusalem, et les vrais adorateurs servent le Père en esprit et en vérité [2].

Bien que le plus grand nombre des hommes aient résisté au Verbe, et que, pour cette raison même, la lumière brille au milieu des ténèbres, il est vrai pourtant que les ténèbres ne l'ont point arrêtée, car il y a des hommes qui ont reçu le Verbe et qui participent à ses bienfaits. Recevoir le Verbe, c'est se montrer disposé à l'écouter, puis l'entendre, puis croire en lui. Ceux qui l'ont reçu en ont été récompensés : « il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu ». Les Juifs qui ont rejeté le Christ se prétendaient enfants de Dieu, parce qu'ils étaient enfants d'Abraham [3]. Mais les vrais enfants de Dieu sont tous ceux qui, Juifs ou Gentils, sont nés de l'esprit, ceux qui, par Jésus, par la vertu de sa parole, ont été régénérés dans l'eau et dans l'Esprit-Saint [4]. C'est par la foi qu'ils ont obtenu la faculté de devenir ainsi les vrais enfants de Dieu, parce qu'ils ont cru au nom du Verbe, c'est-à-dire parce qu'ils l'ont accepté pour ce qu'il est, le Fils unique de Dieu, qui annonce aux hommes la vérité du Père.

Dans le texte ordinaire, les paroles qui suivent doivent expliquer en quoi consiste la filiation divine des fidèles. La liaison ne se fait pas sans quelque embarras de la construction logique. L'explication donnée paraît obscure en cet endroit, et elle ne devient intelligible qu'après qu'on a lu le discours de Jésus à Nicodème. Là est traitée *ex professo* la question de la filiation divine, en tant que les hommes peuvent y arriver par la génération spirituelle

1. Cf. VIII, 30-44.
2. IV, 21-24.
3. VIII, 33, 39.
4. III, 5-8.

dont leur foi est la condition préalable. On est donc obligé de dire que l'évangéliste a fait une sorte d'anticipation doctrinale qui dérange l'économie de son exposition. Il sera évident, par la suite, que les hommes deviennent enfants de Dieu par adoption, à l'imitation du Fils unique, et l'on peut trouver surprenant que l'évangéliste ait décrit la filiation adoptive avant même d'avoir prononcé le nom du Fils premier né. Cette irrégularité apparente, dont on ne s'étonnerait qu'à moitié chez saint Paul, est extraordinaire dans le quatrième Évangile, où les idées se déduisent assez lentement, l'une amenant l'autre, sans inversion déconcertante pour le lecteur. A ne consulter que l'enchaînement naturel des pensées, ce que l'on attendrait ici serait un développement sur la personne du Verbe manifesté, pour déterminer sa situation à l'égard de ceux qui par lui deviennent fils de Dieu, et pour préparer la définition solennelle et précise de l'incarnation. Le fil des idées est rompu par ces considérations abstraites sur la génération spirituelle des enfants de Dieu ; et quand on les a lues, on se voit en présence d'une autre énigme, d'une idée qui ne se relie pas bien à ce qui précède. On était entraîné dans une spéculation de longue portée, et l'on est tout à coup ramené en arrière par cette révélation inattendue : « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous. » Au point de vue de l'agencement extérieur des phrases dans le prologue, la construction n'est pas moins anormale : après la strophe qui finit par les mots : « en son nom », l'artifice ordinaire de la construction rythmique demanderait plutôt qu'on parlât du Verbe ; puis, comme la définition de l'incarnation se rattache par une conjonction à ce qui précède, il semblerait que la proposition précédente ait dû fournir quelque amorce à la reprise, et pourtant il n'en est rien.

Les commentateurs font de louables efforts pour éclaircir ce passage difficile. Si l'on suit rigoureusement la construction grammaticale, étant donné que le pronom relatif, dans la proposition : « Ceux qui ne sont pas nés du sang », etc., paraît dépendre du participe, « ceux qui croient [1] », on arrive à cette idée, que les

1. V. 12. ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν,
ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι,
τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,

13. οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων
οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς
οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς,
ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

croyants deviennent par le Christ ce qu'ils étaient déjà par le fond de leur nature, des enfants de Dieu [1]. C'est la rédemption des *pneumatiques*, dans le système de Valentin; mais ce ne peut être l'idée de l'évangéliste, pour qui la naissance des hommes selon l'esprit ne se confond pas avec leur naissance naturelle, et n'est une nouvelle naissance que par rapport à celle-ci, non par rapport à un germe de vie spirituelle qui serait déposé dans les élus au commencement de leur existence. D'après le contexte et dans la pensée de la tradition chrétienne qui a adopté cette lecture, une telle interprétation n'est pas admissible. Elle ne le serait, dans une certaine mesure, que si l'opinion de Tertullien [2] touchant l'origine de la leçon canonique de ce passage était fondée, et si les sectateurs de Valentin y avaient substitué le pluriel au singulier, pour y trouver leur conception des *pneumatiques*. Dans ce cas, le verset modifié aurait eu réellement le sens qu'on vient de voir, bien que, si on l'interprète d'après l'ensemble de la doctrine johannique, il doive recevoir une autre signification.

On obtient un sens orthodoxe et satisfaisant, par l'hypothèse, d'ailleurs naturelle et vraisemblable, d'un accord grammatical fondé sur le sens des termes [3], le pronom relatif dépendant, en réalité, des « enfants de Dieu », et prenant la forme du masculin pluriel [4] sous l'influence de l'idée qui domine tout le passage : les hommes qui ont reçu le Verbe et qui croient en lui. L'embarras de la phrase ne disparaît pas, mais une interprétation acceptable est rendue possible. Les vrais enfants de Dieu sont ceux qui naissent de lui, sans doute par une génération spirituelle, que l'évangéliste ne décrit pas autrement, affirmant avec emphase qu'elle n'est point matérielle, charnelle, humaine. C'est chose singulière que la filiation adoptive soit si énergiquement proclamée, pour être expliquée seulement par voie de négation. Les hommes qui croient deviennent fils de Dieu, et ils ne le deviennent pas au moyen d'une génération naturelle. Comment le deviennent-ils ? On le saura plus loin, et l'on doit penser que l'auteur était si rempli de son sujet qu'il a oublié de dire tout ce qu'il fallait pour se faire comprendre. Ceux donc qui

1. Opinion soutenue avec persévérance par Hilgenfeld.
2. *Supr. cit.* p. 166, n. 1.
3. Construction *ad sensum*, κατὰ σύνεσιν, disent à l'envi les commentateurs.
4. οἵ, nonobstant le neutre τέκνα.

deviennent enfants de Dieu, en vertu du pouvoir qui leur est donné par le Verbe, ne sont pas nés du sang [1], le sang étant considéré comme le siège et le véhicule de la vie animale, transmise par la génération. Ils ne sont pas nés de l'appétit charnel, du désir naturel de l'homme [2]. En d'autres termes, la génération dont on parle n'est pas une génération humaine : cela va de soi puisqu'il s'agit des enfants de Dieu. Les hommes qui deviennent enfants de Dieu ne le deviennent point par l'effet d'une génération ordinaire : voilà ce que dit l'évangéliste, et par trois fois, comme s'il voulait insister sur ce que la génération divine des enfants de Dieu n'est pas une génération humaine, au lieu de dire ce qu'est en elle-même cette génération divine [3].

Il y aurait lieu de s'étonner que la leçon de Tertullien et de saint Irénée soit restée en suspicion auprès des exégètes qui ont récem-

1. Maldonat regarde le pluriel αἱμάτων comme un hébraïsme. Mais le pluriel s'emploie en grec comme une sorte de nom collectif, pour désigner en général une matière ou une masse dont chaque partie concrète peut être désignée par le singulier (κρέατα, ξύλα ; cf. σάρκες, Ap. xvii, 16 ; xix, 18, 21 ; Jac, v, 3). Holtzmann, 34. « Excusat D. Augustinus interpretem, quod ut graecum verbum exprimeret, latinitatis rationem non habuerit. » Maldonat, II, 411.

2. Les anciens commentateurs ont souvent trouvé dans les formules : *ex sanguinibus*, *ex voluntate carnis*, *ex voluntate viri*, des particularités étrangères à la pensée de l'auteur. L'évangéliste reprend la même idée sous trois formes : le sang est mentionné d'abord comme matière de la génération naturelle ; la volonté de la chair et la volonté de l'homme signifient la même chose, le désir, cause de la génération, avec cette seule différence que l'homme est visé spécialement en dernier lieu, « quia praecipuus auctor est humanae generationis, et quia Deo opponebat, et aptior erat inter virum et Deum, quam inter feminam et Deum oppositio. » Maldonat, II, 412. Le sang et la chair désignent la nature humaine, commune aux deux sexes.

3. La difficulté n'est nullement atténuée si l'on entend les vv. 11-13 de l'activité du Verbe avant l'incarnation (J. Réville, 100). Est-il si naturel de dire que le Verbe n'a pas été reçu chez les siens dans l'Ancien Testament, et que la révélation du Verbe a fait des enfants de Dieu avant qu'il s'incarnât ? Cf. Grill, 99, n. 1. Baldensperger, 13-15, 23, suppose que les mots : « qui ne sont pas nés de la chair, » etc., visent la naissance miraculeuse d'Isaac et celle de ses enfants. Sur cette exégèse trop ingénieuse, cf. Grill, 99, n. 2. Le passage n'est pas en rapport avec viii, 56, qui concerne la connaissance qu'Abraham a eue de l'incarnation, par le moyen d'un événement typique, non le Verbe reçu par les hommes et leur donnant pouvoir de devenir enfants de Dieu.

ment commenté le quatrième Évangile, et des critiques qui en ont édité le texte, si les premiers n'avaient coutume de prendre pour base de leurs explications le texte qui leur est fourni par les seconds, et si ces derniers ne se réglaient principalement sur le témoignage des manuscrits, qui ne les conduit pas jusqu'à l'origine et qui ne leur transmet que les recensions diverses des écrits bibliques, comme elles ont eu cours dans l'Église depuis le IVe siècle. Le groupe des témoins qui recommandent cette leçon n'est cependant pas négligeable, si ce n'est pour la quantité des personnes et des suffrages, du moins pour leur qualité. Le premier en date est saint Justin. Sa dépendance à l'égard du quatrième Évangile est non seulement possible mais vraisemblable, pour ne pas dire certaine. Sa façon de comprendre le texte est la même que celle de saint Irénée et de Tertullien : il y voit une allusion directe à la conception miraculeuse du Sauveur. Ni saint Justin, ni saint Irénée ne sont des témoins latins. Les passages de saint Irénée qui se réfèrent à notre texte excluent, tout aussi bien que ceux de saint Justin, l'hypothèse d'une simple adaptation : ce sont des assertions doctrinales faites avec une entière assurance et comme sur un thème favori. Il serait peu naturel qu'on eût ainsi détourné sur le Christ, avec réflexion, ce qui aurait été dit des hommes régénérés ; et puisque Tertullien lisait certainement le texte dans la forme que supposent les allusions très directes de Justin et d'Irénée, c'est aller contre toute vraisemblance que d'imputer à ces témoins une accommodation dont l'idée ne se présente pas d'elle-même. L'hypothèse est d'autant moins recevable que Tertullien connaît deux leçons pour le texte dont il s'agit : celle qu'il adopte et qui supporte l'argumentation théologique de Justin et d'Irénée ; et celle qu'il dit avoir été inventée par les valentiniens à l'appui de leur doctrine, et qui se trouve être la leçon retenue par la tradition postérieure. Ce témoignage mérite quelque attention. Tertullien lui-même n'est pas un témoin exclusivement latin. S'il s'est servi d'une version latine, il lisait aussi les Écritures en grec. Or Tertullien ne soupçonnait pas que notre leçon canonique pût se trouver dans les manuscrits corrects ; il ne la savait pas orthodoxe, et il la croyait valentinienne. On ne peut supposer que Tertullien ait imaginé gratuitement l'origine valentinienne de cette leçon. Le plus probable, en bonne critique et pour le sens commun, est que les manuscrits ecclésiastiques à lui connus renfermaient la leçon qu'il recommande, et qu'il connais-

sait l'autre comme ayant cours chez les valentiniens. Il a pu se tromper en disant que ceux-ci l'avaient inventée. Mais il n'en reste pas moins que, dans l'horizon assez large du docteur africain, où l'on doit placer Rome, et peut-être l'Asie-Mineure, la leçon ecclésiastique est celle que supposent saint Justin et saint Irénée ; la leçon canonique doit être déjà en faveur à Alexandrie, puisque Clément l'emploie ; mais, pour Tertullien, c'est la leçon que préfère la secte de Valentin. En cet état de choses, nos trois témoins qui sont, pour leur époque, les principaux témoins du texte discuté, acquièrent une importance considérable, et il n'est pas permis de traiter légèrement leur déposition. La leçon non canonique est la seule attestée dans l'Église au second siècle, et la plus répandue au commencement du IIIe ; elle est attestée par des témoins de premier ordre, et elle a des droits sérieux à faire valoir au tribunal de la critique. Elle n'a pas subitement disparu après Tertullien, puisque saint Ambroise et saint Augustin [1] la connaissent, bien qu'ils suivent de préférence la leçon canonique, et puisqu'on la trouve encore dans un manuscrit de l'ancienne Vulgate [2]. Au point de vue critique, la leçon de Tertullien a sur la leçon canonique l'avantage d'être attestée plus anciennement et par des témoins tout à fait dignes d'être écoutés. Cet avantage n'est pas le seul, car elle se recommande aussi par le sens qu'elle présente et l'unité qu'elle conserve dans le discours.

Les auteurs qui s'en servent à l'appui de leur enseignement l'interprètent comme si elle contenait une déclaration explicite sur la conception virginale du Sauveur. C'est que saint Justin, saint Irénée et Tertullien [3] interprètent le quatrième Évangile par le premier et par le troisième, de telle sorte que la naissance dont parle Jean soit précisément celle qui est racontée au commencement de Matthieu et de Luc. Mais autre chose est la synthèse christolo-

1. La leçon non canonique est supposée dans *Conf.* VII, 9, 2 : « Item ibi (dans les livres des platoniciens) legi : quia Deus Verbum non ex carne, non ex sanguine, non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis sed ex Deo natus est, sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi. »

2. *C. Veronensis, b.*

3. « Le texte primitif ne contient ni plus ni moins qu'une expression exacte de la conception virginale de Jésus. » A. Resch, 221. Cf. J. Réville, 100, n. 2, où la variante est jugée fausse pour cette raison, et Grill, 333. Blass lit ἐγεννήθη, mais supprime le pronom au commencement du v. 13, qui se rattache au v. 14, ce qui bouleverse tout l'équilibre logique et rythmique du passage.

gique résultant des quatre Évangiles expliqués et complétés l'un par l'autre, autre chose est l'élément spécial de cette synthèse qui est énoncé dans tel passage et directement enseigné par tel évangéliste. Matthieu et Luc ont raconté la naissance temporelle du Fils de Dieu, sans parler de sa préexistence. Jean pourrait bien avoir exposé l'économie générale de l'incarnation, sans égard apparent aux circonstances particulières de la naissance de Jésus ; et c'est ce qu'il a fait réellement.

Après avoir dit que ceux qui croient au Verbe obtiennent ainsi le pouvoir de devenir enfants de Dieu, l'évangéliste donne la raison de cette faveur : c'est que ceux qui croient à la vie, à la lumière, au Verbe qui s'est manifesté dans le monde, sans que le monde voulût le connaître, croient à celui qui n'est pas né du sang, ni de la chair, ni de l'homme, mais de Dieu, à quelqu'un qui n'était pas un homme, mais le Verbe fait chair. La déclaration solennelle : « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous », a pour objet d'expliquer cette naissance de celui en qui l'on doit croire pour devenir aussi enfant de Dieu. Rien n'est plus simple ni plus naturel que l'enchaînement des idées dans cette partie du prologue. On devient enfant de Dieu en croyant à celui qui est Fils de Dieu, et celui qui est Fils de Dieu n'est pas autre que le Verbe fait chair ; il est Fils de Dieu parce qu'il est le Verbe fait chair. L'évangéliste n'a pas l'intention d'expliquer l'origine de l'humanité dans laquelle le Verbe se manifeste, mais il explique la filiation divine de Jésus par l'union du Verbe avec cette humanité. L'idée de la conception virginale est secondaire par rapport à celle que Jean veut inculquer, et elle n'est pas indiquée positivement par lui. C'est par la volonté de Dieu, comme le dit saint Irénée, que le Verbe s'est fait chair ; de là vient que Jésus, Fils de Dieu en tant qu'il est le Verbe incarné, naît de Dieu, non de l'homme. En disant que le Christ n'est pas né « du sang [1] », l'évangéliste fait abstraction de l'origine humaine du Sauveur ; il parle uniquement de sa filiation divine, de sa naissance par l'esprit, on pourrait même dire « par l'eau et l'esprit [2] », parce que le baptême de Jésus est

1. οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός exclut aussi bien la mère que le père. Cf. *supr.* p. 177, n. 2. Noter aussi l'interprétation de saint Augustin, *supr.* p. 179, n. 1, où il ne s'agit pas de la conception virginale, mais de la génération éternelle du Verbe.

2. Cf. III, 5, et *supr.* p. 114.

dans la perspective du discours. La formule ne change pas essentiellement de sens parce qu'elle concerne le Christ, au lieu de concerner les chrétiens. S'il s'agit de ceux-ci, l'on dit d'eux que, comme chrétiens, ils sont nés de Dieu seul, sans père ni mère. S'il s'agit du Christ, on dit de lui que, comme Christ, il est né de Dieu, cette filiation n'ayant rien de commun avec l'origine des hommes selon la chair. Étant Christ, Jésus n'a pas plus de mère que de père en ce monde; on le verra bien dans le récit de Cana [1].

La conception virginale du Sauveur ne paraît impliquée dans l'idée johannique de l'incarnation que si l'on voit dans cette idée la description du fait, et qu'on rapporte la description à l'instant même où Jésus a été conçu. Dans ce cas, la rigueur des termes, excluant toute participation active de l'homme à la naissance temporelle du Fils de Dieu, semblera ne pouvoir s'expliquer autrement que par la conception virginale [2]. Mais tel n'est pas le point de vue de Jean. L'évangéliste domine, en quelque sorte, toute l'histoire humaine du Christ, et il l'embrasse d'un seul coup d'œil, la regardant comme la manifestation terrestre du Verbe éternel. Dans cette manifestation il considère uniquement la carrière publique du Sauveur. Ce n'est pas de l'enfant Jésus dans la crèche de Bethléem que parle Jean, lorsqu'il dit que le Verbe fait chair a habité parmi nous et que nous avons vu sa gloire, mais de Jésus dans l'exercice de son ministère, depuis le jour de son baptême jusqu'aux apparitions qui ont suivi sa résurrection. Ainsi l'incarnation n'est pas autre chose que la manifestation du Verbe incarné, et c'est du Verbe incarné comme tel, c'est-à-dire du Verbe manifesté dans la chair, de Jésus enseignant et ressuscité, qu'il est dit : c'était le Fils de Dieu, car il était né de Dieu, non de l'homme. L'instant précis de l'incarnation, au sens théologique du mot, n'est pas indiqué. Dans la perspective évangélique, ce moment initial est le baptême de Jésus [3], parce que c'est alors seulement que la gloire du Verbe

1. Cf. II, 4.

2. Une logique rigoureuse, interprétant I, 13, de l'origine historique du Christ, aurait plutôt mené à l'idée d'une naissance apparente, c'est-à-dire au docétisme; mais la tradition et les Synoptiques venaient à l'encontre de cette déduction. De là le sens attribué au passage, en dépit de sa lettre, par s. Justin, s. Irénée, Tertullien.

3. Sur l'antiquité de la fête de l'Épiphanie et son rapport initial avec le baptême du Sauveur, voir Bornemann, *Die Taufe Christi durch Johannes*. Le fait

commence à se manifester dans les œuvres du Sauveur. La naissance de Jésus se trouve donc placée en dehors de l'horizon contemplé par l'évangéliste, si on la considère comme fait. Si on la considère dogmatiquement, comme l'apparition du Fils de Dieu dans la chair, elle est ramenée en idée au moment du baptême. De ce point de vue idéal et transcendant, la négation d'une origine humaine est une autre façon d'affirmer l'origine divine du Sauveur, non une indication relative à sa naissance, tout comme, dans le discours à Nicodème, la naissance des hommes par l'eau et l'esprit, la naissance d'en haut, marque le caractère de la vie surnaturelle qui leur est communiquée, sans égard à leur naissance naturelle, qui est simplement présupposée. L'idée de l'incarnation n'inclut donc pas nécessairement la conception virginale du Sauveur; elle n'en tient pas compte. La relation dogmatique des deux croyances n'est pas établie dans le quatrième Evangile; elle s'est formée dans la tradition, par la combinaison de la théorie johannique avec les récits de la conception virginale dans Matthieu et dans Luc [1].

C'est précisément parce que la conception virginale n'est pas indiquée dans le quatrième Évangile, et parce que l'incarnation se confond, dans la perspective, avec la descente de l'Esprit sur Jésus lors de son baptême, que les adversaires des écrits johanniques affectaient de voir, dans le premier chapitre, la théorie gnostique d'un éon céleste apparaissant sur la terre pour se présenter à Jean, comme si l'auteur avait réellement supprimé les trente premières années de Jésus [2]. Cette circonstance même pourrait avoir donné crédit à la leçon qui est maintenant reçue, au détriment de celle que Tertullien tenait pour la seule orthodoxe. Un savant commentateur [3] qui trouve la leçon de Tertullien excellente pour le contexte, mais contradictoire avec ce que Jean dira plus loin [4] sur l'origine terrestre du Messie, paraît être du même

que la commémoration du baptême du Sauveur est antérieure à celle de sa naissance trouve une explication dans le développement historique de la christologie.

1. La combinaison est à l'état rudimentaire dans s. Justin, *Ap.* I, 32, 33, 66, qui identifie simplement le Logos de Jean avec le πνεῦμα et la δύναμις de Luc, I, 35.

2. Voir P. Corssen, 47-48, et *supr.* pp. 18-22.

3. Holtzmann, 34.

4. VII, 27-28.

avis que les aloges. La contradiction dont il s'agit n'existe pas, si l'on tient compte du caractère idéal que présente le prologue, et de la signification même du passage cité. Quand Jésus dit : « Vous savez d'où je suis; et pourtant je ne suis pas venu de moi-même, et vous ne connaissez pas celui qui m'a envoyé », il répond à ceux qui contestaient sa qualité de Messie, sous prétexte qu'on savait son origine; il ne concède pas que les Juifs sachent vraiment d'où il est, et il donne à entendre qu'ils se font illusion sur ce point. Jésus n'affirme rien que ce qui est dit dans le prologue, à savoir, qu'il vient d'en haut; et la question de son origine terrestre, au sens où les Juifs pensent la connaître, n'est pas réellement touchée, ou bien elle est traitée comme indifférente. On ne sait rien de lui en ne connaissant que cela. Ce qu'il importe surtout de savoir est son origine céleste, et c'est cette origine que les Juifs ignorent.

La leçon vénérable, attestée par les écrivains ecclésiastiques du second siècle, semble donc mériter un peu plus de crédit que les exégètes de toutes les écoles n'ont accoutumé de lui en accorder. Critiquement parlant, elle a certaines chances d'être primitive. Comme elle a soulevé de très bonne heure des difficultés doctrinales, elle serait malaisément sortie de la leçon canonique, tandis que cette dernière aura pu facilement être substituée à l'autre, soit sous la simple influence du verset précédent, soit plutôt parce qu'elle ne prêtait pas à objection ni à fausse interprétation. En pressant les termes de la première, on pouvait en déduire, non seulement que le Verbe s'était fait chair au moment du baptême de Jésus, mais encore, et avec plus de facilité, que le Verbe était devenu Fils de Dieu en s'incarnant. La leçon canonique, au contraire, supposé même qu'elle ait d'abord circulé chez les disciples de Valentin, ne gardait un sens valentinien que pour ses auteurs, et, si peu facile qu'elle nous paraisse, au point de vue littéraire et critique, admettait une interprétation théologique entièrement inoffensive.

1, 14. Et le Verbe s'est fait chair,
Et il a habité parmi nous,
Et nous avons vu sa gloire, —
Une gloire comme celle qu'un fils unique (peut tenir) de (son) père, —
Tout plein (qu'il était) de grâce et de vérité.

15. Jean lui rend témoignage,
Et il crie, disant :
« C'était lui dont j'ai dit :
Celui qui vient après moi
Est passé devant moi,
Parce qu'il était avant moi. »

16. Car c'est de sa plénitude
Que tous nous avons reçu,
Et grâce pour grâce ;

17. Parce que la Loi a été donnée par Moïse,
La grâce et la vérité sont arrivées par Jésus-Christ.

18. Personne n'a jamais vu Dieu :
Le Fils monogène,
Qui est dans le sein du Père,
Nous l'a fait connaître.

L'action salutaire du Verbe a été résumée d'abord en termes abstraits, puis elle a été analysée en termes concrets, mais toujours généraux, en partant de la prédication de Jean-Baptiste. Jean est venu pour rendre témoignage à la lumière ; celui qui était la vraie lumière parut ensuite, et il fut mal reçu en ce monde, qu'il a fait ; toutefois, il y a eu des âmes qui ont cru, et ces croyants ont pu devenir enfants de Dieu, par la médiation de celui qui était né de Dieu. Comment le Verbe sauveur est né de Dieu, et comment il a opéré le salut des hommes, c'est ce qui est maintenant expliqué.

La liaison de ce paragraphe avec le précédent est facile à saisir, dès qu'on adopte la leçon de Tertullien. L'évangéliste vient d'enseigner que le Verbe a paru sur la terre, et il l'a représenté agissant dans le monde comme un être qui en fait partie, comme un agent de salut qui, dans sa mission terrestre, recrutant à Dieu des enfants adoptifs, était lui-même né de Dieu. Il va dire en quoi a consisté cette naissance toute spirituelle et toute divine : c'est que le Verbe, qui était en Dieu au commencement, s'est fait chair, c'est-à-dire s'est fait homme, et qu'il a demeuré parmi nous. Rien de plus naturel que cette suite d'idées, et la simple conjonction « et [1] » suf-

1. καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Le καί marque la reprise du sujet annoncé précédemment, comme dans I, 19, non le passage à un autre sujet (Baldensperger, 30, n. 2), comme dans II, 1 et 13. Un développement nouveau commence avec

fit pour établir le rapport d'un énoncé à l'autre. S'il n'est pas question du Verbe dans le verset précédent, mais de ceux qui, grâce à lui, deviennent enfants de Dieu, l'enchaînement logique des pensées ne laisse pas d'être analogue pour le fond, mais la forme de la déduction est beaucoup moins régulière. Le verset où l'on décrit la naissance spirituelle des croyants devient une sorte de parenthèse qui ne peut introduire la formule : « Et le Verbe s'est fait chair ». Cette formule devra se rattacher, grammaticalement et logiquement, à ce qui est dit plus haut [1] : « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en lui. » Celui qui donne ce pouvoir n'est pas autre que le Verbe fait chair. Mais ne semble-t-il pas à tout lecteur non prévenu qu'il y a comme une pensée tombée entre les deux qu'on se voit obligé d'associer, la pensée du premier-né par qui les hommes de bonne volonté deviennent eux-mêmes fils de Dieu? Bien que l'incarnation du Verbe soit l'explication attendue et préparée depuis le commencement du prologue, il n'en est pas plus naturel qu'elle soit amenée *ex abrupto*, avec une sorte d'emphase, et comme pour introduire un développement nouveau, sans rapport immédiat avec ce qui précède. Jean-Baptiste a été présenté de la sorte [2] ; mais c'est parce que l'Évangile commence réellement à l'endroit où le Précurseur entre en scène. Depuis lors l'évangéliste ne l'a pas perdu de vue, et la définition de l'incarnation est étroitement liée au témoignage de Jean. En lisant le verset précédent comme on le lisait au second siècle, on n'est pas obligé d'admettre dans cette partie du prologue une division accentuée, que la marche générale du discours ne réclame pas, et qu'elle semblerait plutôt devoir exclure [3].

« Le Verbe s'est fait chair », c'est-à-dire il s'est fait homme. La chair désigne ici l'être vivant, comme il arrive souvent dans le lan-

le v. 14, en tant que l'auteur, ayant parlé en général du témoignage de Jean et de la naissance surnaturelle du Christ, va mettre expressément le témoignage du Précurseur en rapport avec l'incarnation.

1. V. 12.

2. V. 6.

3. Les commentateurs supposent volontiers une liaison *ad sensum* : un simple καί suffit, disent-ils, pour amener le grand fait qui est au fond de la perspective esquissée précédemment. Mais reconnaître que le v. 14 fait suite à tout le prologue est avouer qu'il ne fait rigoureusement suite à rien. Divers interprètes ont essayé de le rattacher au v. 4, au v. 9, au v. 11. Voir Schanz, 94.

gage biblique, et l'être vivant qu'est l'homme. Il va de soi que l'être corporel en qui le Verbe s'est manifesté était homme et non corps inanimé, homme complet, intelligent et libre, et non animal doué seulement de vie sensible [1]. Cependant la nature matérielle de l'homme est plus directement visée, pour mieux indiquer les deux extrêmes que réunit l'incarnation : le Verbe éternel et la chair mortelle [2]. Le Verbe est devenu homme, ce qu'il n'était pas auparavant, mais sans cesser d'être Verbe, sans rien perdre de ses divines prérogatives, puisque l'on ajoute aussitôt que les hommes ont vu sa gloire. S'il est vrai que l'évangéliste s'est abstenu de spéculations sur la condition du Verbe, en tant que Dieu, pendant sa mission terrestre, rien pourtant ne serait plus contraire à son esprit et à ses principes que d'admettre une diminution réelle du Verbe en ce qui regarde son état divin. Les données des Synoptiques, de Paul, de Jean, ne sont pas à juxtaposer par une sorte de combinaison matérielle, mais plutôt à superposer, les indications de fait ne devant pas réagir sur les définitions théoriques, et celles-ci ne devant porter aucun préjudice à la réalité. On a vu, même en ces derniers temps, plusieurs théologiens protestants admettre que le Verbe incarné s'était privé de sa science, de sa félicité, de sa gloire, de sa conscience même et de son éternité divines, pendant son pèlerinage sur la terre : c'est pour cela que le Sauveur n'aurait pas connu le jour du jugement, que ses connaissances humaines auraient été limitées ; c'est en ce sens que, d'après Paul, le Christ aurait dépouillé « la forme de Dieu » pour prendre « la forme de serviteur », et se serait « abaissé lui-même en devenant obéissant jusqu'à la mort [3] ». Sorte de monophysisme terre à terre, où l'historien ne peut voir qu'une construction artificielle et dépour-

1. Cf. v, 27; VIII, 40; et *supr.* p. 99.

2. Cf. II CLEM. 9, 5, *supr. cit.* p. 3, n. 3. MALDONAT, II, 414 : « Veram ego rationem (quamobrem Joannes potius dixerit *Verbum caro*, quam *Verbum homo factum est*) esse arbitror quod hominem Verbo opponere voluerit, id est infimum summo. » Mais ce n'est pas pour marquer un abaissement du Verbe ; c'est plutôt parce que le mot ἄνθρωπος n'aurait pas signifié assez nettement l'humanité réelle et n'aurait qu'insuffisamment distingué le Verbe-Christ du Verbe éternel (BALDENSPERGER, 35). Le Logos de Philon est dit ἄνθρωπος (*supr.* p. 121). S. Paul donne le même nom au Christ préexistant ; cf. I COR. XV, 45-49.

3. ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων..... ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ...ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου. PHIL. II, 6-8 ; cf. II COR. VIII, 9. Sur les diverses conceptions de la *kénose*, voir NITZSCH, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 480-482.

vue de vérité. Les Évangiles synoptiques montrent Jésus agissant : c'est le Christ de l'histoire. Paul et Jean complètent cette connaissance historique par une notion métaphysique de la personnalité suréminente de Jésus : cette notion peut servir à interpréter les faits, mais ne doit pas servir à les altérer ou à les supprimer. Les deux écrivains comparent les états du Christ, son état éternel et son état temporel, et la comparaison affecte nécessairement la forme d'une histoire successive, dont l'état éternel constitue le premier moment. Mais on n'est pas autorisé à transporter dans l'ordre des faits ce qui est relation métaphysique, ni dans l'ordre métaphysique ce qui est matière de fait. Le dépouillement du Fils de Dieu fait homme et son incarnation expriment la relation de la divinité avec l'humanité de Jésus, non une transformation réelle de sa vie divine. C'est l'adaptation de la théologie à l'histoire, du transcendant au sensible : ce n'est pas matière d'histoire, ni d'observation critique.

En disant que le Verbe a demeuré parmi nous, l'évangéliste se place au point de vue de la manifestation publique du Verbe en Jésus, point de vue qui domine tout le prologue et rend oiseuse la discussion sur le rapport de l'incarnation, regardée comme fait initial de la vie du Sauveur, avec la donnée synoptique de la conception virginale. Le Verbe a demeuré parmi nous, comme autrefois Dieu, présent dans l'arche, habitait au milieu de son peuple [1]. Le mot « nous » se rapporte à la génération contemporaine de l'auteur, spécialement au cercle des disciples, puisque ce sont ces derniers seulement dont on peut dire qu'ils ont vu la gloire du Verbe incarné. L'évangéliste parle comme un témoin oculaire de la vie de Jésus, et les personnes qu'il s'associe doivent être dans les mêmes conditions. Toutefois, la distinction des anciens disciples qui ont vu, et des fidèles qui depuis ont cru sans avoir vu, n'est pas accentuée dans ce passage, si bien que le témoignage apostolique, le seul qui serait visé si l'on interprétait le texte à la rigueur, se confond, dans la perspective, avec le témoignage de la chrétienté contemporaine, pour constituer l'attestation unique de ceux qui ont vu ou voient le

1. V. 14. καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. « Credo.... voluisse Joannem verbo a tabernaculo deducto significare Verbum Dei non tanquam indigenam in patria sua, sed tanquam hospitem et peregrinum in aliena apud nos ad tempus tantum habitasse. » Maldonat, II, 415. Cf. II Pier. I, 13. Il peut y avoir aussi réminiscence d'Eccli. XXIV, 8.

vrai Christ. La distance qui sépare l'âge proprement apostolique de l'époque plus récente où écrit l'auteur est hardiment supprimée, ou négligée comme n'important pas à la signification du témoignage.

Les témoins de Jésus ont vu la gloire du Verbe incarné, c'est-à-dire la gloire du Verbe en tant qu'elle s'est manifestée dans les miracles, l'enseignement, la mort et la résurrection du Christ. Ils ne l'ont pas seulement contemplée de leurs yeux, ils en ont eu l'intelligence et ils en ont recueilli le fruit. Cette gloire n'est pas simplement la gloire de Dieu, ni les attributs divins du Verbe, mais tout ce qui a paru de divin dans la carrière terrestre de Jésus. Tout cela, considéré comme un reflet de la gloire dont le Verbe jouit éternellement près de Dieu, est la gloire qu'ont vue les disciples du Sauveur. C'est une gloire telle qu'un fils unique peut la recevoir de son père. Les mots « unique » et « père » sont ici des termes de comparaison, quoique la pensée de l'évangéliste se porte, en fin de compte, sur l'unique Fils qu'est Jésus et l'unique Père qu'est Dieu [1]. Jésus est le Monogène divin, le seul Dieu né de Dieu; à ce titre il participe infiniment à la gloire divine, tout comme un fils unique recueille en partage les biens de son père. Car il s'agit toujours du Verbe incarné, de la manifestation temporelle de la gloire du Verbe en Jésus Fils de Dieu [2]. Le Verbe fait homme a paru, à ceux qui ont vu sa gloire, tout rempli de la grâce et de la vérité divines [3]. La grâce et la vérité ne sont pas précisément la bonté miséricordieuse et la véracité de Dieu [4], mais les dons divins du salut. La « vérité » ne désigne pas seulement ici la véritable connaissance de Dieu, mais la réalité des biens supé-

1. ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. L'absence d'article oblige à considérer ces mots comme noms communs; le mot « père » est employé plus loin avec l'article (v. 18) pour désigner le Père céleste. Il devrait en être de même ici, pour le cas où ὡς ne serait pas un terme de comparaison et serait à traduire par « en qualité de ». Cf. B. Weiss, 69; Holtzmann, 36. Noter combien cette allusion à la dignité du Fils unique est plus intelligible et naturelle s'il a été question de la filiation divine du Christ dans le v. 13.

2. « Loquitur autem Johannes, ut opinor, de Verbo etiam quatenus homo erat : nam etiam ut homo unigenitus erat Dei et omnem ejus gerebat gloriam. » Maldonat, II, 417.

3. Les mots πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας se rapportent logiquement à ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ. Pour l'emploi irrégulier du nominatif dans un cas semblable d'apposition, cf. Marc, xii, 40; Phil. iii, 19.

4. Le rapprochement avec « la miséricorde et la fidélité », חסד ואמת, si souvent mentionnées dans l'Ancien Testament, a donc plus d'apparence que de réalité. Cf. Grill, 103.

rieurs. Ces biens étaient dans le Verbe incarné pour être communiqués à ceux qui voudraient le recevoir.

C'est au Verbe incarné que Jean-Baptiste a rendu témoignage, ou plutôt, pour parler comme l'Évangile, qu'il « rend témoignage ». Le point de vue idéal de l'évangéliste apparaît clairement en cet endroit. Jean-Baptiste lui sert d'argument, et voilà pourquoi Jean-Baptiste parle maintenant; il témoigne pour les lecteurs de l'Évangile. Il dit du Verbe incarné, en se référant à une déclaration antérieure, parallèle à ce qu'on lit dans les Synoptiques [1] : « C'était lui dont j'ai dit : Celui qui vient après moi est passé devant moi, parce qu'il était avant moi [2]. » On ne peut voir dans ces paroles qu'un résumé du témoignage rendu à Jésus par Jean-Baptiste, et dont on lira plus loin le détail. Ce résumé ne laisse pas d'être fait selon l'esprit de l'évangéliste, plutôt que selon la lettre des discours attribués à Jean par la tradition. Pour en bien comprendre la portée, il faut distinguer, dans l'exposé du quatrième Évangile, deux moments qui correspondent à ce que les Synoptiques racontent touchant les discours de Jean sur le Messie, et le baptême de Jésus. De même que Jean-Baptiste dit dans les Synoptiques, avant que Jésus se présente au baptême : « Un plus fort que moi vient derrière moi, et je ne suis pas digne de dénouer les cordons de ses souliers » ; de même, dans le quatrième Évangile, le Précurseur, avant d'avoir vu Jésus, a fait une déclaration touchant le Messie plus grand que lui-même, qui vient après lui, et il explique cette supériorité du Messie à venir par son origine éternelle, circonstance qui n'est pas dans les Synoptiques, mais qui est en rapport avec la doctrine générale du quatrième Évangile, notamment avec les principes formulés dans le prologue. La rencontre avec Jésus est arrivée ensuite. Parmi les trois Synoptiques, Matthieu seul fait entendre expressément que Jean a reconnu le Messie en Jésus, et le quatrième Évangile s'accorde ici

1. Cf. Marc, i, 7-8; Matth. iii, 11; Luc, iii, 16.

2. V. 15. οὗτος ἦν ὃν εἶπον·
ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος
ἔμπροσθέν μου γέγονεν,
ὅτι πρῶτός μου ἦν.

La leçon ὁ εἰπών (dans BC), au lieu de ὃν εἶπον, est une correction maladroite de recenseurs qui ne comprenaient pas comment les paroles citées pouvaient avoir été dites auparavant par Jean-Baptiste. Le ms. ℵ omet tout à fait ὃν εἶπον.

avec le premier [1]. Quand Jean-Baptiste a vu descendre le Saint-Esprit sur Jésus, il a reconnu en lui le Messie éternel qu'il attendait et dont il avait annoncé la venue. L'évangéliste prend au second moment le témoignage du Baptiste, en lui faisant rappeler le premier. Dans ce premier moment, il semblerait que le Précurseur vise un fait accompli en disant que celui qui vient après lui est passé devant lui; mais il n'en use ainsi que pour marquer plus d'assurance dans sa prophétie. Le Messie est encore à venir; par conséquent la supériorité qu'il doit avoir sur le Précurseur ne paraîtra que plus tard [2].

La formule : « celui qui vient après moi », pour désigner le Messie, est empruntée à la tradition synoptique [3]. L'assertion : « il est devenu avant moi », équivaut à ce qu'on lit dans les trois premiers Évangiles : « il est plus fort que moi, et je ne suis pas digne de dénouer ses sandales. » Cette assertion n'est pas à entendre de la préexistence du Messie relativement à Jean-Baptiste, ou bien l'on émousse la pointe du discours. La tournure de la phrase est énigmatique à dessein, mais non pour induire le lecteur à contresens. On veut que les propositions « après » et « devant » soient à prendre toutes les deux comme indiquant la circonstance du temps [4]. Mais les mots grecs ont originellement rapport à l'espace, et, même dans le cas présent, la traduction littérale du texte serait : « Celui qui vient *derrière* moi est devenu *devant* moi. » Il vient derrière et semblerait être l'inférieur de celui qui le précède, il se trouve devant, parce qu'il lui est infiniment supérieur. Cette supériorité lui vient de ce qu'il existait avant Jean-Baptiste, c'est-à-dire dès l'éternité [5].

1. Mais Matth. III, 14-15, suppose que Jean connaissait le Christ avant de le baptiser, tandis que, d'après le quatrième Évangile, Jean n'a reconnu le Fils de Dieu qu'à la descente de l'Esprit.

2. « Credo ego ad divinam praedestinationem ordinationemque referendum, tanquam dicat : *Ante me factus est*, id est praedestinatus, designatus, constitutus est a Deo in majore dignitatis gradu, ut rex, ut redemptor sit, cum ego redemptoris tantum minister sim. » Maldonat, II, 422.

3. Cf. Marc, I, 7.

4. B. Weiss, 71. Baldensperger, 42.

5. πρῶτος équivaut ici πρότερος. Il ne semble pas qu'on soit autorisé à introduire d'autre idée que celle de priorité, et à parler de primauté absolue. Le Messie est dit premier par rapport à Jean-Baptiste. Si « premier » signifie « supérieur », le dernier membre de la phrase n'explique plus le précédent et ne fait que le répéter.

L'idée serait singulièrement affaiblie si la préexistence était indiquée dans les deux membres de la phrase : « il s'est trouvé avant moi, parce qu'il était avant moi. » Jean ne proclamerait pas la supériorité du Messie sur lui-même, son précurseur; et l'expression : « il est devenu avant moi », conviendrait assez peu pour désigner l'activité du Verbe avant l'incarnation, en tant que l'évangéliste voudrait aborder ce sujet. Si on la rapporte à l'origine même du Verbe, elle est encore moins satisfaisante et favorise l'interprétation qu'en donnaient les ariens : le Verbe aurait été créé avant Jean-Baptiste. Telle n'est pas la pensée de l'auteur.

Ce témoignage du Précurseur est ordinairement regardé par les interprètes comme distinct de celui qui est rapporté ensuite. Les uns y voient un discours que Jean-Baptiste a réellement tenu dans une circonstance donnée [1]. Les autres y voient une pure fiction de l'évangéliste, qui a prêté à Jean sa propre conception du Verbe éternel [2]. D'un côté, on essaie de prouver que Jean a pu prendre dans l'Ancien Testament [3] l'idée du Messie préexistant, ou la concevoir par illumination prophétique [4], et tenir le discours qui lui est attribué. D'autre part, on allègue le rapport étroit de ce témoignage avec l'ensemble du prologue, dont la doctrine ne peut, sans la plus grande invraisemblance et sans une sorte d'anachronisme flagrant, être jugée celle du Précurseur. Il ne semble pas que cette discussion ait une raison d'être; car l'évangéliste ne prétend pas reproduire des paroles qui auraient été prononcées dans une circonstance donnée, mais le sens général du témoignage rendu à Jésus, c'est-à-dire au Verbe incarné, par Jean-Baptiste. Le témoignage est analysé dans le prologue par manière d'argument; il n'est pas surprenant que cette analyse porte la marque de celui qui l'a faite et qui l'adapte à sa démonstration. Elle indique la portée que prend le témoignage du Précurseur dans la pensée de l'évangéliste. Une référence directe à l'histoire serait inexplicable en cet endroit et y introduirait un désordre réel [5], tandis que, si le témoignage du Baptiste est visé dans son objet et ses conséquences, non

1. Voir Schanz, 103.
2. Strauss et autres critiques plus récents. Cf. Holtzmann, 37.
3. En la tirant des prophéties messianiques : Mal. III, 1; Mich. V, 1; Is. VI; IX, 5; Dan. VII, 13.
4. Schanz, *loc. cit.*
5. Holtzmann, 38.

dans sa forme et sa réalité historiques, la suite logique du développement n'est interrompue qu'en apparence. Le Verbe s'est fait chair et l'on a vu sa gloire : Jean a été le premier témoin de cette merveille et il en garantit la vérité; après cela, les autres témoins ont eu part aux trésors de vie et de lumière apportés par le Verbe.

« Car c'est de sa plénitude que tous nous avons reçu », que nous avons reçu « grâce pour grâce ». Ces paroles n'appartiennent plus au discours de Jean ; mais, comme le discours lui-même n'est qu'un élément dans la thèse de l'évangéliste, on conçoit qu'il ne soit pas strictement délimité. L'explication ne se rapporte pas au contenu du témoignage qui vient d'être signalé, comme si la supériorité du Messie était justifiée par le don de la grâce [1], ni au fait du témoignage, comme si Jean lui-même devait être compris parmi ceux qui ont reçu le don divin [2], mais à ce qui a été dit plus haut du Verbe incarné, « plein de grâce et de vérité ». Le Verbe s'est fait chair : nous avons à cet égard le témoignage de Jean, qui a vu l'Esprit descendre sur Jésus. Il était plein de grâce et de vérité; car tous, tant que nous sommes, disciples et croyants, nous avons reçu de sa plénitude les grâces abondantes qui nous ont été données. La formule : « grâce pour grâce [3] », est entendue ordinairement dans le sens de « grâce sur grâce », parce que le mot « grâce » ne semble pas pouvoir être pris en deux sens différents [4], comme pour indiquer un changement dans l'économie des faveurs divines. Les grâces se succèdent sans épuiser la plénitude du trésor que le Verbe incarné a ouvert pour ses fidèles. Il n'est pas impossible pourtant que le mot

1. Opinion très commune, la seule soutenable pour ceux qui voient dans ce v. la suite du discours de Jean. Cf. Origène, VI, 6 (Brooke, I, 116).

2. B. Weiss, 73.

3. V. 16. καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.

4. Les anciens interprètes qui ont voulu trouver là deux grâces différentes sont très divisés sur l'objet de l'une et de l'autre : grâce commune et grâce prophétique, grâce et gloire, grâce de l'Ancien Testament et grâce du Nouveau. « De quorumdam interpretatione qui exponunt *gratiam pro gratia*, id est gratis, aut gratiam non pro natura sed pro gratia, et ut illi dicunt, sub ratione gratiae, nihil dico gravius quam esse subtilem. » Maldonat, II, 424. Pour le sens de : « grâce sur grâce », on renvoie à Philon, *Caïn*, 43, où la même locution se trouve à propos de grâces incessamment renouvelées. La « plénitude » (πλήρωμα) dont il est question au v. 16 est celle qui a été signalée au v. 14 (πλήρης χάριτος κτλ.), et a conséquemment pour objet la grâce apportée par le Verbe incarné, non la révélation de la Loi avec celle de l'Évangile (Baldensperger, 51).

« grâce » désigne en premier lieu les biens de l'Évangile, et en second lieu la Loi. On va présenter la Loi comme un don, c'est-à-dire une grâce, dont Moïse a été l'intermédiaire, et à cette grâce on opposera l'Évangile, qui est « grâce et vérité », c'est-à-dire, en suivant bien l'antithèse, la réalité spirituelle de la grâce dont la Loi n'a été que la figure [1]. Le sens pourrait donc être : « Nous tous » qui croyons, « nous avons reçu de la plénitude » du Verbe incarné « une grâce pour une grâce », la vérité de la grâce au lieu de son image, que Moïse avait donnée aux Juifs [2]. Le rapport logique entre ce qui est affirmé d'abord touchant la grâce procurée par le Verbe fait chair, et ce qui est dit ensuite de la Loi et de cette grâce, sera beaucoup plus naturel et plus étroit si l'une et l'autre sont d'abord signifiées dans la formule : « grâce pour grâce [3] ».

La grâce est par excellence le don du Verbe fait chair. Si la Loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. L'évangéliste ne veut pas tant prouver la supériorité de Jésus-Christ sur Moïse, supériorité qui n'a pas même besoin d'être indiquée, puisque Jésus-Christ est le nom historique du Verbe incarné, que faire ressortir la prééminence de l'Évangile relativement à la Loi. Qu'est-ce que la Loi, sinon la volonté de Dieu manifestée au peuple juif par le ministère de Moïse? Ce que Jésus apporte n'est pas un commandement, mais un don véritable, le don du salut, la vraie grâce, le don de la vérité, de la pleine connaissance de Dieu; et c'est aussi la véritable révélation, le vrai salut dont la Loi n'était, pour ainsi dire, qu'une ombre. La Loi réclame des serviteurs, et les serviteurs ne savent pas ce qui fait leur maître; les disciples de l'Évangile sont les amis de Jésus, qui leur a révélé tout ce qu'il a appris de son Père [4]. La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ, qui les possède en plénitude [5] : on ne dit pas

1. Baldensperger, 49.

2. Aphraates, *ap.* Resch, 62 : « La vérité de la Loi est arrivée par Jésus-Christ ».

3. V. 17. ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη,
ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

La conjonction ὅτι est explicative de ce qui précède, et il semble que l'on a dû parler de la Loi auparavant.

4. xv, 15.

5. Noter la correspondance de ce qui a été dit au v. 14: « plein de grâce et de vérité », avec ce qui est dit de « la plénitude » du Christ, au v. 16, et de « la grâce et de la vérité », au v. 17.

qu'elles ont été données, comme la Loi, et ce n'est pas seulement parce que l'idée de don est déjà contenue dans le mot de grâce [1], mais parce que la grâce n'est pas un don qui serait censé en remplacer un autre et se manifester une fois pour toutes; elle est un don unique en son genre, inépuisable dans sa distribution, perpétuel dans sa durée, qui n'est venu et ne vient, ne se réalise que par le Christ [2].

En introduisant le nom de Jésus-Christ, l'évangéliste touche au terme qu'il poursuivait depuis le commencement du prologue : l'identification expresse du Verbe éternel avec Jésus de Nazareth, le Messie. Désormais il ne sera plus question du Verbe, et Jésus occupera seul l'attention du lecteur; mais celui-ci est bien averti de ce qu'est Jésus, et si le nom même du Verbe ne se rencontre plus dans la suite, la doctrine du prologue ne cessera pas de dominer les récits et les discours qui constituent l'Évangile spirituel [3].

Une seule chose reste à dire, pour expliquer en quoi consiste la vérité procurée aux hommes par Jésus, le Verbe fait chair, et comment lui seul a pu la leur communiquer [4]. Nul homme, pas même Moïse, n'a pu voir Dieu en son essence. Il n'y avait pour le révéler aux hommes que le Monogène divin, qui est dans le sein du Père. C'est par lui que l'on connaît Dieu véritablement, par lui seul qu'on peut le connaître. Il est l'unique révélateur, comme il est l'unique sauveur. Il est la vie, la lumière, la grâce; il est la vérité. Avec ce dernier trait, les prémisses de l'Évangile sont définitivement posées; la démonstration va se faire par le détail, au moyen de faits choisis et de discours appropriés, jusqu'à ce qu'on arrive à la conclusion : « Ceci a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour que, croyant, vous ayez la vie en son nom [5]. »

Dieu est invisible par nature. Nul mortel ne l'a contemplé. Comment faut-il comprendre les théophanies de l'Ancien Testament? Les

1. B. Weiss, 75.

2. Holtzmann, 39. « Moyses acceptam ab alio, id est a Deo, legem iis quibus tradere jubebatur tradidit, Christus gratiam non accepit sed fecit, quia ipse fons erat gratiae. » Maldonat, II, 426.

3. εὐαγγέλιον αἰώνιον, οἰκείως ἂν λεχθησόμενον πνευματικόν. Origène, I, 7 (Brooke, I, 11).

4. V. 18. θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·
μονογενὴς θεὸς (ὁ μονογενὴς υἱὸς) ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός,
ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

5. xx, 31.

patriarches n'ont-ils vu qu'une image sensible de Dieu? S'il fallait étendre à toutes les théophanies anciennes ce qui est dit plus loin au sujet d'Isaïe [1], on pourrait croire que les patriarches et les prophètes ont vu la gloire du Verbe [2]. L'auteur, qui n'a pas insisté, dans le prologue, sur le rôle du Verbe depuis la création, aurait néanmoins conçu le Verbe comme le médiateur de toute la révélation. Cette idée, que beaucoup de Pères ont adoptée, n'a rien que de conforme à la notion du Logos. C'est par son Verbe que Dieu a créé le monde; c'est par son Verbe qu'il a parlé aux hommes, avant que le Verbe lui-même se fît homme pour la révélation dernière de Dieu.

Celui qui apporte cette révélation est qualifié de « Monogène divin, dans les manuscrits les plus autorisés [3], dans saint Irénée [4], Clément d'Alexandrie, Origène et plusieurs anciens Pères. La leçon plus facile, « le Fils unique », est aussi très anciennement attestée par les témoins occidentaux. A ne considérer que les garanties extrinsèques, on pourrait hésiter entre la leçon orientale et la leçon occidentale, et se demander, pour finir, si la rédaction primitive n'aurait pas été : « Le Monogène qui est au sein du Père. » Les uns auraient complété la pensée en ajoutant le mot « Dieu » à « Monogène », et les autres en ajoutant « fils [5] ». Mais cette hypothèse radicale compromet visiblement l'harmonie de la phrase; elle ne tient pas compte de la facilité avec laquelle une des leçons a pu être substituée à l'autre. Il est évident que la leçon orientale donne un très bon sens et termine convenablement le prologue. Le Verbe incarné a déjà été désigné plus haut, quoique d'une façon indirecte, comme le Monogène de Dieu, et, dès le commencement du prologue, le Verbe a été présenté comme Dieu. Ces deux termes importants se trouveraient réunis fort à propos dans la

1. XII, 41.

2. Cf. VIII, 56.

3. μονογενὴς θεός. Leçon des mss. ℵBCL. Leçon commune : ὁ μονογενὴς υἱός.

4. S. Irénée a aussi l'autre lecture.

5. Hypothèse de Resch, 65, adoptée par Blass. « L'absence de l'article dans les plus importants documents est fatale à l'idée que θεός aurait été substitué accidentellement à υἱός. » Westcott-Hort, appendix, 74. Ce fait paraît également défavorable à l'hypothèse de Resch. Mais la substitution pourrait avoir été volontaire. Cf. p. 197, n. 3.

conclusion, pour expliquer comment Jésus-Christ a pu révéler Dieu aux hommes : il est le Monogène à qui Dieu fait part de la gloire divine, et qui est Dieu de toute éternité; son apparition sur la terre est la manifestation de Dieu; par ses discours, ses miracles, tout ce qu'il fait, il montre Dieu à qui veut le voir. Et l'on objecte, contre la leçon occidentale, que, si la désignation de « Monogène divin » s'accorde parfaitement avec ce qui précède, il n'en est pas tout à fait ainsi du « Fils monogène »; car cette formule ferait supposer que le Verbe incarné a déjà été auparavant signalé comme Fils, ce qui n'est pas; elle devrait servir aussi à expliquer pourquoi Jésus révèle Dieu aux hommes, et elle ne l'explique pas, attendu que la qualité de Fils, ou même de Fils unique, sans autre indication, ne nous apprend pas pourquoi Jésus est à même de révéler Dieu [1]. Cependant la première objection tombe, si l'évangéliste a parlé plus haut [2] de celui « qui est né de Dieu »; et la seconde peut sembler faible, le « Fils unique » ayant qualité pour faire connaître Dieu son Père.

Tischendorf [3] observe que l'attribution du nom de Dieu à Jésus répond à une tendance des chrétiens, et que la leçon orientale a quelque chose d'un peu étrange. L'introduction du mot « Dieu » n'aurait, en effet, rien que de naturel si elle ne rendait plus difficile l'intelligence du discours; mais la substitution du mot « Dieu » au mot « Fils », dans le cas présent, peut sembler invraisemblable, parce que, de prime abord, le mot « Fils » donne à la phrase un sens plus facile que le mot « Dieu ». Une théologie quelque peu lourde n'a-t-elle pu s'étonner du « Monogène Dieu »? Dès qu'on traduit : « Le Verbe était Dieu », par « le Verbe était une personne divine », on est plus satisfait du Fils monogène que du Monogène-Dieu ». N'est-ce pas ce qui a fait la fortune de la leçon occidentale, après lui avoir donné naissance? Si l'on s'en tient au sens strict du texte, l'anomalie qui choquait Tischendorf disparaît en partie. « Le Verbe était de nature divine... Nul n'a vu la Divinité. Un Monogène de nature divine [4] a révélé (Dieu). » La personnalité du Verbe n'est pas indiquée dans la qualification de « Dieu », mais par son rapport avec Dieu, le Verbe étant « en Dieu » et distinct de lui, c'est-à-dire du Père. On ne

1. Hort, *Duo Dissertations*, I (Cambridge, 1876), p. 14. Cf. Harnack, *Dogmeng.*, I, 720, n. 1.

2. V. 13. Cf. *supr.* p. 180.

3. I, 746.

4. B. Weiss, 76.

comprendrait guère l'emploi si fréquent de la formule « Monogène Dieu », dans l'ancienne littérature chrétienne, si cette formule n'avait pas une origine scripturaire. Les ariens s'en servaient comme les orthodoxes, et peut-être a-t-elle paru à plusieurs avoir un son arien[1].

Nonobstant ces arguments, la répétition du mot « Dieu », dans les deux premiers membres de phrase, est assez suspecte, parce que l'on ne voit pas bien le rapport du second terme, « Monogène Dieu », au premier, « Dieu », que « nul n'a vu » [2]. Et si une théologie commune a pu préférer « le Fils monogène », une théologie plus raffinée n'aurait-elle pu introduire « le Monogène Dieu », pour signifier plus clairement que le Verbe-Dieu avait pu seul révéler Dieu [3]? Le « Fils monogène » semble répondre à ce qui a été dit précédemment de la gloire qu'un fils unique doit tenir de son père [4]. Il est permis d'hésiter entre les deux leçons, et peut-être de préférer la leçon occidentale.

Le Fils unique est dans le sein du Père. Les anciens commentateurs entendaient volontiers cette assertion de la présence éternelle du Fils dans le Père, tandis que les critiques modernes, ne croyant pas pouvoir traduire le participe [5] au passé, pour l'entendre du Verbe avant l'incarnation, le rapportent au présent de l'évangéliste. Au commencement le Verbe était en Dieu ; et il y est encore maintenant, étant retourné au sein du Père. Cette interprétation paraît devoir être admise, en tant qu'il s'agit de déterminer le sens précis du texte, non la question théologique de la permanence du Verbe auprès du Père pendant la vie terrestre de Jésus. Un passage parallèle, qu'on pourrait citer à l'appui de l'interprétation ancienne, donne lieu à la même difficulté. « Nul n'est monté au ciel, lit-on dans le discours à Nicodème, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est au ciel [6]. » Jésus parlerait de lui-

1. Holtzmann, 39.

2. Le cas n'est pas le même qu'au v. 1, où θεός, appliqué au Verbe, s'oppose à τὸν θεόν ; ici μονογενὴς θεός s'opposerait à θεόν, sans article.

3. La désignation : « un Monogène divin », est d'une indétermination bizarre, le révélateur étant déjà connu. Mais si l'on a voulu remplacer υἱός par θεός, la suppression de l'article s'imposait, d'après la règle constatée par Origène (*supr.* p. 155, n. 1).

4. V. 14.

5. ὁ ὤν.

6. III, 13. Les derniers mots : ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, manquent dans plusieurs anciens témoins, mais ils paraissent nécessaires pour l'équilibre de la phrase.

même comme étant actuellement au ciel. Dans un cas comme dans l'autre, l'auteur proclame l'impuissance des hommes à connaître Dieu en lui-même : nul n'a jamais vu Dieu, nul n'étant monté au ciel ; celui qui l'a révélé aux hommes, c'est le Monogène divin, celui qui est descendu du ciel, celui qui est au ciel, dans le sein du Père. Le rapport métaphysique et absolu du Verbe avec Dieu n'est pas ce qui préoccupe l'écrivain lorsqu'il parle du Verbe révélateur, et l'on peut dire qu'il n'y a pas égard en décrivant, pour l'unité de la perspective, comme une histoire du Verbe, dont l'éternité marque le premier moment, la création le second, l'incarnation le troisième, et le retour au Père le quatrième et dernier. Il est donc plus conforme au schéma de cette histoire figurée d'entendre du Messie glorieux, du Verbe retourné à Dieu, qui l'a envoyé, les paroles : « qui est au sein du Père », « qui est au ciel ». Certains interprètes [1] jugent que ce sens est insinué, dans notre passage, par l'emploi d'une préposition qui implique mouvement et qui marquerait le retour du Verbe incarné près de son Père. Cependant, comme le participe « étant » exclut l'idée d'une démarche, il ne paraît pas possible que le mouvement indiqué dans la proposition ait une telle amplitude. Ce mouvement est celui de l'enfant qui se presse contre le sein de son père ou de sa mère, étant serré dans leurs bras [2], non de l'enfant qui arrive du dehors pour se mettre sur leurs genoux. La proposition incidente a pour objet de montrer l'union intime du Père et du Fils. Il n'en reste pas moins que le Monogène divin, ayant révélé Dieu aux hommes sur la terre, est censé reprendre, auprès de Dieu son Père, la place qu'il y a eue dès l'éternité [3]. Dans la perspective évangélique et dans le langage chrétien, la présence du Verbe incarné sur la terre semble être une interruption de sa vie céleste. Autant il est peu légitime d'inférer de là une interruption ou une altération réelle de la vie divine dans le Verbe, autant l'on est peu fondé à supposer dans le texte, et même dans la pensée de l'auteur, toutes les distinctions qu'une théologie exacte introduit dans le commentaire doctrinal de l'Évangile.

On ne doit pas s'étonner que l'évangéliste porte son regard au delà des limites où s'enferme la narration synoptique. Il n'écrit pas,

1. B. Weiss, 77 ; Holtzmann, *loc. cit.*
2. Cf. Luc, xi, 7. τὰ παιδία μου μετ' ἐμοῦ εἰς τὴν κοίτην εἰσίν.
3. ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός répond à καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν.

à proprement parler, une histoire de Jésus, mais plutôt un traité de la connaissance de Jésus, en forme d'histoire. C'est pourquoi il va de l'éternité à l'éternité, du Verbe auprès de Dieu à Jésus dans le sein du Père. Il a formulé d'abord ce qu'on pourrait appeler la métaphysique de l'Évangile : le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, est venu sur la terre apporter la vie et la lumière aux hommes. Puis il s'est repris afin d'expliquer plus précisément cette définition, et il l'a développée en la rattachant au commencement terrestre de l'histoire évangélique : l'homme inspiré qui s'appelait Jean est venu pour rendre témoignage à la lumière, dans le temps même où elle se manifestait sur la terre ; celui qui était la lumière a été mal reçu dans le monde, qui pourtant est son œuvre ; mais il y a des hommes qui ont cru en lui, et qui par lui sont devenus enfants de Dieu ; il leur a procuré cette grâce, étant lui-même né de Dieu, car il était le Verbe fait chair, et c'est ainsi qu'il a pu, de sa plénitude, leur donner la grâce et la vérité, en même temps qu'il leur révélait Dieu. Les ténèbres n'ont pu arrêter la lumière. Le Verbe incarné, Monogène divin, est rentré dans le sein du Père ; maintenant ceux qui croient en lui ont la vie par lui et triomphent de la mort après lui. Ainsi la seconde partie du prologue est parallèle à la première : toutes les deux partent de l'éternité, la patrie du Verbe, pour arriver au combat qu'il a livré aux ténèbres, lui la lumière, et pour conclure au triomphe qui le ramène à son séjour naturel, en Dieu, où il sera suivi par les siens [1]. La substance du quatrième Évangile est tout entière dans ces données.

1. Cf. XVII, 24.

II

LE TÉMOIGNAGE DE JEAN-BAPTISTE

(Jean, I, 19-34.)

Après avoir signalé, dans la seconde partie de son prologue, l'importance capitale du témoignage rendu par Jean-Baptiste à Jésus, l'auteur du quatrième Évangile analyse le contenu de ce témoignage et en détermine les circonstances. Une première fois, devant les députés du sanhédrin envoyés pour l'interroger sur sa propre mission, Jean a professé ouvertement que lui-même n'était pas le Christ, mais que le Christ était déjà présent, sans qu'on le connût[1]; le lendemain, apercevant Jésus, il l'a désigné à ses propres disciples comme le Messie attendu [2]. La seconde déclaration complète la première, et les deux réunies constituent le premier argument de l'évangéliste en faveur de la filiation divine de Jésus et de l'incarnation du Verbe.

I, 19. Et voici quel fut le témoignage de Jean, lorsque les Juifs députèrent vers lui, de Jérusalem, des prêtres et des lévites, pour lui demander : « Qui es-tu? » 20. Il avoua, et il ne nia pas; il fit cet aveu : « Je ne suis pas le Christ. » 21. Et ils lui demandèrent : « Quoi donc? Es-tu Élie? » Et il dit : « Je ne le suis pas. — Es-tu le prophète? » Et il répondit : « Non. » 22. Alors ils lui dirent : « Qui es-tu?... pour que nous donnions réponse à ceux qui nous ont envoyés. Que dis-tu de toi-même? » 23. Il dit : « Je suis une voix qui crie [3] dans le désert : Dressez le chemin du Seigneur, comme l'a dit le prophète Isaïe. » 26. Et il y avait des envoyés qui étaient pharisiens; 25. et ils l'interrogèrent et lui dirent : « Pourquoi donc baptises-tu, si tu n'es ni le Christ, ni Élie, ni le prophète? » 26. Jean leur répondit en disant : « Moi, je baptise dans l'eau; au milieu de vous se tient, sans que vous le connaissiez, 27. quelqu'un [4] qui vient après moi,

1. I, 19-28.

2. I, 29-34.

3. φωνὴ βοῶντος, « une voix de criant ».

4. ὀπίσω μου ἐρχόμενος (ℵ B). D'autres témoins ajoutent l'article devant ὀπίσω. Texte reçu : αὐτός ἐστιν ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν. Vulgate :

dont je ne suis pas digne de dénouer le cordon de soulier. » 28. Cela se passait à Béthanie, au delà du Jourdain, où Jean baptisait.

L'évangéliste annonce avec une certaine solennité le témoignage précieux qu'il va reproduire, et il fait ressortir dès l'abord le caractère officiel de la première déclaration, provoquée par l'ambassade des « Juifs ». Dans sa pensée, les Juifs sont les habitants de Jérusalem et de la Judée, représentés par le grand conseil ou sanhédrin, et en même temps le peuple de l'ancienne alliance, en tant qu'il entre en rapport et en opposition avec le christianisme naissant. Dans les Synoptiques, les partis juifs, sadducéens, pharisiens, hérodiens, sont nettement distingués ; on y indique même les trois classes du sanhédrin : chefs des prêtres, scribes ou docteurs de la Loi, anciens du peuple. L'action des différents groupes se dessine, et l'histoire apparaît dans sa multiple variété. Le quatrième Évangile considère de plus loin et de plus haut les hommes et les choses ; du point où il les regarde, il voit surtout la rencontre du peuple juif avec le Messie, et les préliminaires de cette rencontre dans la prédication de Jean-Baptiste. Il faut supposer que la renommée du Précurseur est venue jusqu'à Jérusalem, qu'on y a parlé de son enseignement, du royaume de Dieu qu'il annonce comme prochain, de la pénitence qu'il réclame, du baptême qu'il confère. Les chefs religieux de la nation se sont émus et ils ont envoyé une délégation de prêtres et de lévites prendre sur place des informations certaines touchant le personnage dont l'opinion publique se préoccupe autour d'eux. L'élément messianique est naturellement ce qui les a le plus frappés dans ce qu'on leur a dit du Baptiste. Serait-ce que le nouveau prédicateur voudrait se faire passer pour le Christ? Le sanhédrin avait à connaître des cas de prophétie [1]. La démarche qu'il fait en cette circonstance n'a donc pas besoin d'autre explication. Il n'est aucunement nécessaire de lui prêter une intention malveillante [2] à l'égard du personnage qu'il croit devoir interroger. D'ailleurs, les raisons qui ont déterminé le sanhédrin ne sont pas ce qui préoccupe l'évangéliste. Ce que celui-ci tient à faire entendre,

« ipse est qui post me venturus est, qui ante me factus est », leçon influencée par I, 15 et 30. D'autres ajoutent encore, à la fin du v. : « celui-là vous baptisera dans l'esprit saint et le feu », d'après Matth. III, 11.

1. Cf. Deut. XVIII, 21-22.

2. S. Augustin, Maldonat.

c'est qu'il y a eu députation régulière du sanhédrin vers Jean, et que le premier témoignage rendu par celui-ci à Jésus a été tout à fait public, exprimé devant des gens qui avaient qualité pour le recevoir. De là vient que les membres de la députation sont présentés comme appartenant au sacerdoce, soit à la classe supérieure, celle des prêtres, soit à la classe inférieure, celle des lévites. Il est fort probable, on le verra plus loin, que tous les membres de la légation ne sont pas censés prêtres ou lévites; mais ce n'est pas une raison pour supposer que les « lévites » seraient les « scribes » des Synoptiques [1], en sorte que ces lévites seraient les pharisiens qui prendront la parole en dernier lieu. La composition de l'ambassade n'est pas donnée en détail. L'auteur tient à faire savoir que les deux ordres du sacerdoce en constituaient la plus notable partie. La classe des scribes ne laissait pas d'y figurer, mais au second plan ; c'est pourquoi ses délégués ne sont pas mentionnés d'abord et ne parleront qu'après les autres. Il ne faut pas dire non plus que l'évangéliste, en présentant plus loin des prêtres et des lévites comme pharisiens, s'est mis en contradiction avec l'histoire [2]. Il n'est pas certain ni même vraisemblable que tous les membres du haut et du bas clergé, sans exception, fussent sadducéens; mais, qu'on l'admette ou non, rien ne prouve que la qualité de prêtres ou de lévites soit attribuée ici à des pharisiens.

Les envoyés du sanhédrin doivent demander à Jean quelle mission il s'adjuge. Sa personne est connue; on veut obtenir de lui-même une explication claire sur le rôle qu'il veut tenir. La question semble posée à brûle-pourpoint : « Qui es-tu? » Comme la réponse ne s'y adapte pas directement, une exégèse pointilleuse a pu soupçonner que les termes de l'interrogation avaient été modifiés par le narrateur. Rien ne ressemble moins à un compte rendu sténographié que les dialogues du quatrième Évangile. On peut supposer que l'évangéliste a voulu dire : « On demanda à Jean quel homme il prétendait être », et que la question réellement posée revenait à celle-ci : « Es-tu le Christ [3]? » On peut conjecturer aussi que la formule : « Qui es-tu? », étant données les circonstances de l'interrogation, équivaut à : « Ne serais-tu pas le

1. Schanz, 112.
2. Holtzmann, 50.
3. Maldonat, II, 431.

Christ [1]? » Le souci de l'auteur n'est pas dans ces détails. Il s'agit pour lui d'amener la réponse de Jean, et il l'amène par le plus court chemin. La formule : « Qui es-tu ? » représente équivalemment le discours des prêtres [2], beaucoup moins important pour la thèse que la réponse de Jean. Tout dans le dialogue est arrangé de façon à faire valoir le témoignage du Précurseur, et, comme si le jeu de la conversation n'y suffisait pas, on loue en termes exprès la netteté de ses discours. Jean « avoua », il dit la vérité sur le point dont il s'agissait; « il ne nia pas », il ne dit rien de faux, il ne dissimula rien; il dit ouvertement qu'il n'était pas le Christ. Ce qu'a dit le Précurseur n'est pas un objet différent de ce qu'il n'a pas nié; mais l'évangéliste se sert d'une proposition affirmative et d'une proposition négative pour définir plus énergiquement la sincérité du Baptiste. Aurait-il en vue des gens qui prenaient celui-ci pour le Messie? Il faut dire au moins que le personnage de Jean avait acquis la plus grande importance dans le milieu où fut conçu le quatrième Évangile. Mais Jean ne se défend d'être le Christ que pour détourner l'attention sur celui qui est le Messie. L'évangéliste ne sent pas le besoin de montrer que Jean n'était pas le Christ, si ce n'est parce que cette négation implique, dans la bouche du Précurseur, la reconnaissance de Jésus-Messie. En disant : « Moi [3], je ne suis pas le Christ », Jean laisse déjà entendre qu'un autre est le Christ, et que lui-même le connaît, ou du moins qu'il l'attend.

Les questionneurs semblent un peu surpris de la réponse qu'ils ont obtenue, non qu'on les suppose enclins à voir le Messie dans Jean-Baptiste, mais parce que la conduite de Jean, annonçant l'avènement prochain du royaume des cieux et baptisant en vue de cet avènement, donnait d'abord à penser qu'il prétendait au premier rôle dans la manifestation prédite. Cette hypothèse étant écartée, reste celle d'un rôle secondaire, préparatoire à la venue du Messie. Mais on n'attribuait pas au Christ qu'un seul précurseur. La persuasion

1. Schanz, 113.

2. « Evangelista unam legationis partem maxime generalem pro tota legatione posuit. » Maldonat, II, 432. Noter la progression : dans Marc, I, 4-6, nul ne se demande si Jean pourrait être le Christ; dans Luc, III, 15, la foule se pose la question; dans le quatrième Évangile, cette question est adressée à Jean lui-même.

3. La leçon des anciens mss., ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, doit être préférée au texte reçu, οὐκ εἰμὶ ἐγώ.

commune, fondée sur un texte de Malachie [1], était qu' « Élie devait venir d'abord [2] »; c'est pourquoi les prêtres, reprenant leur interrogatoire, disent : « Qu'es-tu donc? Es-tu Élie [3]? » La réponse est négative, et il n'y a pas lieu de s'en étonner, quoique Jésus lui-même, parlant de son Précurseur, ait dit qu'Élie était réellement venu dans la personne de Jean [4]. Le Sauveur n'a pas voulu dire que Jean-Baptiste était Élie revenu sur la terre; Matthieu a même eu soin d'observer que Jean était Élie, « si on voulait [5] » bien l'entendre de la sorte; Jésus a parlé comme si un retour personnel d'Élie n'était pas à prévoir. La donnée synoptique n'était pas pour arrêter l'auteur du quatrième Évangile. Une négation absolue lui semble beaucoup plus opportune qu'une distinction logique pour caractériser le rapport de Jean avec Élie. Peut-être aussi avait-il cette arrière-pensée, que le retour d'Élie était réservé pour le dernier avènement, et considérait-il plutôt le ministère de Jean comme une figure du rôle qu'Élie devait jouer à la fin des temps. L'évangéliste suppose chez les interlocuteurs de Jean l'idée de deux précurseurs, Élie et le « prophète ». Or, dans l'Apocalypse, le dernier avènement du Messie est préparé par deux témoins qui ont toute chance de correspondre à Élie et au prophète dont il est question ici. Les deux écrits johanniques dépendraient, sur ce point particulier, de la même tradition [6].

Puisque Jean-Baptiste n'était ni le Christ, ni Élie, il devait être « le prophète ». Le texte grec a l'article [7]; bien que le latin de la

1. Mal. iii, 23-24; cf. Eccli. xlviii, 10-11.

2. Marc. ix, 11; Matth. xvii, 11.

3. Ms. ℵ et autres témoins : τί οὖν; Ἠλείας εἶ; Ms. B. σύ οὖν τί; Origène : τί οὖν; σύ Ἠλίας εἶ; Texte reçu : τί οὖν; Ἠλίας εἶ σύ.

4. Marc, ix, 13; Matth. xvii, 12-13.

5. Matth. xi, 14; cf. Luc, i,18 : ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλεία.

6. Ap. xi, 3. Les deux témoins paraissent être Moïse et Élie (cf. v. 6, et les deux témoins de la transfiguration du Sauveur dans les Synoptiques).

7. ὁ προφήτης, vv. 21, 25; cf. vi, 14; xiii, 40. Certains critiques ont pensé à Jérémie, d'après Matth. xvi, 14; d'autres au serviteur de Iahvé, dans la seconde partie d'Isaïe. On ne voit pas pourquoi ces personnages ne seraient pas expressément désignés, comme l'est Élie. Peut-être la question posée a-t-elle quelque rapport avec Matth. xi, 9; Luc, vii, 26, pour en réduire la portée, comme fait l'évangéliste en ce qui regarde Élie. Les commentateurs latins n'étaient pas peu embarrassés pour concilier ces passages, où Jésus dit que Jean était prophète, avec la négation du Baptiste. Voir Maldonat, II, 433.

Vulgate puisse s'entendre d'un prophète en général, et que, pour cette raison même, la tradition ecclésiastique de l'Occident l'ait ainsi compris, il s'agit certainement d'un personnage déterminé, que l'évangéliste a cru désigner d'une façon assez claire. La tradition concernant Élie précurseur était générale chez les Juifs, et c'est pourquoi Élie aura été nommé le premier. Celle qui regardait le second précurseur était sans doute beaucoup moins répandue, et l'on peut croire même qu'il y avait discussion sur son identité, en sorte que la meilleure manière de désigner ce personnage était de l'appeler simplement « le prophète », comme il s'appelait dans le texte où l'on pensait trouver l'annonce de sa venue. « Le prophète » en question n'est pas autre, en effet, que celui dont il est parlé au livre du Deutéronome [1] : « Iahvé ton Dieu te suscitera, parmi ton peuple et tes frères, un prophète comme moi : tu l'écouteras . » Le sens historique du passage ne vise probablement pas un prophète en particulier, mais le ministère prophétique en général; car le contexte, traitant du vrai et du faux prophète, se rapporte à deux catégories de personnes et non à deux individus. Toutefois il était facile d'interpréter en un sens messianique le verset qui vient d'être cité, et cette application se fit en deux directions. Il est sûr que les premiers chrétiens entendirent ce verset du Messie lui-même. On le voit allégué à deux reprises dans le livre des Actes [2] comme ayant son accomplissement en Jésus. Mais il semble que la tradition juive ait été plutôt favorable à l'idée d'un prophète jouant le rôle de précurseur, et que les uns identifiaient avec Élie, d'autres avec Moïse, d'autres avec Jérémie [3]. Dans les deux dernières hypothèses, il y avait deux précurseurs, Élie et « le prophète ». Jean-

1. Deut. xviii, 15.

2. Act. iii, 22; vii, 37. Jean, i, 45, ne prouve pas que l'évangéliste ait eu en pensée la même application que l'auteur des Actes ; car, dans ce passage, Moïse représente la Loi avec toutes les prophéties messianiques qu'elle peut contenir. La comparaison des autres passages du quatrième Évangile ne permet guère non plus de croire qu'il soit ici question du Messie. Il s'agit toujours du « prophète » annoncé par Moïse.

3. Matth. xvi, 14. Le souvenir de Jérémie était entouré des légendes les plus merveilleuses. Quant à Moïse, l'idée que son corps ne serait pas resté dans le tombeau avait cours parmi les Juifs, au commencement de l'ère chrétienne. On la trouvait dans l'*Assomption de Moïse*, à l'endroit, cité par s. Jude, où l'archange Michel était représenté disputant à Satan le corps du législateur hébreu.

Baptiste avait parfaitement conscience de n'être pas plus Moïse ou Jérémie qu'il n'était Élie. Cette fois encore il répond sans phrase : « Non », et cette réponse n'est pas faite seulement dans le sens de la question [1], mais probablement aussi dans le sens de l'évangéliste, si celui-ci identifiait « le prophète » à Moïse, précurseur du dernier avènement. On croira sans peine que la qualité de « prophète » lui parût trop au-dessous du Christ.

Les délégués du sanhédrin ont épuisé la série des suppositions qui leur semblaient probables. En désespoir de cause, et pour obtenir une réponse positive, ils demandent à Jean de vouloir bien définir lui-même la mission qu'il s'attribue. On les a envoyés pour savoir ce qu'est le Baptiste, et jusqu'à présent ils n'ont appris qu'une chose, c'est que le Baptiste n'est rien de ce qu'ils avaient soupçonné. Ce résultat négatif ne satisferait pas le grand conseil. Puisque Jean n'est pas ce qu'ils ont cru, qu'il dise lui-même ce qu'il est, et le rapport qu'on doit faire à l'autorité contiendra un renseignement formel et direct. Alors le Précurseur rappelle, en s'en faisant l'application, le passage d'Isaïe [2] où les Synoptiques [3] signalent une prophétie de son ministère. Dans le texte original, l'objet du discours prophétique est le retour de la captivité : « Une voix crie : Préparez dans le désert le chemin de Iahvé ; tracez dans la solitude une route pour notre Dieu. » Dans les Synoptiques, qui citent le passage d'après la version des Septante, on lit : « Une voix crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur; rendez droits ses sentiers. » Dans le quatrième Évangile, il y a moins une citation expresse qu'une allusion au texte d'Isaïe ; mais l'allusion se rapporte visiblement à la version des Septante, ou mieux encore à la citation des Synoptiques [4]. Jean déclare qu'il est cette voix dont parle Isaïe, qui invite les hommes à se préparer par la pénitence à l'avènement du royaume des cieux. Le chemin du Seigneur, qui était, dans la prophétie, l'image du retour triomphal que Iahvé réservait aux captifs de Juda, devient la figure du changement moral qui doit se produire chez tous les hommes soucieux d'avoir

1. Holtzmann, 46.
2. Is. xl, 3.
3. Marc, i, 2-3 ; Matth. iii, 3 ; Luc, iii, 4.
4. La formule ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ, devient εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου.

part au règne messianique. Les termes de la prophétie sont spiritualisés. Le désert de Syrie fait place au désert de Judée, et Jean lui-même se substitue au prophète. Dans la bouche de Jean, les paroles d'Isaïe se rapportent simplement au prédicateur qui annonce le Messie et demande qu'on se prépare à le recevoir. S'il n'est ni le Messie, ni Élie, ni le prophète, il est le précurseur qui se trouve signalé dans Isaïe. On exagère la portée des mots et l'on oublie qu'ils étaient fournis à Jean-Baptiste ou au narrateur par la tradition scripturaire, lorsqu'on prête à Jean l'intention de se réduire en quelque sorte lui-même à la notion abstraite d'une simple voix, et de se dépouiller de tout caractère personnel [1]. Il est vrai seulement que l'évangéliste a tout arrangé de façon que Jean explique sa mission sans faire valoir aucunement sa personne. En plaçant dans la bouche du Précurseur la prophétie qui lui est appliquée dans les Synoptiques, il a voulu consacrer, par l'aveu du principal intéressé, la subordination de son rôle à celui de Jésus. Jean n'a existé que pour être le témoin du Christ.

Après la réponse positive du Baptiste, l'entretien aurait pu se clore. Mais les délégués, ou du moins quelques-uns d'entre eux, ne se tiennent pas encore pour satisfaits. L'évangéliste donne assez à entendre qu'ils n'avaient pas remarqué la portée réelle de la citation prophétique, puisqu'il leur fait poser tout de suite une question qui n'a pas égard à la réponse obtenue. Cette question, observe-t-il, fut faite par des pharisiens. Les interlocuteurs du Baptiste, comme plus tard ceux du Sauveur, sont supposés ne pas entendre la vérité qu'on leur propose. Le jeu de mise en scène et de dialogue n'est que pour amener les déclarations dont est préoccupé l'évangéliste.

Les pharisiens demandent donc à Jean pourquoi il se mêle de baptiser, n'étant ni le Christ, ni Élie, ni le prophète annoncé par Moïse. La phrase d'introduction est un peu ambiguë et présente une légère variante dans les manuscrits. Les plus anciens témoins [2] n'ont pas l'article devant le mot « envoyés », comme s'il ne s'agissait pas tout à fait, ou pas du tout, des mêmes personnages qu'aupa-

1. Baur. *ap.* Holtzmann, *loc. cit.*

2. Mss. ℵABCL, Origène. L'omission accidentelle de l'article οἱ, après καί (B. Weiss, 82), est possible, mais il est bien plus vraisemblable qu'on l'aura ajouté pour donner plus de facilité à la construction et au sens.

ravant. Origène [1] qui suit cette lecture, admet deux ambassades : la première, composée de prêtres et envoyée par les Juifs de Jérusalem ; la seconde, choisie parmi les pharisiens (de Jérusalem?) et envoyée par eux. Dans le texte ordinaire, auquel est conforme la Vulgate latine, il y a l'article [2], en sorte que les mêmes interrogateurs demeurent en présence de Jean-Baptiste, et que la qualité de pharisiens paraît leur être attribuée, en cet endroit, pour expliquer la nature de la question qui suit. Contre l'opinion d'Origène on allègue à bon droit que la question posée par les pharisiens fait suite à la conversation précédente et que l'économie du récit ne favorise pas l'hypothèse d'un changement d'interlocuteurs. D'autre part, il est invraisemblable que tous les délégués soient pharisiens, puisqu'on les a présentés d'abord comme prêtres. Dans le reste de l'Évangile [3] la distinction des prêtres (sadducéens) et des pharisiens est assez nettement marquée pour que l'auteur ne puisse être soupçonné d'avoir confondu ici les uns avec les autres. Il n'y a pas eu deux ambassades ; mais, comme il y a deux phases dans le récit, il y avait aussi deux éléments dans la députation des Juifs, les mêmes que Jésus devait rencontrer à Jérusalem, à savoir les prêtres et les pharisiens. L'omission de l'article dans les anciens témoins a sa raison d'être ; elle correspond à une nuance de pensée tout à fait claire pour l'évangéliste, mais qui devait l'être beaucoup moins pour ses lecteurs. On doit traduire : « Et il y avait (dans la légation) des envoyés pharisiens. » Si leur présence n'a pas été signalée d'abord, c'est que les prêtres devaient parler les premiers. L'auteur a voulu signifier que les mêmes Juifs, conduits par les prêtres et les pharisiens, qui devaient être réfractaires à l'enseignement de Jésus, avaient commencé par recevoir, sans en profiter, le témoignage de son Précurseur. Il les montre donc, en la personne de leurs délégués, provoquant Jean-Baptiste à leur dire des vérités qui seront inutiles, comme doivent l'être celles qu'ils entendront du Sauveur. Les prêtres n'ont pas mieux compris que les pharisiens la réponse de Jean ; mais ce sont des politiques, et ils se taisent. L'endurcissement des pharisiens a quelque chose de passionné et d'agressif que leur question est destinée à révéler. Ainsi s'expliquent, au point de

1. Brooke, I, 120.

2. V. 24. καὶ [οἱ] ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων. Vg. : « et *qui* missi fuerant, erant ex Pharisaeis. »

3. Cf. VII, 32, 45.

vue de l'auteur, la mention des pharisiens et le sens de leur intervention. Il n'y a pas lieu de leur attribuer déjà une malice particulière et des intentions perfides [1], ni de les supposer scandalisés par l'introduction du rite baptismal, où ils auraient vu une nouveauté dangereuse [2], ni d'admettre qu'une tradition juive réservait le baptême au Christ ou aux prophètes [3]. Leur discours ne signifie pas autre chose que ce qu'il dit, à savoir que Jean, n'étant, de son propre aveu, ni le Messie, ni le prophète précurseur du Messie, n'a aucune raison de baptiser en vue du royaume des cieux. Le rite baptismal n'a rien en soi qui les choque; on sait que, pour leur propre compte, ils pratiquaient toutes sortes d'ablutions; mais baptiser en vue du règne messianique, lorsqu'on n'a rien de commun avec le Messie, c'est ce qui excite chez eux un étonnement mêlé d'impatience et de dérision. La citation d'Isaïe a été pour eux comme non avenue. Ils sont dès maintenant sourds et aveugles; sourds et aveugles ils resteront.

La réponse de Jean reproduit, avec de légères modifications, le passage le plus caractéristique de sa prédication, telle que l'analysent les trois premiers Évangiles [4] : « Pour moi » dit-il, « je baptise dans l'eau. » Ces paroles tournent l'esprit du lecteur vers celui qui baptisera « en esprit », et qui est mentionné en termes exprès dans le passage correspondant des Synoptiques. « Il se tient » déjà « au milieu » des Juifs, « sans qu'ils le connaissent »; « bien qu'il vienne après » Jean, il est infiniment plus grand que lui, et Jean ne se croit pas « digne de dénouer le cordon de son soulier ». Il est évident que, pour bien comprendre ces paroles du Baptiste, il faut avoir sous les yeux ou dans la mémoire le texte des Synoptiques; et les pharisiens ne l'avaient pas. Le texte du quatrième Évangile n'a donc pas de prétention à l'exactitude historique; il vise l'instruction des fidèles, qui connaissent les paroles traditionnelles et qui en trouvent ici l'interprétation. L'auteur a si bien en vue ses lecteurs et la preuve à tirer du témoignage de Jean, qu'il ne songe plus désormais à l'ambassade ni à

1. Opinion de plusieurs Pères.
2. Luther, Godet.
. Ammonius, s. Thomas, Maldonat.
4. Cf. Marc, I, 7-8; Matth. III, 11; Luc, III, 16. Le quatrième Évangile dépend de Marc; Luc omet « derrière moi », dont le symbolisme johannique a su tirer parti.

l'impression qu'elle put retenir des propos tenus par le Baptiste. Il est préoccupé seulement de prendre date et de marquer l'endroit où Jean rendit témoignage au Messie qui allait venir. Comme le texte des Synoptiques est ici la source de l'Évangile johannique et représente, par rapport à ce dernier, la forme historique du discours, on aurait grand tort d'insister sur les menus détails pour en déduire des renseignements de fait. La formule : « quelqu'un se tient au milieu de vous », ne prouve pas que Jésus soit déjà au bord du Jourdain, dans l'auditoire du Précurseur, près de ceux qui l'interrogent, connu de lui seul et ignoré des autres [1]. Une si étroite précision ne paraît pas exister dans la pensée de l'évangéliste. Peut-être même est-il plus conforme à la perspective qu'il veut ouvrir, de penser que Jean lui-même, tout en sachant que le Messie existe, qu'il est tout près de se manifester, ne connaît pas encore Jésus, et que les mots : « au milieu de vous » ont une signification indéterminée, comme dans les autres Évangiles. Le gnostique Héracléon [2] avait remarqué déjà que les paroles de Jean ne sont pas une réponse directe à la question posée ; il en concluait que le Précurseur avait dit ce qu'il avait dans l'esprit, sans s'inquiéter autrement de ce qu'on lui demandait. Mais l'incohérence n'existe que dans la forme du dialogue ; elle résulte de ce que l'évangéliste a utilisé pour sa relation un texte dont il n'a pas sensiblement modifié l'ordonnance primitive et qui n'avait pas été rédigé en vue de l'interrogation à laquelle maintenant il est rattaché. La correspondance existe dans les idées. Jean baptise dans l'eau, il ne s'attribue pas le baptême en esprit qui appartient au Messie, et par là il se justifie du reproche, qu'on paraît lui faire, d'afficher, en baptisant, des prétentions messianiques ; il atteste que le Messie est déjà sur la terre, et par là il donne la raison d'être de son baptême d'eau, c'est-à-dire de sa mission préparatoire, qui est réelle, bien que lui-même ne soit aucun des précurseurs attendus par les Juifs [3]. L'idée du témoignage prime tout. Si Jean parle de l'ignorance des pharisiens à l'égard du Messie, ce n'est pas pour leur en faire un reproche, qui serait injuste, ni pour fournir de sa mission prophétique une preuve qui, pour le moment, serait invéri-

1. Schanz, 117.
2. Dans Origène (Brooke, I, 146).
3. B. Weiss, 83.

fiable. Jean a rendu témoignage au Sauveur en présence des Juifs avant que Jésus ne commençât à prêcher, quand nul ne soupçonnait qu'il fût le Messie, et probablement quand Jean lui-même ne l'avait encore jamais vu : voilà ce que l'évangéliste tient à faire entendre, et toute la mise en scène, tout le développement du dialogue se résument dans cette unique assertion.

Le témoignage fut rendu à l'endroit « où Jean baptisait », c'est-à-dire « à Béthanie au delà du Jourdain ». Ce lieu est indiqué pour situer le témoignage et lui donner plus de relief. Le quatrième Évangile offre plus d'un exemple de cette précision voulue et frappante dans certains détails, associée à beaucoup de vague dans l'ensemble des récits, à une manière uniforme, gouvernée par une intention identique, de traiter les discours qui y sont plus ou moins encadrés et qui constituent, dans la pensée de l'auteur, l'élément principal du livre, auquel tout le reste est subordonné. Beaucoup de manuscrits et, parmi les plus anciens témoins, la version syriaque du Sinaï, lisent, au lieu de *Bethania*, *Bethabara*. Cette dernière leçon, qui a compté autrefois de nombreux partisans et provoqué même d'assez vives querelles entre les théologiens et les premiers éditeurs du texte grec, est aujourd'hui presque universellement abandonnée. On a reconnu qu'elle avait été vulgarisée par Origène. Le grand exégète a donné lui-même les raisons qui lui avaient fait préférer la lecture *Bethabara*, dont il ne dit pas nettement qu'il ait trouvé trace dans les manuscrits, à la lecture *Bethania*, qui, de son propre aveu, était alors celle de presque tous les exemplaires [1]. Il ne connaissait pas, le long du Jourdain, d'endroit appelé *Bethania*, mais il avait ouï parler d'un lieu appelé *Bethabara* [2], où l'on disait que Jean avait baptisé. Ce nom-là, dit-il, qui signifie « maison de préparation [3] », répond bien à ce qu'a été le baptême de Jean par rapport au ministère du Seigneur, tout comme

1. ὅτι μὲν σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἀντιγράφοις κεῖται· Ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο, οὐκ ἀγνοοῦμεν, καὶ ἔοικε τοῦτο καὶ ἔτι πρότερον γεγονέναι· καὶ παρὰ Ἡρακλέωνι γοῦν Βηθανίαν ἀνέγνωμεν. Brooke, I, 157.

2. Var. Βηθαρά. La leçon Βηθαβαρᾶ semble garantie par l'étymologie qu'Origène attribue au nom ; cf. Jug. vii, 24. Les correcteurs du ms. א et de la version harcléenne recommandent la lecture Βηθαραβᾶ (cf. Jos. xv, 6), qui paraît en rapport avec une hypothèse d'exégète sur le lieu du baptême.

3. οἶκος κατασκευῆς, ce qui supposerait en hébreu בית־ברא. Le sens primitif a dû être plutôt « maison de passage » בית־עברה.

celui de *Bethania*, « la maison d'obéissance [1] », convenait à la patrie de Lazare, de Marthe et de Marie. Au témoignage presque unanime des manuscrits Origène oppose ainsi trois raisons, dont les deux premières seules ont une certaine consistance, mais ne sauraient, semble-t-il, prévaloir contre les anciens témoins du texte. Où était Bethabara? Origène ne le dit pas, et probablement il ne le savait pas d'une manière très précise; mais l'endroit qu'on lui avait indiqué doit être, selon toute vraisemblance, identifié au gué d'Abara, non loin de Beisan [2]. Chose digne de remarque, il ignore entièrement la tradition qui met en face de Jéricho le lieu du baptême de Jésus. Il faut croire que cette tradition n'avait pas alors la solidité qu'on lui reconnaît volontiers aujourd'hui, ou que peut-être même elle n'existait pas encore. Celle qui a été recueillie par Origène mérite la considération de l'exégète et de l'historien, surtout si elle se trouve indirectement confirmée par certaines données des Évangiles. On invoque d'ordinaire en sa faveur les indications chronologiques relatives à l'histoire de Lazare : au moment où l'ami de Jésus tombe malade, le Sauveur est sur la rive gauche du Jourdain, « à l'endroit où Jean avait baptisé d'abord [3] », c'est-à-dire à l'endroit même où le montre notre récit; deux jours se passent après que Jésus a reçu le message de Marthe et de Marie; puis il annonce aux siens que Lazare est mort, et qu'il faut retourner en Judée; quand il arrive à Béthanie, Lazare est depuis quatre jours dans le tombeau. Tout porte à croire que Jésus a parlé de la mort de Lazare au moment où son ami expirait, et qu'il s'est dirigé tout aussitôt vers la Judée. L'évangéliste suppose donc plusieurs journées de marche entre le lieu du baptême et la Béthanie de Lazare. Il est tout à fait contraire à l'esprit de la narration d'admettre que Jésus, ayant invité ses disciples à partir pour la Judée, aura attendu encore deux ou trois jours pour se mettre en route. Quand on aborde cette histoire sans parti pris, on ne peut s'empêcher de penser que le point où Jésus se trouve est à une assez grande

1. οἶκος ὑπακοῆς, ce qui suppose en hébreu בית־ענוה. Étymologie fort sujette à caution. On propose בית־אניה, « maison du bateau », tout en observant que la Béthanie du mont des Oliviers devrait avoir une autre explication. L'orthographe sémitique était sans doute בית־עניה.

2. L'ancienne Bethsean (Scythopolis).

3. x, 40.

distance de celui où il veut se rendre, et que la Judée même y apparaît comme un pays qui n'est pas tout proche.

Il est au moins singulier que l'évangéliste parle plus loin de la Béthanie où demeurait Lazare, comme s'il ne connaissait pas et n'avait pas signalé déjà un autre endroit du même nom. Un mot sur la distinction des deux Béthanies [1] semble d'autant plus exigé qu'elles doivent être censées présentes l'une et l'autre à la pensée du narrateur. On dirait que celui-ci connaît une seule Béthanie, celle de Lazare et de ses sœurs. Un autre indice du même genre est fourni par le rapport chronologique de la vocation des disciples avec le miracle de Cana : Jésus est encore auprès de Jean quand il appelle à lui André et Simon-Pierre [2]; le lendemain, il part pour la Galilée et il appelle Philippe et Nathanaël [3]; le surlendemain, il est à Cana [4]. L'endroit du baptême était donc bien plus rapproché de la Galilée que de la Judée. Ce dernier argument conserve toute sa force lors même qu'on tient pour artificielles les données chronologiques de l'Évangile, car l'auteur n'aurait guère pu adopter, fût-ce à un point de vue didactique, une combinaison incompatible avec la topographie admise par lui-même. Enfin l'on n'a pas le droit de raisonner sur ce sujet comme si Origène avait introduit dans les manuscrits une leçon inconnue avant lui et créée par lui. Sa façon de parler ferait plutôt croire qu'un petit nombre de manuscrits avaient déjà la leçon *Bethabara*. Ses raisonnements tendent à compenser par l'autorité de la tradition historique ce qui manque à cette leçon du côté de la tradition littéraire. Quant à l'interprétation allégorique du nom, il ne faudrait pas croire que le père de la critique scripturaire y attachât beaucoup plus de force probante que nous ne faisons nous-mêmes. C'est une moralité ingénieuse qui se greffe sur la conclusion de l'historien et qui ne serait pas à elle seule, même pour lui, une raison décisive. La leçon

1. Il va sans dire que l'indication : « bourg de Marthe et de Marie sa sœur » (XI, 1), n'est pas destinée à cet effet. C'est une référence implicite à la tradition concernant les deux sœurs (cf. Luc, X, 38), un moyen tout naturel de faire connaître Béthanie aux lecteurs de l'Évangile, mais qui ne serait pas suffisant pour prévenir une confusion possible entre deux localités du même nom.

2. I, 35-43.

3. I, 44-52.

4. II, 1. L'argument subsiste encore si l'on entend le surlendemain par rapport au dernier jour indiqué auparavant, car il n'y a qu'un jour de marche entre le départ et les noces.

d'Origène pourrait donc n'être pas aussi mauvaise que la plupart des exégètes de notre temps sont enclins à le penser. Un nom propre fort rare a pu de bonne heure être altéré dans les manuscrits et faire place à un nom beaucoup plus connu, qui se trouve être, par rapport à l'autre, une leçon facile, l'objection que le site géographique de la vraie Béthanie fournit à l'exégète étant tout de suite écartée par l'hypothèse de deux Béthanies. Dans l'état des témoignages, il semble prudent de ne pas se prononcer d'une manière absolue; on doit considérer comme plus sûre la leçon *Bethania*; mais il ne faut pas se presser de condamner l'autre, qui a sa probabilité. En tout cas, le lieu du baptême doit être placé assez loin au nord, sur la rive gauche du Jourdain [1]. Un savant commentateur a conjecturé que *Bethania* et *Bethabara* pourraient être deux noms du même lieu [2]. A tant faire que de mêler à la critique un peu de divination, mieux vaudrait dire que c'est le même mot, et que la vraie écriture de ce mot pourrait bien ne pas être *Bethania* [3].

Depuis Baur, ce début de l'histoire évangélique a été regardé par la plupart des critiques comme un emprunt fait aux récits de Marc, de Matthieu et de Luc. Baur était allé même jusqu'à penser que l'évangéliste avait imaginé de faire venir le Sauveur à Béthanie, afin que Jésus partît d'une Béthanie pour commencer son ministère, comme il devait partir d'une autre Béthanie pour le terminer. Cette hypothèse par trop ingénieuse n'aurait pas grande signification. Il n'est pas nécessaire non plus de montrer que l'évangéliste savait fort bien que la Béthanie de Lazare était sur le mont des Oliviers, et qu'il n'a pas eu un seul instant la pensée d'y placer le baptême de Jésus. Mais la dépendance de la relation johannique à l'égard des Évangiles synoptiques n'est pas à contester. La narration synoptique a fourni tous les éléments de la mise en scène et le thème des discours. On retrouve dans Marc, à l'endroit où il parle des Judéens et des habitants de Jérusalem qui venaient à

1. « Jedenfalls muss ein Ort am nördlichen Jordan gemeint sein ». Schanz, 118. Voir cependant Lagrange, *Revue biblique*, 1895, p. 502-511.

2. Schanz, *loc. cit.*

3. La version syriaque du Sinaï a la leçon *Bethabara*. On dit que cette version a été influencée par Origène. Mais elle représente un texte fort ancien; si ce texte, plus ancien qu'Origène, n'avait pas été ensuite influencé par lui, *Bethabara* se trouverait posséder un témoin de premier ordre.

Jean, et dans Matthieu, à l'endroit où il parle des pharisiens et des sadducéens qui demandaient le baptême, les passages qui ont suggéré l'idée de l'ambassade envoyée à Jean par le sanhédrin [1]. L'évangéliste s'est aussi servi du passage de Luc où il est dit que le peuple se demandait si Jean n'était pas le Christ [2]. La question posée, dans les Synoptiques, touchant la valeur du baptême de Jean [3], et qui demeure sans réponse, pourrait bien avoir été résolue avec intention dans le quatrième Évangile. On reconnaît dans les trois premiers [4] tous les matériaux des discours prêtés à Jean ; l'auteur n'a fait que les adapter au cadre de son récit et aux fins de sa démonstration. Reste l'indication du lieu où Jean baptisait. Il peut y avoir là une tradition historique. Cependant l'embarras qui résulte des indications géographiques et chronologiques donne à penser que la précision n'en est qu'apparente, et que leur signification est symbolique, bien que l'incertitude de la tradition touchant le nom du lieu où Jean baptisait ne permette pas de risquer une conjecture sur le sens que l'évangéliste a pu y attacher [5]. La connaissance des opinions juives sur le Messie, Élie, « le prophète [6] », est personnelle à l'auteur ; mais il n'en use que pour corriger les données synoptiques relatives à Jean-Baptiste. La tradition concernant le séjour du Précurseur en Pérée a toutes les garanties possibles d'authenticité : c'est en remontant la rive gauche du Jourdain que Jean put avoir maille à partir avec Antipas. Mais cette tradition se trouve déjà dans Luc [7], où l'auteur du quatrième Évangile a pu la prendre.

Les commentateurs ne sont pas d'accord sur le temps où il convient de placer l'entrevue de Jean-Baptiste avec les envoyés du sanhédrin. Presque tous la mettent après le baptême du Sauveur :

1. Marc, I, 5 ; Matth. III, 7.
2. Luc, III, 15.
3. Marc, XI, 27-33; Matth. XXI, 23-27; Luc, XX, 1-8.
4. Marc, I, 7-8, et parallèles, *supr. cit.* ; Marc, VIII, 28 ; Luc, IX, 19.
5. Si la lecture Beth-bara était mieux garantie, on pourrait, eu égard à II, 6, III, 25, penser que l'évangéliste a en vue le « lieu de purification ».
6. Holtzmann, 50, dit que l'évangéliste suppose acquise l'opinion chrétienne qui trouvait le Messie dans Deut. XV, 18; mais il n'est pas prouvé non plus que l'évangéliste lui-même ait fait cette application (cf. *supr.* p. 206). L'opinion des Juifs sur « le prophète » n'est pas présentée comme fausse dans le quatrième Évangile, si ce n'est pour autant qu'on voudrait l'appliquer à Jean-Baptiste ou à Jésus et voir en eux Moïse, Élie ou Jérémie revenus sur la terre.
7. III, 3.

ils s'appuient sur ce que, dans le paragraphe suivant, le baptême semble être un fait accompli ; or, le baptême n'a pas eu lieu le jour où la légation est venue trouver le Précurseur; donc il faut admettre que le récit du quatrième Évangile commence après le baptême de Jésus et le séjour au désert. Quelques-uns cependant pensent que le baptême a eu lieu le jour même de l'ambassade ou bien le lendemain. La question ne peut être résolue qu'après examen du témoignage concernant le baptême de Jésus. Observons cependant que le rapport si étroit des réponses de Jean, dans le quatrième Évangile, avec le résumé de sa prédication dans les trois premiers, donne à penser qu'il y a un parallélisme exact entre la relation johannique et la relation synoptique, et que toutes les deux servent d'introduction au baptême. Origène a fort bien saisi ce rapport, et, sans s'arrêter aux difficultés qui en résultent pour la concorde évangélique, difficultés qu'il sentait bien n'être pas réelles, il n'a pas craint d'affirmer l'identité des situations, nonobstant la différence des cadres [1]. Dans les Synoptiques, la déclaration de Jean touchant le Messie qui vient n'est presque pas circonstanciée ; on peut dire même qu'elle ne l'est pas du tout dans Marc, et que les traits généraux indiqués dans Matthieu et dans Luc se retrouvent particularisés dans Jean. Partout elle sert de préambule à l'Évangile proprement dit, au ministère de Jésus. Il serait tout à fait étrange que l'Évangile johannique eût son commencement en dehors de son cadre historique, et c'est ce qui arriverait si le baptême de Jésus était censé antérieur au témoignage de Jean. La proposition capitale du prologue : « Le Verbe s'est fait chair » résume la doctrine de l'Évangile sur Jésus-Messie, elle ne marque pas précisément le début de son apparition sur la terre, et, en tant qu'elle entre dans la perspective historique, elle est orientée vers le baptême, non vers la naissance de Jésus.

1. 29. Le lendemain, il [2] vit Jésus qui venait à lui, et il dit : « Voici l'agneau de Dieu, qui [3] ôte le péché du monde. 30. C'est lui dont j'ai

1. Origène suppose même que l'apostrophe aux pharisiens et aux sadducéens, dans Matth. III,7-10, est à placer entre Jean, I, 24 et 25 (Brooke, I, 137, 148). Il eût mieux fait de dire que Jean, I, 19-28, était l'équivalent de Matth. III, 5-12.

2. Le texte reçu (ὁ Ἰωάννης) et la Vulgate (Joannes) suppléent le sujet.

3. La Vulgate répète « ecce » devant « qui tollit peccatum mundi ».

dit : Après moi vient un homme qui est passé devant moi, parce qu'il était avant moi. 31. Et moi, je ne le connaissais pas; mais c'est pour qu'il fût révélé à Israël que je suis venu baptisant en eau. » 32. Et Jean rendit témoignage, disant : « J'ai vu l'Esprit descendre du ciel, comme une colombe, et il est demeuré sur lui 33. Et moi, je ne le connaissais pas; mais celui qui m'a envoyé baptiser en eau, celui-là m'a dit : Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise en esprit saint. 34. Et j'ai vu, et j'ai témoigné qu'il est le Fils de Dieu. »

La démarche du sanhédrin n'est pas datée, si ce n'est par l'indication qui se trouve au début de ce paragraphe, dans lequel on doit voir le couronnement du précédent. La légation se présenta devant Jean-Baptiste la veille du jour où le Sauveur lui-même parut au bord du Jourdain. C'est ce jour-là qui est vraiment la date initiale de l'Évangile ; c'est d'après ce jour, non d'après le précédent, qu'on datera la vocation des disciples [1], le miracle de Cana [2], et toute la suite de l'histoire évangélique. Il y aura lieu de discuter plus tard la portée réelle de ces données chronologiques. Leur convergence au point où Jésus rencontre Jean-Baptiste est assez significative et montre bien quel est, dans la pensée de l'auteur, le moment précis où commence l'Évangile du Verbe incarné.

Jean voit Jésus qui vient à lui. D'où vient-il et pourquoi se présente-t-il ainsi devant le Précurseur? L'évangéliste ne le dit pas, et la plupart des commentateurs sont fort embarrassés. Origène [3] admet que Jésus vient pour se faire baptiser. Chrysostome et beaucoup d'autres interprètes anciens supposent que le Christ n'arrive pas de Galilée, mais du désert où il s'est retiré après le baptême : Jésus *revient* pour que Jean puisse lui rendre témoignage et que les témoins de son baptême ne croient pas qu'il a été baptisé comme pécheur [4]. Rien de plus facile à expliquer que cette divergence d'opinions, qui se rencontre aussi chez les commentateurs modernes. Origène a cru devoir suivre la perspective du quatrième Évangile et y ramener les Synoptiques. Chrysostome a pensé devoir adopter la ligne des Synoptiques et y ramener le quatrième

1. I, 35, 44.
2. II, 1.
3. Brooke, I, 170.
4. « Probabilis conjectura, nulla praesertim se ostendente probabiliore. » Maldonat, II, 437.

Évangile. On peut dire que la précision chronologique de Jean n'aurait aucune raison d'être si la rencontre de Jésus avec le Précurseur n'était pas la première, le moment où Jésus entre dans l'exercice de son rôle messianique : dans ce cas, pour que les Synoptiques ne se trouvent pas en contradiction avec les données johanniques, ou bien il faut déclarer, avec Origène, que les Évangiles ne concordent pas réellement dans la lettre [1], mais en esprit, et placer en dehors du cadre historique la tentation et le séjour au désert, ou bien il faut renvoyer ces faits après le premier séjour de Jésus à Jérusalem [2], nonobstant la résistance que la chronologie du quatrième Évangile oppose toujours à l'hypothèse, et la contradiction où on se met avec les Synoptiques, qui ne permettent pas de délai pour la tentation du Christ. Mais on peut dire aussi, et avec plus de raison, que le séjour au désert et la tentation ne doivent pas être regardés comme un récit allégorique ou légendaire, ni séparés du baptême : dans cette hypothèse, pour se mettre en règle avec la chronologie johannique, comme le quatrième Évangile ne dit pas positivement que Jean ait baptisé le Sauveur, on suppose que le baptême et la tentation avaient eu lieu avant la rencontre où Jean-Baptiste témoigna que Jésus était l'agneau de Dieu, et même avant l'ambassade des Juifs, sauf à laisser suspendu en l'air le commencement de l'histoire évangélique et à considérer comme non avenu le parallélisme incontestable qui existe entre le récit de l'ambassade dans le quatrième Évangile, et l'analyse de la prédication du Baptiste dans les Synoptiques, entre le récit du témoignage concernant l'agneau de Dieu et la descente du Saint-Esprit, d'une part, et, d'autre part, la description du baptême. Chrysostome pensait remédier à cette difficulté en supposant que le « lendemain », au commencement de notre morceau, est le lendemain du quarantième jour que Jésus passa au désert. Cette conjecture arbitraire est maintenant abandonnée. Il est par trop clair que le « lendemain » en question est le lendemain du jour dont l'évangéliste vient de parler, non le lendemain

1. Origène se moque un peu de la perplexité où se trouvent ceux qui n'admettent pas τὰ τέσσαρα (εὐαγγέλια) εἶναι ἀληθὲς αὐτῶν οὐκ ἐν τοῖς σωματικοῖς χαρακτῆρσιν. Brooke, I, 185. Il est vrai qu'on peut critiquer également la manière dont il établit lui-même l'accord en esprit.

2. Au temps indiqué par Jean, III, 22. Hypothèse de Hengstenberg. Renan adopte une combinaison analogue dans sa *Vie de Jésus*.

de la quarantaine dont parlent les Synoptiques. La plupart des interprètes modernes, orthodoxes ou rationalistes, placent le baptême et la tentation en dehors du cadre johannique, et reconnaissent que ces faits ont été volontairement négligés, comme purement humains, par l'évangéliste soucieux de montrer la divinité du Christ [1].

Baur [2] est allé plus loin : selon lui le baptême n'est pas supposé, mais il est supprimé; la mise en scène du quatrième Évangile n'a aucune réalité, la venue de Jésus n'étant qu'un artifice littéraire pour amener le discours de Jean, et le tout devant remplacer le baptême des Synoptiques. Au point de vue critique, cette opinion n'est pas facilement réfutable pour ceux qui n'admettent pas l'équivalence du récit johannique avec celui des Synoptiques : si l'auteur du quatrième Évangile a fait exprès de commencer son histoire après le baptême, pour n'avoir pas à le raconter, n'est-on pas autorisé à soupçonner qu'il a voulu le faire oublier? Aussi peut-on voir beaucoup de ceux qui adhèrent à l'opinion commune sur le rapport de notre récit avec celui des premiers Évangiles, accepter en même temps la conclusion de Baur sur le caractère fictif de la scène décrite par Jean. En effet, si Jésus ne vient pas pour être baptisé, il ne vient que pour fournir à Jean l'occasion de parler. Le récit, tel qu'on le comprend, ne suggère pas d'autre idée, et il suggère en même temps l'idée qu'une telle intention ne peut convenir qu'à l'évangéliste, non à Jésus lui-même; or, si l'intention de la démarche appartient à l'évangéliste, la démarche elle-même s'évanouit, et l'on se trouve seulement en face du discours que l'évangéliste fait tenir au Précurseur. Les autres motifs qu'on a prêtés à Jésus ne soutiennent pas l'examen : on a supposé que le Sauveur venait prendre congé de Jean, mais il sera encore près de lui le lendemain; qu'il venait recruter des disciples autour du Baptiste, mais, les jours suivants, ce sont les disciples qui s'attachent à lui sans qu'il les cherche. Tout cela est purement conjectural, et, vu le caractère du récit johannique, entièrement superflu.

1. « Dum totus nimirum in eo erat, ut quibuscumque posset non suspectis testimoniis Christi probaret divinitatem, et quasi dum altius ad divina contendit, humana sublimis praertervolat. Humanum erat a Joanne sicut unum de turba aliquem baptizari; humanum jejunare; humanum a diabolo tentari, et ab eo huc illuc circumduci; haec Joannes praetermisit. » Maldonat, II, 436.

2. *Krit. Untersuchungen über die canon. Evangelien*, 103.

L'évangéliste n'a signalé la rencontre du Christ avec Jean que pour marquer l'occasion du témoignage rendu par ce dernier. Le motif qui a conduit Jésus ne le préoccupe pas; car, de son point de vue théologique, il n'en connaît pas d'autre que la nécessité providentielle du fait. C'est ailleurs qu'il en faut chercher les circonstances et l'explication historiques. Ici le témoignage est tout; le fait du baptême est secondaire, ou plutôt il est de nulle importance; on ne peut pas dire qu'il soit renvoyé à une époque antérieure, car il est surtout renvoyé à l'arrière-plan du récit; on n'a pas le moindre indice que l'auteur le place avant la scène qu'il rapporte, et tout invite à prendre cette scène pour une explication autorisée de ce qu'on lit dans les Synoptiques touchant le baptême du Sauveur. Les deux tableaux ne sont pas faits pour être démembrés et rajustés en un seul; ils sont complets en eux-mêmes et représentent comme deux vues d'un même objet, prises de points différents et inégalement éloignés. On perd son temps à vouloir reconstituer par des coupures et des sutures arbitraires les circonstances matérielles de la première rencontre de Jésus avec Jean-Baptiste. Ces circonstances, à peine indiquées dans les Synoptiques, deviennent imperceptibles dans le quatrième Évangile, qui les regarde à travers la relation des Évangiles plus anciens et n'en retient que le trait le plus général, la venue de Jésus, pour y rattacher l'argument qu'il fonde sur le témoignage du Baptiste.

A serrer de trop près la lettre, on se heurte à des contradictions insolubles : si Jésus est déjà baptisé, s'il est présent quand la légation des Juifs arrive auprès de Jean, pourquoi Jean ne le proclame-t-il pas Messie devant tous, puisqu'il sait déjà tout ce qu'il dira le lendemain devant ses disciples? La vraie raison est que l'évangéliste, avec un sens très juste de l'histoire, résume d'abord et interprète le témoignage de Jean dans la période qui précède le baptême, alors qu'il ne connaît pas personnellement le Sauveur : lui faire dire un mot de Jésus serait aller contre la tradition la plus authentique. Si Jean paraît beaucoup mieux instruit le lendemain, c'est que le lendemain correspond à la rencontre effective du Messie avec son précurseur. Le rapport du jour au lendemain marque le lien logique de deux situations, plutôt que leur succession dans l'espace de quarante-huit heures. Tout en alléguant et développant le témoignage de Jean, l'évangéliste s'abstient de dire que celui-ci ait engagé ses disciples à suivre Jésus : c'est que, dans ce cas

encore, le sentiment de l'histoire ne lui permet pas d'affirmer que Jean ait exhorté ses disciples à le quitter pour s'attacher au Christ. Ne croyons donc pas que notre auteur ait voulu raconter ce qui se passa réellement lorsque « Jésus vint » à Jean, et contentons-nous de recueillir le témoignage du Précurseur.

Jean dit : « Voici l'agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde [1]. » Ces paroles s'adressent à l'entourage, sans doute aux disciples du Baptiste, qui peut maintenant désigner personnellement le Messie, puisque le Messie est devant lui. Le mot « voici » n'implique pas, dans la bouche de Jean, un retour sur lui-même, comme s'il disait : « Ce n'est pas moi qui suis l'agneau de Dieu, c'est lui. » Déjà le lecteur est édifié sur le rôle de Jean. Toute son attention est dirigée maintenant vers celui qui doit venir. On le lui montre, en le désignant par une formule qui est censée intelligible sans autre explication. « L'agneau de Dieu », en effet, est supposé connu ; et pourtant les commentateurs ne s'accordent pas sur le sens de cette formule. On a pensé aux victimes expiatoires des sacrifices légaux, parmi lesquelles figuraient les agneaux [2] ; mais les agneaux n'étaient pas les seules victimes ; ils n'avaient pas dans ces sacrifices une place privilégiée ; et l'innocence de l'animal [3] ne suffirait pas à en expliquer le choix, car les chevreaux ne sont pas non plus de très grands coupables. D'ailleurs, il ne s'agit pas d'un agneau quelconque, mais de « l'agneau » par excellence, « l'agneau de Dieu ». C'est pourquoi l'idée de l'agneau pascal a trouvé d'assez nombreux partisans [4] : elle est à écarter cependant, ou du moins elle n'est pas à considérer comme épuisant la pensée de l'évangéliste. L'agneau pascal n'était pas regardé comme une victime propitiatoire, et l'allusion se rapporte directement à la description du serviteur de Iahvé [5], que le prophète compare à « la brebis conduite à la boucherie », à « l'agneau muet devant celui qui le tond ». Ce rapprochement se trouve dans l'Apocalypse, où le Christ est présenté sous la figure d'un agneau immolé [6]. La com-

1. V. 29. Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.
2. Origène, s. Thomas, etc.
3. S. Augustin, s. Thomas, etc.
4. S. Chrysostome et beaucoup d'exégètes modernes.
5. Is. LIII, 7 ; cf. Jér. XI, 19. Rapprochement indiqué déjà par Origène et les anciens commentateurs.
6. Ap. V, 6, 12 ; XIII, 8. Cf. I. Pier. I, 19.

paraison n'atteint pas précisément le caractère de victime qui appartient à l'agneau dans les sacrifices mosaïques, mais la patience de l'homme de douleurs, et sa mort, d'où résulte le salut des hommes pécheurs. Toutefois l'idée de victime n'est pas absente, puisque le juste souffrant est comparé à un agneau qu'on sacrifie, et que la même comparaison s'applique à Jésus dans la pensée de l'évangéliste; si même on tient compte de la coïncidence qui sera établie plus loin entre l'immolation rituelle de l'agneau pascal et la mort de Jésus, on admettra que le souvenir de l'agneau pascal n'est pas à exclure entièrement. Jean dit : « l'agneau de Dieu », comme Isaïe dit : « le serviteur de Iahvé » ; il ne s'agit pas proprement de l'agneau envoyé par Dieu, ni de l'agneau divin, ni de l'agneau offert à Dieu, bien que ces trois interprétations rentrent dans la notion johannique de l'Agneau. « L'Agneau » est à Dieu parce qu'il est le Fils de Dieu dans l'accomplissement douloureux de sa mission rédemptrice. « C'est lui qui ôte le péché du monde » : tandis que, dans Isaïe, le juste est représenté prenant sur soi les iniquités d'autrui [1], l'Agneau, selon Jean, les emporte, les fait disparaître [2]. On admet volontiers que l'idée du prophète est sous-entendue dans l'Évangile, l'Agneau n'enlevant le péché qu'en le prenant sur lui, en le portant. Il semble néanmoins que le mot « enlever » n'a pas été substitué sans intention au mot « porter ». Jamais Jean ne montre le péché pesant sur Jésus, mais toujours le péché refoulé par Jésus ; jamais il n'identifie son Christ au pécheur, par l'espèce de fiction légale où se complaît saint Paul [3]. L'Agneau chasse le péché, sans que le péché le touche seulement de son ombre. En ramenant dans la formule évangélique tout ce qui se trouve dans le passage parallèle d'Isaïe [4], on s'expose à y introduire une nuance de pensée que l'auteur avait mieux aimé laisser de côté. « Le péché du monde » désigne le péché en général, tout péché, non pas le péché originel, comme l'ont pensé quelques commentateurs

1. Is. LIII, 4 : « Nos maladies, il les a prises (נשא, LXX, φέρει),
« Et nos douleurs, il les a portées » (סבלם).
11. « Leurs iniquités, il les porte » (יסבל, LXX, ἀνοίσει).

2. Le verbe αἴρειν, dans le style ordinaire de Jean, signifie « enlever, faire disparaître », non « porter, prendre sur soi ». Cf. I JEAN, III, 5.

3. Cf. ROM. VIII, 3.

4. HOLTZMANN, 48 (cf. *Neut. Theologie*. II, 478); SCHANZ, 120. Voir *supr.* p. 109.

anciens [1]. L'emploi du présent montre que la vocation providentielle de l'Agneau est de sauver les hommes du péché, en en détruisant l'empire par sa mort, non que le Baptiste ait la pensée remplie de cette mort au point d'en parler comme d'un fait actuel, ni qu'il veuille marquer l'efficacité permanente du sacrifice de Jésus, ou son entrée dans le chemin qui mène à la croix, ou la responsabilité des péchés des hommes que le Sauveur aurait assumée en recevant le baptême. Toutes ces considérations sont prises à côté de l'idée que l'évangéliste veut exprimer.

Il est évident que Jean-Baptiste n'a pu tenir le langage qui lui est attribué en cet endroit. Ce sont les chrétiens seulement qui ont appliqué au Messie la description du « serviteur de Iahvé », et tout au plus est-il permis de dire que Jésus lui-même avait pu leur en donner l'exemple ; mais Jean, gardant les opinions du messianisme vulgaire, n'a pas songé au Messie souffrant, ni exprimé une idée que Jésus n'a lui-même manifestée que dans les derniers temps de son ministère [2]. Saint Paul [3] est le premier qui ait réfléchi sur la valeur expiatoire de la passion du Christ. Le Baptiste pensait au salut d'Israël, non à la rédemption du monde. Isaïe parlait du « péché du peuple », non du « péché du monde », et de « douleurs supportées », non de « péchés enlevés ». Il est facile de voir ce que l'Évangile ajoute à la prophétie ; comme ces additions, pour le fond et pour la forme, portent le cachet de l'évangéliste, c'est à celui-ci, non au Précurseur, qu'il convient de les attribuer. Pour tout dire en un mot, la parole qui est prêtée à Jean traduit une pensée chrétienne, qui n'a pu être conçue par le Baptiste et qui n'aurait pu être comprise de ses auditeurs.

Ce témoignage rendu en présence de Jésus est directement rattaché à celui qui avait été exprimé avant sa venue. « C'est lui », remarque Jean, « c'est lui dont j'ai dit : Après moi vient un homme qui est passé devant moi, parce qu'il était avant moi. » La citation se trouve à peu près textuellement dans le prologue. Mais elle est déjà rapportée là comme résumant le témoignage public du Baptiste [4], en sorte que ce n'est pas en cet endroit qu'il faut cher-

1. Cf. S. Thomas, *Summa theol.* 1ª 2ae, q. 82, a. 2.
2. Holtzmann, 49.
3. Cf. I Cor. xv, 3.
4. *Supr.* p. 189.

cher la référence historique de notre passage, ou, pour mieux dire, le texte visé par le narrateur. Ce texte ne paraît pas autre que la réponse de Jean aux pharisiens [1], bien qu'on y lise seulement une partie de la citation. La réponse est abrégée, et l'évangéliste a fait comme si les lecteurs étaient à même de suppléer ce qu'il ne dit pas. Il est parfaitement inutile de supposer une circonstance, distincte de la précédente, où Jean aurait dit mot pour mot les paroles que l'évangéliste lui prête. Rien n'est plus étranger à la manière de l'auteur que ces scrupules d'exactitude. Il est inconcevable d'ailleurs que l'évangéliste ait mis dans la bouche de Jean une référence à des paroles que lui-même n'aurait pas rapportées [2]. Pour mettre d'accord le premier témoignage avec la citation, l'on a interpolé la réponse de Jean aux pharisiens, et on lui fait dire [3] : « Moi, je baptise dans l'eau ; mais il y en a un au milieu de vous que vous ne connaissez pas. *C'est lui* qui vient après moi, *qui a été fait avant moi*, dont je ne suis pas digne de dénouer le cordon de soulier. » Le grec reçu et la Vulgate ont ces compléments, qui manquent dans les plus anciens et les meilleurs témoins. On a essayé vainement d'atténuer ainsi la liberté prise par l'écrivain à l'égard des matériaux qu'il emploie. Mieux vaut recueillir de cette liberté la leçon qui en découle pour l'interprétation du texte évangélique. Dans le discours tenu par Jean aux pharisiens, presque tout vient des Synoptiques, et la préexistence du Messie n'est pas indiquée : dans le discours de Jean à ses disciples, le discours précédent est censé reproduit, et la préexistence y est formulée en termes exprès. N'est-il pas évident que l'évangéliste se rend très bien compte de la substitution, au moins en ce qui regarde l'échange des formules, mais qu'il croit pouvoir remplacer, comme par leur équivalent théologique, les idées qui y étaient contenues ? Il ne dissimule pas sa méthode, et l'on n'a qu'à en constater l'application. Jean avait parlé de celui qui venait après lui, plus grand que lui. En se répétant, il explique, avec les idées et le style propres au quatrième Évangile, pourquoi « l'homme [4] » qui vient

1. I, 27.

2. B. Weiss, 89.

3. I, 26-27. Cf. *supr.* p. 200, n. 4.

4. Les anciens commentateurs ont vu dans ce mot (ἀνήρ) l'humanité du Sauveur ou la perfection de son âge (Luc, III, 23), etc. Maldonat, II, 438, reconnaît là un simple hébraïsme. Toutefois il peut y avoir dans l'emploi de ἀνήρ, préférablement à ἄνθρωπος, une nuance de respect.

après lui est plus grand que lui, pourquoi il passe avant lui : c'est qu'il était avant lui, dès l'éternité [1].

La déclaration de Jean est autorisée par une révélation divine. Il ne connaissait pas le Messie, mais Dieu l'envoya pour que le Messie fût révélé à Israël. S'il est venu baptiser dans l'eau, c'est pour que le Messie se présentât devant lui à l'occasion de ce baptême, c'est pour que Jean pût connaître le Christ et le faire connaître. Un signe avait été indiqué au Précurseur. Le Seigneur, qui lui avait donné pour mission de baptiser dans l'eau, lui avait dit : « Celui sur qui tu verras l'esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise d'esprit saint. » Et Jean avait vu l'Esprit descendre du ciel, comme une colombe, et demeurer sur Jésus. A cette marque il avait reconnu que Jésus était le Fils de Dieu, et c'est maintenant ce qu'il témoigne. Le baptême de Jésus, au lieu d'être raconté comme dans les Synoptiques, est ici rappelé, ou plutôt les circonstances miraculeuses du baptême, non le baptême lui-même, sont alléguées comme le témoignage divin qui communique à la parole du Baptiste une certitude et une autorité irréfragables.

Par deux fois le Précurseur atteste qu'il ne connaissait pas Jésus. Ce n'est pas du tout pour se mettre au même rang que les pharisiens dans le précédent tableau, c'est pour faire ressortir le caractère miraculeux de la reconnaissance et rehausser d'autant la valeur de son attestation. Mais Jean-Baptiste n'était-il pas assez proche parent de Jésus, d'après l'Évangile de Luc ? Et le premier Évangile ne fait-il pas entendre clairement que le Précurseur connaissait Jésus avant de le baptiser, puisque Jean dit qu'il aurait dû être baptisé par lui [2] ? Des distinctions plus ou moins subtiles ont été proposées. Saint Augustin [3] s'efforce de prouver que Jean-Baptiste connaissait Jésus : il aurait ignoré seulement que le pouvoir de baptiser en esprit était réservé au Christ seul [4]. Mais le texte vise très directement la personne et non le ministère de Jésus. Selon saint Jean Chrysostome [5], le Précurseur ne connaissait pas Jésus de visage, parce qu'il ne l'avait jamais vu

1. Le jeu de mots a été expliqué, *supr.*, p. 190.
2. Matth. III, 14-15.
3. *In Joan.* V.
4. Cf S. Thomas, *S. th.* 3ª, q. 64, a. 4.
5. *In Joan. hom.* 16.

avant le jour où il le baptisa ; mais il savait que Jésus existait, qu'il était le Messie, et, en le voyant approcher, il connut par inspiration divine celui qui venait lui demander le baptême. Cependant Jean dit positivement qu'il ne connaissait pas Jésus avant que l'Esprit descendît sur lui en forme de colombe, et les Synoptiques placent la descente du Saint-Esprit au moment du baptême ou immédiatement après, mais non auparavant. Il ne faut pas dire que l'ignorance du Baptiste n'est affirmée que pour le moment de sa vocation, lorsque Dieu l'envoya baptiser ; car on voit très bien par la suite que le signe lui a été donné pour qu'il reconnût Jésus, et que, par conséquent, son ignorance est censée durer jusqu'au moment du baptême, ou plutôt jusqu'au moment où il il voit le signe, la descente du Saint-Esprit et la colombe. Beaucoup d'interprètes anciens et modernes s'arrêtent à l'idée d'une connaissance imparfaite qui aurait reçu sa perfection au moment du baptême [1] : Jean avait reçu de Dieu la mission de préparer les voies au Messie déjà présent sur la terre ; quand il vit Jésus, il eut le pressentiment que c'était le Christ et refusa de le baptiser ; par la vision qui se produisit au moment du baptême, il acquit la certitude que Jésus était vraiment le Messie, qui devait baptiser les hommes dans le Saint-Esprit [2]. On dit aussi que Jean connaissait personnellement Jésus avant le baptême, mais qu'il ne le connaissait pas comme Messie [3]. Cette dernière hypothèse ne paraît pas plus acceptable que celle de saint Augustin. Quant à l'hypothèse des deux connaissances, on doit avouer qu'elle n'est aucunement appuyée par le texte du quatrième Évangile, qui oppose l'ignorance complète à la connaissance définitive. Que la transition ait été mieux ménagée dans la réalité, rien n'est plus vraisemblable. Mais on court grand risque de perdre son temps et sa peine à vouloir reconstituer, par la combinaison du récit de Matthieu avec celui de Jean, toute l'histoire réelle de la rencontre de Jésus avec son Précurseur. Aucune de ces deux relations n'a été conçue afin de présenter les faits dans leur réalité matérielle, mais toutes les deux ont pour but de montrer le rapport dans lequel Jean se trouve à l'égard de Jésus, au point de vue de la christologie primitive. Un élément didactique s'introduit à côté de l'histoire

1. C'est, sous une autre forme, l'hypothèse de s. Augustin.
2. Schanz, 122.
3. B. Weiss, 92.

et pénètre même dans la narration. Il n'est pas nécessaire d'accorder la mise en scène du quatrième Évangile avec celle du premier, comme s'il s'agissait de données également certaines. Les données, d'un côté comme de l'autre, n'ont qu'une précision apparente, et, réunies ou séparées, n'apprennent pas à l'historien ce qu'il aurait besoin de savoir pour traiter le détail des relations qui ont existé entre le Sauveur et Jean-Baptiste. En pressant les termes du récit johannique, on pourrait croire que Jésus était un inconnu pour Jean avant la vision du baptême. Mais ces termes n'ont de rigueur qu'au point de vue théologique où se place l'évangéliste. Pourquoi voudrait-on interroger sur les circonstances réelles du baptême un auteur qui s'abstient volontairement de dire que Jésus fut baptisé? Cet auteur ignore aussi ou veut ignorer le lien de parenté qui, d'après Luc, existerait entre Jésus et son précurseur.

La mission du Baptiste n'avait qu'un objet : montrer à Israël le Messie que Dieu lui avait promis. A ce propos, les commentateurs ne manquent pas de rappeler une tradition juive, mentionnée dans saint Justin [1], d'après laquelle le Messie devait rester inconnu aux autres et à lui-même jusqu'à ce qu'il fût oint par Élie et révélé ainsi à tout le monde. L'analogie de cette tradition avec les récits évangéliques n'a pas besoin d'être indiquée ; mais, pour le fond, elle existe surtout relativement aux Synoptiques et n'atteint même Jean que par leur intermédiaire. C'est dans les Synoptiques surtout que le baptême de Jésus apparaît comme une consécration messianique, une révélation qui se fait au Messie lui-même et au peuple [2], tandis que, dans le quatrième Évangile, l'acte consécratoire est passé sous silence, la vision céleste semble n'avoir lieu que pour le Précurseur, et la révélation du Messie se trouve contenue dans le témoignage que Jean rend à Jésus. Afin de rendre ce témoignage, Jean est venu baptiser dans l'eau. Cette façon de parler implique à la fois que le baptême était la fonction principale de Jean comme Précurseur, et qu'il a été l'occasion providentiellement déterminée de sa rencontre avec le Messie. L'évangéliste n'a donc pas voulu

1. *Dial.* 8. On relève particulièrement l'identité des formules employées par s. Justin : φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ, et Jean : ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ.

2. Cf. Marc, I, 10-11 : Jésus « voit » les cieux ouverts, et c'est à lui que s'adresse la voix céleste : « Tu es mon fils ». Dans Luc, III, 21, la scène se passe devant « tout le peuple ».

nier le baptême de Jésus. Son silence à l'égard du fait n'en est que plus significatif. Il est évident que, dans sa pensée, le baptême d'eau n'avait été pour Jésus qu'un incident sans portée, que le vrai baptême du Christ avait été la descente du Saint-Esprit, et qu'on pouvait sans inconvénient laisser le premier dans l'ombre, en donnant au second plus de relief, sauf à revenir plus loin, dans le discours à Nicodème, sur le baptême d'eau, pour en marquer la nécessité et le rapport étroit avec le baptême de l'Esprit. On ne conçoit pas, d'ailleurs, qu'il ait pu croire, en se taisant, faire oublier un fait aussi célèbre dans la tradition apostolique et la croyance universelle des premiers chrétiens. Il s'est contenté de mettre en pleine lumière ses vues sur le baptême de Jésus. Le procédé reste assez hardi pour que les aloges aient pu aisément s'en scandaliser [1], et les commentateurs de tous les siècles en être un peu déconcertés. Dans la perspective du quatrième Évangile, non seulement les miracles apocryphes des Évangiles de l'enfance ne sont pas soupçonnés [2], mais les récits mêmes de la naissance du Sauveur, dans Matthieu et dans Luc, sont comme non avenus. Ce n'est point parce que l'objet de ces récits, au moment où parle Jean-Baptiste, n'aurait été connu que d'un tout petit nombre de personnes [3], c'est parce que l'évangéliste regarde comme principe de la révélation messianique la descente de l'Esprit sur Jésus et le témoignage de Jean.

La partie essentielle du témoignage est amenée par une sorte de reprise qui sollicite l'attention du lecteur : « Et Jean témoigna en disant. » Jean raconte ce qu'on lit dans les Synoptiques, la descente du Saint-Esprit, en forme de colombe, sur le Sauveur. Il dit avoir vu le Saint-Esprit descendant du ciel, et il ajoute que le Saint-Esprit est resté sur Jésus. Le dernier membre de phrase ne peut plus s'entendre de la colombe [4]. Le Saint-Esprit descendait sur Jésus pour rester avec lui, et il est resté. Il faut laisser débattre à ceux qui croient posséder les éléments nécessaires pour y répondre les questions relatives à la nature de la vision dont parle Jean-

1. *Supr.* p. 19.

2. Chrysostome, *In. Joan. hom.* 20. S. Thomas, *S. th.* 3ª, q. 36, a. 4, ad 3, et q. 43, a. 3, ad 1.

3. Schanz, 123.

4. V. 32. τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ αὐτόν.

Baptiste et à celle de la colombe. Dans Marc [1], la vision est pour Jésus, et la voix du Père s'adresse également à lui : on pourrait s'en tenir à l'idée d'une vision intérieure à laquelle Jean-Baptiste n'aurait pas eu de part. Dans Matthieu [2], la vision paraît être pour Jean, et la voix céleste est aussi pour lui, ou plutôt pour l'assistance, puisque, dans le récit, Jean connaît le Sauveur avant de le baptiser. Dans Luc [3], le peuple est présent: il est dit que le Saint-Esprit « descendit sous une forme corporelle », ce qui paraît supposer un phénomène extérieur; la voix céleste est pour Jésus. Dans le quatrième Évangile, la vision est pour le Baptiste; la voix céleste est remplacée à la fois par la révélation particulière qui a été précédemment faite au Précurseur, et par le témoignage même que celui-ci rend, après la vision, au « Fils de Dieu ». Nonobstant les traits un peu matériels de la description dans Luc, tous les récits peuvent se ramener assez facilement à l'hypothèse d'une vision, et il n'est pas même indispensable de supposer à la colombe une réalité objective [4]. Quant au sujet de la vision, les récits accusent une double tendance, dont l'une, très nettement indiquée chez Marc, consiste à rapporter la vision à Jésus, comme un élément de sa consécration messianique, et l'autre, non moins reconnaissable chez Jean, consiste à rapporter la vision au Baptiste, comme lui manifestant la dignité messianique de celui qu'il a baptisé. Les deux tendances apparaissent plus ou moins confondues dans Matthieu et dans Luc. Mais il serait contraire à la pensée de tous les textes de considérer la descente du Saint-Esprit comme un pur signe, qui n'impliquerait aucun effet surnaturel en Jésus lui-même, ou comme un effet surnaturel opéré en Jésus sans que Jean-Baptiste en eût actuellement connaissance. La consécration

1. I, 10-11, *supr.* p. 227, n. 2.
2. III, 16-17.
3. III, 21-22, *supr.* p. 227, n. 2.
4. Les auteurs ecclésiastiques sont partagés ou se contredisent eux-mêmes à ce sujet, quoiqu'ils admettent généralement la réalité de la colombe ou la réalité extérieure de son image. Cf. s. Thomas, *Sent.* I, dist. 16, q. 1, a. 3, ad 3, pour la réalité de l'image, et *S. th.* 3ª, q. 39, a. 7, pour la réalité de la colombe : « per ipsam veritatem columbae significatur veritas Spiritus sancti et effectuum ejus ». Origène interprète le récit comme un symbole : ταῦτα δὲ πάντα, τὸ κατελθεῖν λέγω ἐξ οὐρανοῦ τὸ πνεῦμα ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ μεῖναι ἐπ' αὐτόν, οἰκονομίας ἕνεκε γέγραπται, οὐχ ἱστορικὴν διήγησιν ἔχοντα, ἀλλὰ θεωρίαν νοητήν (Brooke, II, 238).

messianique du Sauveur [1] et le témoignage de Jean sont deux éléments de la catéchèse primitive concernant le baptême, et la tradition littéraire a fait valoir tantôt l'un tantôt l'autre de ces éléments, sans que l'un ou l'autre soit éliminé. Même dans le quatrième Évangile, où il semble que tout se ramène à une vision du Précurseur, on ne peut pas admettre que la descente du Saint-Esprit ne soit plus qu'un signe destiné à faire connaître le Messie. Qu'était-il besoin du Saint-Esprit pour servir de signe? La colombe toute seule aurait bien rempli ce rôle. Or l'évangéliste n'a pas souci de la colombe, mais du Saint-Esprit, qui descend comme dans les Synoptiques, et qui, de plus, *reste* sur Jésus. Avec la doctrine du Logos, dit-on, le Saint-Esprit n'a plus aucune raison d'être; c'est la tradition qui l'impose à l'auteur du quatrième Évangile; logiquement il aurait dû dire que Jésus n'avait pas reçu et n'avait pas besoin de recevoir le Saint-Esprit pour lui-même [2]. Mais la logique dont on parle pourrait bien partir d'un faux principe. L'argument que le témoignage du Baptiste fournit à la messianité de Jésus, c'est-à-dire à l'incarnation du Verbe, n'est pas fondé sur la simple constatation d'un signe; il est fondé sur la réalité même du signe dont il s'agit. C'est parce que Jean a vu le Saint-Esprit descendre et demeurer sur Jésus, qu'il a pu certifier que Jésus était le Fils de Dieu. L'union permanente de l'esprit divin à l'humanité de Jésus fait le Christ et constitue sa filiation divine; elle est le mode ou, si l'on veut, le symbole de l'incarnation [3]. Sans qu'ils s'en aperçoivent, les commentateurs les plus soucieux de vérité historique introduisent dans la théologie de Jean une métaphysique abstraite et incolore, tandis que tout y est vivant et sensible. Le témoignage du Baptiste concernant la descente de l'Esprit sur Jésus n'est pas autre chose que le récit du baptême tel que le donne Marc [4], mais interprété par le théologien de l'incarnation.

Il n'est peut-être pas inutile d'observer que l'Esprit-Saint, dans la pensée de l'évangéliste, ne désigne pas une personne divine, mais l'esprit divin dans son acception la plus générale, à peu près

1. Cf. Act. x, 38 : ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει.

2. Holtzmann, 50.

3. Cf. *supr.* pp. 100, 114, 181.

4. Jean, i, 33, dépend de Marc, i, 8. Matthieu et Luc joignent « le feu » à « l'esprit saint ».

comme dans la narration synoptique du baptême, ou au commencement du récit de la tentation, quand il est dit que Jésus fut conduit par l'Esprit dans le désert. L'esprit divin est quelque chose de Dieu, sa vie, son influence, une communication de lui-même. La notion de cet Esprit ne se confond pas avec celle du Paraclet, dont il sera parlé à la fin de l'Évangile [1], et qui remplacera le Christ auprès de ses fidèles. C'est pourquoi le critique n'est pas autrement tenu de répondre aux questions difficiles que les théologiens ont coutume de poser en cet endroit, et qu'ils résolvent par la tradition au moins autant que par l'Écriture, à savoir, dans quel rapport se trouvent l'incarnation du Verbe et la descente du Saint-Esprit, et ce qu'il faut entendre par la permanence de l'Esprit en Jésus, pour autant que cette permanence indique une grâce distincte de ce que l'on appelle en théologie la grâce de l'union hypostatique. Le problème christologique ne se posait pas en ces termes pour les historiens de l'Évangile, et beaucoup de distinctions que la théologie chétienne a dû faire plus tard sont à peine marquées dans les textes du Nouveau Testament. Partout l'Esprit de Dieu est l'agent de la filiation divine de Jésus, mais la nature de son action et celle de la filiation ne sont pas présentées partout sous le même jour. Si l'on prend à part le second Évangile, Jésus sera le Messie, Fils de Dieu, parce qu'il a reçu au baptême l'esprit divin, et le caractère métaphysique de sa filiation divine pourra à peine être soupçonné. Si l'on isole Matthieu et Luc, Jésus sera le Fils de Dieu parce qu'il est homme sans être né de l'homme, et la descente du Saint-Esprit apparaîtra comme un complément de la grâce première. Si l'on s'en tient au quatrième Évangile, d'après l'interprétation commune, Jésus sera le Fils de Dieu parce qu'il est le Verbe incarné, c'est-à-dire le Verbe éternel de Dieu, personnellement uni à l'humanité de Jésus depuis le premier instant de sa conception, et, cette idée une fois acquise, la conception virginale, la descente du Saint-Esprit se présenteront comme des grâces accessoires et supplémentaires. Cependant il semble que cette manière d'entendre le quatrième Évangile résulte d'une synthèse théologique, parfaitement légitime en soi, mais qui n'est point affaire d'exégèse historique, et que la pensée de Jean se soit portée directement, comme celle de Marc, sur le moment de la descente du Saint-Esprit, avec cette différence,

1. XIV, 16.

que la sanctification de l'humanité du Christ consiste dans l'adoption de cette humanité par la personne divine du Verbe, laquelle est esprit en tant qu'elle est divine, et amène avec elle en Jésus la plénitude de l'Esprit-Saint. Par le fait qu'il est le Verbe incarné, Jésus est le Fils de Dieu, le premier de ceux qui sont nés de l'Esprit, celui qui est l'Unique engendré, parce qu'il est seul le Verbe incarné, parce qu'à lui seul l'Esprit a été donné sans mesure [1]. On chercherait vainement dans le quatrième Évangile un regard sur l'existence de Jésus avant son baptême, un mot sur sa conception, sur sa naissance. Tout cela, et jusqu'au baptême d'eau, est comme n'existant pas pour l'évangéliste. L'Aîné des enfants de Dieu semble arriver à l'existence au moment où il reçoit, lui premier, le baptême de l'Esprit.

Que cette perspective ne soit pas à maintenir en dogme, il n'appartient pas au critique d'en décider. Mais il est aisé de voir pourquoi la théologie ne s'en est pas contentée, l'a complétée par Matthieu et par Luc, et a fait coïncider l'incarnation du Verbe avec la conception de Jésus. La théorie johannique de l'incarnation domine l'histoire évangélique plutôt qu'elle n'y entre ; de là vient qu'elle n'implique pas, en un sens, de date précise, et qu'elle finira par recouvrir l'existence terrestre du Sauveur depuis son commencement. Dès qu'on veut en faire l'application logique à la vie de Jésus, il paraît impossible qu'un moment de cette vie reste en dehors de l'incarnation ; il est nécessaire que la formule : « le Verbe s'est fait chair », se vérifie dès le premier instant où Jésus existe dans l'humanité, dès l'instant même de sa conception. Par là l'union du Verbe à la nature humaine se trouvera expressément distinguée de la sanctification par l'Esprit, sanctification, qui, pour être distincte de l'incarnation, n'en apparaît pas moins comme sa conséquence indispensable. Tandis que l'exégèse rationaliste, voyant dans la théologie de l'incarnation une théorie philosophique, sans application légitime à l'histoire, se fonde sur le témoignage des Synoptiques, principalement de Marc, et proclame que le baptême de Jésus marque le moment où il a pris entière conscience de sa vocation messianique, l'exégèse traditionnelle s'est presque habituée à ne plus voir dans ce fait que l'occasion choisie par le Christ pour se manifester lui-même et instituer le baptême chré-

1. III, 34-35.

tien. Les textes résistent à ceux qui voudraient imposer en toute rigueur à l'histoire le schéma théologique, et l'on conçoit qu'un certain nombre d'exégètes catholiques ne laissent pas de soutenir, après les anciens Pères, que le baptême marque une date importante pour Jésus lui-même, dans son développement intérieur, et non seulement pour la manifestation extérieure de sa mission divine [1].

Dans le quatrième Évangile, comme dans le premier, la comparaison de l'Esprit avec la colombe porte directement sur la manière de « descendre », mais on n'a pas pour cela le droit de substituer à la vision de la colombe celle d'une apparence lumineuse [2]. En ce cas, les évangélistes auraient d'autant moins hésité à parler de feu que la tradition associait l'idée du baptême de feu au baptême de l'esprit [3]. Une conception symbolique plus ou moins définie s'attachait certainement à la comparaison de la colombe. La théologie rabbinique figurait sous l'image de cet oiseau l'Esprit de Dieu qui, au commencement de la Genèse, repose sur les eaux du chaos. C'est la même idée qui est au fond du récit évangélique. Quant à la raison dernière de ce symbolisme, il faut la chercher sans doute dans le caractère éminemment sacré que les anciens cultes sémitiques attribuaient à la colombe, et qui lui a valu une place à part dans le rituel mosaïque. Les qualités morales d'innocence et de simplicité que l'antiquité lui attribuait ne doivent probablement pas entrer ici en ligne de compte, quoique les anciens interprètes aient pris plaisir à les relever [4].

1. Voir Schanz, 125. L'opinion commune des théologiens est exprimée dans ces paroles de s. Thomas, *S. th.* 3ª, q. 6, a. 12 : « Christus, secundum quod homo, a primo instanti suae conceptionis fuit verus et plenus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiae augmentum, sicut nec in aliis beatis, quorum gratia augeri non potest eo quod sunt in termino... Christus proficiebat, sapientia et gratia sicut et ætate, quia secundum processum aetatis *perfectiora opera* faciebat. » A l'égard des Pères, on suit la recommandation de Tolet (*ap.* Schanz, *loc. cit.*) : « Doctores sacri caute legendi sunt, dum versant et exponunt unctionem illam, de qua David Ps. 44..., docent hanc unctionem factam in baptismo, quando Spiritus sanctus super eum descendit. »

2. B. Weiss, 91.

3. Matth. III, 11 ; Luc, III, 16.

4. S. Thomas trouve à la colombe sept habitudes en rapport avec les sept dons du Saint-Esprit, sans compter la simplicité qui en fait le modèle du candidat au baptême, la douceur par laquelle est signifiée la rémission des péchés, et l'esprit de société qui figure l'effet général du baptême, « qui est constructio ecclesiasticae unitatis ». *S. th.* 3ª, q. 39, a. 6, ad 4.

L'Esprit descendait sur Jésus pour y demeurer. La colombe est bientôt oubliée. L'évangéliste ne voit plus que l'esprit divin dont la colombe était le symbole, et il tient à faire savoir que l'Esprit resta sur Jésus. Il ne resta pas en Jésus, comme lui étant uni, observe un savant commentateur [1], mais il resta sur lui, comme dirigé vers lui, agissant sur lui; d'où il résulte que l'Esprit n'est pas identifié à la colombe, dont l'apparition n'a été que momentanée [2]. On en conclut aussi que le Verbe ne saurait être en aucune façon compris dans l'Esprit : le Verbe ne peut pas être l'Esprit, puisque le Verbe est devenu chair et qu'il baptise dans l'Esprit. Mais la substitution de l'Esprit au Verbe n'était pas si choquante pour la théologie des anciens que pour la nôtre. On lit dans l'homélie dite seconde Épître de saint Clément : « Le Christ, notre Sauveur, qui était d'abord esprit, est devenu chair [3]. » C'est bien la même idée, et, sauf le remplacement du Verbe par l'Esprit, ce sont les mêmes mots que dans la formule johannique : « Le Verbe s'est fait chair. » Jean est tout pénétré de l'idée que « Dieu est esprit [4] »; le Verbe aussi est esprit, puisqu'il est Dieu. Au sens impersonnel où l'évangéliste entend ordinairement le mot « esprit », dire que l'Esprit s'est fait chair était une manière un peu moins précise de signifier l'incarnation que si l'on employait le mot « Verbe » ; mais, s'il pouvait employer le mot Verbe dans le prologue, Jean se serait fait scrupule de s'en servir dans le corps de l'histoire évangélique, parce que ce mot n'avait pas d'attestation traditionnelle. C'était un terme savant, tandis que le mot « esprit » était un terme religieux et populaire. Est-il bien évident que la formule : « l'esprit resta sur lui », ne conviendrait pas pour signifier la relation du Verbe avec l'humanité de Jésus ? Elle convient si bien que l'évangéliste n'en avait pas d'autre à sa disposition pour exprimer en langage commun ce qu'il voulait faire entendre, à savoir l'union permanente du Verbe, esprit divin, avec l'humanité de Jésus, la prise de possession de l'humanité par la divinité, la direction imprimée par la divinité à l'humanité. La permanence de l'Esprit équivaut, dans la pensée de l'évangéliste, à ce que les théo-

1. B. Weiss, 92.

2. Le texte johannique exclut la réalité matérielle de la colombe, qui est insinuée dans Luc, III, 22.

3. II Clem. 9, *supr.* p. 3, n. 3.

4. IV, 24.

logiens appellent la grâce de l'union et la grâce de sanctification consécutive à l'union hypostatique. Si l'on s'en tient aux termes de l'évangéliste, l'humanité de Jésus est gouvernée par l'*Esprit*, et Jésus lui-même donnera le *Saint-Esprit*. Il y a une distinction marquée entre l'esprit qui demeure sur lui et l'esprit qu'il donnera. Cette distinction correspond en partie à celle que la théologie postérieure établit entre la seconde et la troisième personne de la Trinité, en tant que l'esprit divin qui s'est fait chair en Jésus est le Verbe de Dieu, et que l'esprit divin par la société duquel les fidèles seront instruits et fortifiés est proprement le Saint-Esprit.

A la descente de l'Esprit, Jean a reconnu le Messie qui devait venir, parce que c'était justement le signe que Dieu lui avait indiqué, alors qu'il ignorait Jésus et sa mission. Et Jean atteste encore ce qu'il a vu, l'évangéliste ne l'ayant cité que comme témoin et ne se lassant pas d'invoquer son témoignage. « J'ai vu, dit Jean, et j'ai témoigné qu'il est le Fils de Dieu. » Quel témoignage Jean veut-il rappeler ? La déclaration qu'il a faite, pour commencer, en désignant Jésus comme l'agneau de Dieu et le Messie qu'il avait lui-même annoncé, déclaration qui serait présentée comme ayant désormais valeur de preuve [1] ? Ou bien s'agit-il d'un témoignage rendu après l'événement, et qui serait rappelé sans avoir trouvé place dans le récit [2] ? Les deux interprétations peuvent se soutenir d'après la lettre du texte, mais la première paraît de beaucoup la plus conforme à l'esprit de l'évangéliste. Jean multiplie ses assertions parce que l'auteur veut établir l'équivalence des définitions messianiques précédemment énoncées, avec la dénomination traditionnelle de Fils de Dieu. Il n'est pas nécessaire de supposer un fait sous-entendu. La formule « Fils de Dieu » est choisie à dessein pour rejoindre la christologie synoptique. Jean-Baptiste l'emploie au sens reçu dans la tradition juive, et l'auteur tient à faire valoir cette signification, ce qui ne l'empêche pas d'attacher lui-même à la filiation divine de Jésus un sens plus profond. Pour lui, Jésus est le Fils de Dieu parce qu'il est le Verbe incarné. La conception purement métaphysique de la filiation, l'idée que le Verbe serait Fils en tant que le Verbe, et sans égard à l'incarnation, ne ressort pas clairement du texte ; il ne semble pas, du moins, que l'évan-

1. B. Weiss, 93.
2. Schanz, 126.

géliste s'y arrête. Des témoins peu nombreux, mais très anciens et très importants, la version syriaque du Sinaï et celle de Cureton, le manuscrit Sinaïtique [1], lisent, au lieu du « Fils de Dieu », « l'élu de Dieu ». Le sens reste le même. Cette leçon occidentale n'est pas à dédaigner. Elle n'est pas influencée par les Synoptiques, où il est question du « fils bien-aimé » [2]; et la substitution du mot « élu » au mot « fils » est peut-être moins facile à concevoir que l'hypothèse contraire. Quoi qu'il en soit, la déclaration de Jean remplace ici la voix céleste. Dieu a parlé à Jean pour le prévenir de la venue du Messie. Le Précurseur n'a plus besoin d'un nouvel avertissement et prononce lui-même les paroles décisives qui marquent la signification du baptême dans les Synoptiques. Il est évident que le quatrième Évangile ne suppose aucun témoin de la descente du Saint-Esprit, si ce n'est Jean-Baptiste.

Le second témoignage de Jean tient ici la place du récit du baptême dans les Synoptiques. Mais, parce que l'évangéliste signale en même temps la venue de Jésus et l'attestation rendue par le Précurseur à la descente de l'Esprit comme à un fait accompli, la plupart des commentateurs ne voient pas la possibilité d'admettre que la descente de l'Esprit se rapporte, dans la pensée même de l'auteur, au jour marqué pour la démarche du Christ. On raisonne comme si le tableau johannique avait le caractère d'une histoire, tandis qu'il a celui d'une argumentation. On voudrait trouver une place pour le baptême et la descente de l'Esprit, alors que le narrateur est visiblement étranger à toute préoccupation du détail réel. Pourquoi aurait-il eu soin de laisser un intervalle pour le baptême, puisqu'il jugeait à propos de passer le fait sous silence ? On objectera qu'il y a la descente de l'Esprit; que cette descente a eu lieu à un moment donné ; que l'évangéliste aurait dû marquer ce moment entre l'arrivée de Jésus et le discours de Jean. Mais n'est-il pas évident que l'auteur n'a pas raconté lui-même la descente de l'Esprit, parce que le récit, pour être probant, devait être mis dans la bouche du témoin ? L'évan-

1. ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ. S. Ambroise connaît la leçon : « electus Dei »; quelques mss. de l'ancienne Vulgate combinent les deux leçons : « electus filius Dei », ou « filius electus Dei », « Dei filius electus »; il en est de même de la version syriaque harkléenne.

2. Luc, xxiii, 35, met l'expression : « Christ élu de Dieu », dans la bouche des Juifs qui se moquent de Jésus. Jean dépendrait plutôt d'Is. xlii, 1.

géliste est si loin de vouloir tout raconter, on pourrait presque dire de vouloir raconter quoi que ce soit, qu'il laisse Jésus à portée de vue du Précurseur, sans dire pourquoi il venait, ce qu'il avait à faire avec Jean, ce qui se passa réellement entre eux. Ce jour-là, disent gravement les interprètes, il ne se passa rien. Il faut avouer que ce n'est pas assez. Le récit johannique n'a pas été conçu pour encadrer l'histoire du baptême dans les Synoptiques, mais il en est le commentaire et l'explication théologique. Dire que Jésus n'a pas été baptisé le jour dont parle l'évangéliste est supposer que celui-ci attribue au baptême un jour déterminé, distinct du jour dont il parle, bien que ce jour soit pour lui le jour solennel de la rencontre du Sauveur avec Jean, et celui du témoignage rendu par Jean au Sauveur ; c'est priver de toute signification la démarche de Jésus, bien que sa venue ait visiblement, dans le quatrième Évangile, la même portée que dans les Synoptiques ; c'est demander à l'auteur de raconter la descente du Saint-Esprit, alors qu'il a voulu, pour un motif aisé à constater, la faire décrire par Jean ; c'est ne pas voir que l'évangéliste, au lieu de dégager nettement les circonstances du baptême, tient au contraire à les laisser dans l'ombre, pour ne mettre en avant que la descente de l'Esprit, et qu'il n'a pas lui-même signalé ce fait parce qu'il ne le pouvait pas sans mentionner le baptême. Il aurait cru diminuer le Christ en disant que Jésus avait été baptisé par Jean [1]. L'histoire s'éclipse derrière la leçon qu'il en veut tirer ; mais la leçon ne doit pas nous induire à changer la place de l'histoire.

1. Cf. Baldensperger, 73.

III

LES PREMIERS DISCIPLES

(Jean, 1, 35-52)

Le témoignage de Jean a rempli deux journées, dont la plus importante est évidemment la seconde, puisque c'est celle-ci qui met le Messie en présence de son précurseur et qui introduit Jésus sur la scène de l'histoire. Maintenant Jésus lui-même va se manifester, et d'abord à ses disciples, soit par les discours qu'il leur tiendra pour les gagner à lui, soit par le premier miracle qu'il fera pour affermir leur foi. Viendra ensuite la manifestation du Messie au peuple juif, en Judée, en Samarie et en Galilée.

1, 35. Le lendemain, Jean était encore là, ainsi que deux de ses disciples, 36. et, regardant Jésus, qui passait, il dit : « Voici l'agneau de Dieu. » 37. Et les deux disciples entendirent ses paroles, et ils suivirent Jésus. 38. Et Jésus, s'étant retourné et les voyant à sa suite, leur dit : « Que cherchez-vous? » Et ils lui dirent : « Rabbi, — ce qui signifie *maître*, — où demeures-tu? » 39. Il leur dit : « Venez, et vous verrez. » Ils vinrent donc et virent où il demeurait, et ils restèrent près de lui ce jour-là. Il était environ la dixième heure. 40. André, le frère de Simon-Pierre, était un des deux qui avaient entendu (les paroles) de Jean, et qui l'avaient suivi. 41. Il trouva d'abord son propre frère, Simon, et il lui dit : « Nous avons trouvé le Messie », — ce qui signifie *Christ*. — 42. Il l'amena près de Jésus. L'ayant regardé, Jésus dit : « Tu es Simon, fils de Jean, tu t'appelleras Céphas », — ce qui signifie *Pierre*.

L'évangéliste raconte la vocation de cinq disciples, dont quatre seulement sont désignés par leurs noms. Ces disciples se partagent en deux groupes, le premier étant formé par André, Pierre et un disciple anonyme, le second par Philippe et Nathanaël. Aucune autre vocation ne sera signalée plus tard, et, bien que l'auteur mentionne plusieurs fois les Douze, il ne racontera pas l'institution du collège apostolique, comme si lui-même ne voulait connaître que des disciples et s'en remettait à la tradition

pour ce qui regarde le privilège des apôtres. On remarquera toutefois qu'il s'intéresse particulièrement à Pierre. Le quatrième Évangile ne contient pas la liste des Douze, mais il a, sur la mission de Simon, des textes non moins significatifs que ceux des Synoptiques.

Deux journées se trouvent consacrées à la vocation des disciples. Une troisième journée particulièrement importante pour eux sera celle du miracle de Cana. Comme il est difficile de croire que Jésus n'ait été accompagné aux noces que par les cinq disciples dont il a été question, et que, non seulement d'autres vocations ne sont pas indiquées entre la seconde et la troisième journée, mais que le temps manque pour de nouvelles conquêtes, lors même qu'on supposerait un jour d'intervalle entre la vocation de Nathanaël et le miracle de l'eau changée en vin, il est au moins probable que l'enchaînement des journées n'a pas la rigueur d'une indication chronologique, mais qu'elle correspond à une préoccupation didactique. On peut donc supposer que le second témoignage du Baptiste se rapporte à la même situation et à la même date que le récit du baptême dans les Synoptiques, sans que le séjour au désert puisse être allégué contre cette combinaison. La chronologie johannique exclurait le séjour au désert, si cette chronologie était historique ; mais si elle a surtout un caractère littéraire et didactique, elle n'exclut pas plus le séjour au désert que le silence de Jean sur le baptême du Sauveur n'exclut la réalité de ce fait.

La première journée, on pourrait dire le premier tableau [1], représente la vocation d'André, du disciple anonyme, et celle de Pierre. « Le lendemain » du jour où le Précurseur avait salué Jésus du titre d'agneau de Dieu, « Jean se tenait encore [2] » au même endroit que la veille, ayant près de lui deux de ses disciples, lorsqu'il vit le Sauveur « qui marchait » non loin de là. Les commentateurs observent que l'évangéliste, dans le récit précédent, n'a pas dit que Jean se tînt quelque part, la chose allant de soi [3] ; de même, le « passage » de Jésus correspondrait à ce qui a été dit sur sa

1. 1, 35-42.

2. « Quod Alcuinus apud D. Thomam interpretatur, stetisse Joannem, Christum vero ambulasse, quia *venienti Christo cessura stetit lex*, quod et Strabus est imitatus, et hodie in ore versatur omnium, pulchra quidem est allegoria, sed allegoria, quam affirmare non possumus aut Baptistae aut evangelistae in mentem venisse. » Maldonat, II, 438.

3. Weiss, 94.

« venue » [1]. Mais il ne semble pas que les nuances de la narration soient tellement à négliger dans un Évangile où le symbolisme ne manque pas. S'il n'a pas été dit d'abord que Jean « se tenait » près du Jourdain lorsque Jésus vint à lui, c'est que la pensée du baptême est présente à l'esprit de l'écrivain, et que, dans cette première rencontre, il ne serait pas suffisant de dire que Jean « était là », et que Jésus « marchait », tandis que, pour la seconde description, Jean n'a rien à faire, et Jésus n'a pas à venir. Il est parfaitement superflu de chercher pourquoi Jésus se promène ce jour-là non loin du Précurseur, sans l'aborder. Cette circonstance n'est signalée qu'en vue du témoignage qu'elle provoque, et le témoignage même n'est plus allégué ici comme une nouvelle preuve en faveur de la mission divine de Jésus, mais comme motif de la démarche faite par les disciples auprès du Sauveur. Admettre que Jésus se faisait voir ainsi pour fournir à Jean l'occasion de renouveler ses déclarations, et pour s'attacher à lui-même les personnes qui en seraient touchées, est transporter dans la réalité de l'histoire l'intention du récit. L'idée que Jésus se serait suffisamment abaissé en venant une fois trouver Jean, et que sa dignité exigeait de lui l'établissement d'une école distincte, peut aussi n'être pas étrangère à l'esprit de l'évangéliste, mais il n'y a pas lieu de la transporter non plus dans le domaine des faits. Dire que le Sauveur n'a plus de rapports personnels avec Jean parce que la coutume des docteurs juifs était de former des écoles séparées, et que la mission de Jean n'était pas la même que celle de Jésus [2], est pareillement rencontrer la pensée de l'auteur et se rapprocher davantage de l'histoire ; mais, qu'on le veuille ou non, c'est introduire dans le récit un élément allégorique, puisque la marche de Jésus en vue de Jean, à une certaine distance, signifie beaucoup plus que n'annonce la lettre, et se trouve figurer toute une situation, ou bien une période plus ou moins longue de prédication évangélique. Quant à supposer, avec Renan, que « les deux maîtres... luttèrent devant le public de prévenances réciproques [3] », c'est aller bien au delà de ce que les documents permettent même de conjecturer, et ne pas voir ce qu'ils font assez clairement entendre.

1. Holtzmann, 51.
2. Schanz, 129.
3. *Vie de Jésus*, 110.

Admettre que Jésus passait la journée à écouter le Baptiste, et qu'il s'en retournait le soir dans la maison où il avait reçu l'hospitalité [1], n'est pas aller contre la lettre, mais c'est aller tout à fait contre l'esprit de l'Évangile, qui, en aucun endroit, n'a voulu présenter le Christ comme un auditeur de Jean. L'entrée en scène du Sauveur a bien plus grand air si le témoignage de Jean est censé lui procurer ses premiers disciples [2]. Telle est sans doute la principale raison pour laquelle l'évangéliste a tenu à rattacher la vocation de ceux-ci à la prédication du Baptiste. Strauss [3] a observé très judicieusement que les deux disciples qui entendent Jean et qui suivent Jésus remplacent, dans le quatrième Évangile, les deux messagers que le Baptiste envoie, dans les Synoptiques, demander à Jésus s'il est le Christ [4]. On peut presque dire que c'est le même tableau, mais retourné. Il suffit de comparer les deux esquisses pour mesurer la distance qui sépare le quatrième Évangile des trois premiers.

Deux disciples étaient auprès de Jean; mais l'on peut supposer encore d'autres auditeurs, puisque la suite du récit laisse entendre que le discours du Précurseur ne s'adressait pas directement aux deux personnes qui suivirent Jésus. Jean dit : « Voici l'agneau de Dieu. » Et les interprètes de conclure que les disciples étaient déjà présents la veille, quand le Baptiste a expliqué (?) tout au long ce que signifiait cette formule; autrement les disciples n'y auraient rien compris. Étant donné la manière de l'évangéliste, qui est beaucoup plus préoccupé de son lecteur que de l'exactitude matérielle des citations, il est plus simple d'admettre que la formule abrégée représente la formule complète, et qu'on aurait tort de fonder sur sa teneur la moindre conjecture touchant la présence ou l'absence des deux disciples parmi les auditeurs anonymes du précédent témoignage. On devrait plutôt les supposer absents; car, s'ils étaient présents, pourquoi n'ont-ils pas dès lors suivi Jésus? Le fait est que, pour la veille, c'est-à-dire pour le précédent tableau, l'évangéliste ne pensait pas à eux, et qu'il y songe maintenant. Le témoignage de Jean a été répété

1. Tolet, Schegg.

2. Schanz, *loc. cit.* Il y a peut-être aussi dans ce passage un exemple proposé aux sectateurs de Jean, et un argument contre eux. Baldensperger, 67.

3. *Nouvelle vie de Jésus* [2], trad. Nefftzer et Dollfus, II, 115.

4. Matth. xi, 2-7; Luc, vii, 18-24. Le détail du « séjour » rappelle aussi les deux disciples d'Emmaüs, Luc, xxiv, 29.

devant eux, et il leur a suffi de l'entendre pour qu'ils eussent le désir de s'attacher à Jésus. En observant que « les deux disciples l'entendirent parler », l'auteur ne veut pas dire qu'ils comprirent enfin le sens et le but de son discours. Jean n'a pas précisément l'intention de diriger des disciples vers Jésus; il a été envoyé pour rendre témoignage, et il rend témoignage. En lui prêtant cette attitude, l'évangéliste respecte à sa façon la tradition historique; il sait fort bien que Jean n'a jamais recommandé à ses disciples de prendre Jésus pour maître. Ce que dit le Précurseur n'est pas censé obscur, et ce n'est pas l'insistance qu'il met à le répéter qui frappe ses deux auditeurs; mais parmi ceux qui entendirent ce jour-là ses paroles, les deux disciples seuls eurent l'inspiration de suivre le Christ. Le discours de Jean n'est même pas une invitation implicite à cette démarche. D'ailleurs le mot « suivre », en cet endroit, n'a pas le sens particulier, qu'il a souvent dans les Évangiles, de s'attacher définitivement comme disciple à la personne du Christ Sauveur. Les deux disciples se mettent en devoir de rejoindre Jésus pour faire avec lui plus ample connaissance. Telle est du moins l'opinion des principaux commentateurs modernes, confirmée par le contexte, puisque Jésus va « se retourner vers ceux qui le suivent », c'est-à-dire qui marchent derrière lui. Il semble néanmoins que, dans la pensée de l'évangéliste, la marche derrière le Christ figure déjà l'état de disciples qu'ils vont embrasser.

Comme les deux disciples suivaient ainsi Jésus, le Sauveur se retourna. Les commentateurs qui ne veulent rien ignorer disent qu'il avait entendu le bruit de leurs pas, ou que quelqu'un l'avisa de prendre garde à ceux qui s'efforçaient de l'atteindre. Mais ne peut-on se retourner par hasard? Pour qui tient compte de l'esprit johannique, le mouvement de Jésus ne paraît pas devoir être attribué à une cause vulgaire, ou censé irréfléchi, mais il répond à une sorte de nécessité providentielle, qui a l'apparence du hasard et dont le Sauveur lui-même a conscience. Jésus regarde venir les disciples, non qu'il soit supposé deviner seulement alors leur intention, mais parce qu'il l'encourage d'un œil favorable. De même, la question : « Que cherchez-vous? » ne prouve pas qu'il ignore le but de leur démarche, mais qu'il veut seconder leur bonne volonté et les mettre à l'aise en leur adressant le premier la parole. Il voit en eux les prémices de « ceux qui lui sont donnés » par son Père? Les disciples lui répondent en l'appelant *rabbi*. « Cela signifie maître »,

observe l'évangéliste, qui joindra plus loin des notes du même genre aux noms de Céphas et de Messie. L'emploi du mot *rabbi* est un trait de couleur locale dont il convient de ne pas exagérer la signification. Faut-il en conclure que les disciples n'avaient pas compris le témoignage de Jean et qu'ils prenaient Jésus pour un simple docteur? Mais Nathanaël appelle Jésus *rabbi*, tout en le proclamant Fils de Dieu [1], et les apôtres eux-mêmes emploient encore ce mot la veille de la passion. Lors même que les deux disciples seraient déjà persuadés que Jésus est le Christ, ils ne parleraient pas autrement. Jean leur a clairement désigné Jésus comme le Messie, et ils vont s'assurer que le témoignage du Précurseur est véridique; ils ne veulent certainement pas exprimer une idée contraire à celle qui leur a été suggérée, et qu'ils sont déjà tous disposés à admettre. Les anciens interprètes qui ont pensé que les disciples, en appelant Jésus *rabbi*, le reconnaissaient déjà pour leur maître, n'étaient pas très loin de la vérité [2]. La pensée de l'évangéliste, faisant ici droit à la tradition historique, est qu'il convenait d'appeler Jésus « maître » jusqu'à ce qu'il fût entré dans sa gloire; alors seulement l'on donnerait au Christ les titres de « Seigneur » et de « Dieu », qui conviennent à son origine éternelle et à sa nature divine [3].

La question que posent les disciples : « Où demeures-tu? » est généralement expliquée par la crainte qu'ils auraient eue d'être importuns en sollicitant un entretien dans ce moment même et à cette place : ils auraient plus de facilité de converser avec le Maître chez lui [4]. Ou bien faudrait-il voir là un trait de mœurs rabbiniques? Il ne semble pas que les docteurs juifs aient été péripatéticiens; ils enseignaient assis, ayant leurs disciples pareillement assis devant eux, « à leurs pieds [5] ». Les disciples demanderaient à Jésus en quel endroit il enseigne. « Venez, leur dit-il, et vous verrez [6]. » Le sens du mot « voir » est déterminé par le contexte

1. I, 50.

2. « Cum *Rabbi*, id est magistrum, appellant, et gratiam sibi honorifico titulo conciliant, et se ejus discipulos esse velle profitentur, ut Chrysostomus, Cyrillus, Theophylactus et Euthymius observant. » Maldonat, II, 440.

3. Cf. xx, 16-17, 28, et le commentaire.

4. B. Weiss, 96.

5. Act. xxii, 3.

6. Leçon des plus anciens témoins : ὄψεσθε. Texte reçu : ἴδετε; Vg. : « videte ». Cf. v. 46.

immédiat : « Ils vinrent donc et virent où il demeurait. » Il n'y a pas, dans la réponse de Jésus, autre chose qu'une invitation bienveillante à l'accompagner jusqu'à sa demeure pour l'entretien désiré, bien que la pensée de l'évangéliste aille plus loin que la lettre de l'invitation, et que la vue du logis soit comme la figure de la connaissance que les disciples vont avoir de la vérité. La formule de l'invitation est toute naturelle et n'a aucun rapport avec l'apostrophe : « Viens et vois », par laquelle les docteurs juifs sollicitaient l'attention de leurs disciples [1]. Le Christ johannique n'est pas sans asile, comme le Christ synoptique [2]. Mais en parlant de sa demeure terrestre, l'évangéliste pense à sa demeure éternelle. C'est là que la foi va le trouver. On remarquera que Jésus n'appelle pas ses disciples à lui ; il les laisse venir ; la foi les lui amène. Détail à noter pour l'interprétation générale de ce récit.

Les deux néophytes entrèrent donc avec Jésus dans la maison où il prenait gîte, et ils y passèrent avec lui le reste de la journée. Comme on était à la dixième heure, c'est-à-dire à quatre heures environ de l'après-midi, leur séjour n'aura pas été très long. Certains interprètes veulent que les heures soient comptées à la romaine, et qu'il ait été dix heures du matin ; mais le quatrième Évangile compte les heures à la manière juive, et le texte ne dit pas que les disciples aient passé toute la journée avec Jésus : « rester la journée » équivaut à rester jusqu'à la fin du jour, achever la journée, quelle qu'ait été l'heure de la rencontre. Une heure de l'après-midi convient mieux qu'une heure de la matinée, si grande édification que puissent trouver les commentateurs à prolonger l'entretien d'une façon anormale. L'évangéliste a en vue les heures du soir ; il n'est pas plus nécessaire d'y ajouter les heures du jour qui précèdent que celles de la nuit qui suivent [3].

L'indication de l'heure semblerait accuser un souvenir personnel, très précis, d'un témoin qui aurait gardé vivante l'impression des premières paroles qu'il avait recueillies de la bouche du Maître, avec celle des circonstances où il les avait entendues. La suite du récit nous apprend que l'un des deux disciples était André, le frère de Simon. On a supposé que l'autre était l'évangéliste lui-même,

1. Cf. Schanz, 130.
2. Matth. viii, 20 ; Luc, ix, 58.
3. Quelques Pères, Maldonat, etc.

qui tairait son nom ici, comme il le fera jusqu'à la fin de son livre. Cette hypothèse que beaucoup d'anciens avaient agitée, sans y attacher autrement d'importance, a été reprise par un assez grand nombre de commentateurs, même de critiques modernes, qui vont parfois jusqu'à la présenter comme certaine. La conjecture est pourtant assez fragile, si l'on ne veut pas que tous les traits du tableau soient symboliques. Dans le cas présent, le narrateur ne paraît pas s'intéresser au second disciple, et, à prendre le récit comme historique, on devrait plutôt soutenir qu'il ne l'a pas nommé parce que le disciple en question n'a joué aucun rôle marquant dans l'histoire évangélique [1]. Plus tard, quand le disciple bien-aimé entrera en scène [2], il sera introduit d'une manière analogue, et comme s'il n'avait pas encore été question de lui. L'auteur n'a pas voulu raconter la vocation de tous les disciples, pas même celle de tous les apôtres ; avant de supposer qu'il a voulu raconter la sienne, il faudrait trouver quelque indice positif de son intention.

Dans le récit de la résurrection, l'on voit le disciple bien-aimé précéder Pierre au tombeau et figurer la foi parfaite : il pourrait bien aussi avoir précédé Pierre dans sa vocation. Mais il ne peut être question que d'une priorité idéale. S'il s'agissait d'une priorité de fait, rien n'empêcherait l'évangéliste de lui donner plus de relief. La modestie de l'auteur est ici hors de cause. On sait quelles sont, dans les Synoptiques, les conditions de l'appel des premiers disciples : Jésus, ayant déjà commencé à prêcher l'Évangile, rencontre successivement, au bord du lac de Tibériade, non loin de Capharnaüm, les deux frères Simon et André, puis les deux fils de Zébédée, tous quatre pêcheurs, et il les appelle à sa suite [3]; plus tard se produit l'appel du publicain Lévi [4]. Ces cinq vocations réelles, bien déterminées quant aux circonstances de temps et de lieu, font place, dans le quatrième Évangile, à cinq vocations qu'on peut dire idéales, parce qu'il est impossible de les concevoir historiquement. En ce qui concerne Simon et André, le récit johannique, si on doit le prendre à la lettre, contredit et détruit celui des Synoptiques. Mais qui oserait dire que Jean offre en ce point

1. « In re incerta malo credere ignotum aliquem fuisse, qui Christi postea non fuerit apostolus, ideoque non fuisse nominatum. » Maldonat, II, 442.

2. xiii, 23.

3. Marc, i, 16-20; Matth. iv, 18-22; Luc, v, 1-11.

4. Marc, ii, 14; Matth. ix, 9; Luc, v, 27.

des garanties d'historicité que n'ont pas ses devanciers ? Les Douze n'ont reconnu Jésus comme Messie qu'après l'avoir suivi longtemps. Ici les cinq disciples savent que Jésus est le Christ avant de s'attacher à lui, et Jésus se fait connaître à eux sans la moindre réserve. Une pareille anticipation permet d'en supposer bien d'autres. En réalité, Jean a voulu anticiper et il a transféré, au gré de sa théologie symbolique, les cinq vocations de la Synpse : les fils de Zébédée ont disparu complètement parce que ni l'auteur ni ses lecteurs ne prenaient sans doute un intérêt particulier à leur souvenir, et l'on doit tenir compte de cette particularité quand on discute l'origine du quatrième Évangile. Jacques et Jean sont remplacés par l'anonyme et par Philippe ; Nathanaël remplace le publicain Lévi-Matthieu. La mention de Philippe peut s'expliquer par l'identification de l'évangéliste Philippe, bien connu des Églises d'Asie, avec l'apôtre du même nom [1]. Nathanaël, bien qu'il tienne la place de Lévi-Matthieu, n'est pas le publicain, car ce n'est pas ainsi qu'on le présente, mais un type idéal en qui se réunissent des traits empruntés à plusieurs personnages de la tradition. L'anonyme a chance d'être le bien-aimé, c'est-à-dire le disciple parfait, l'idéal de l'évangéliste, et, en ce sens, l'évangéliste lui-même. Sa prééminence est insinuée ici avec une discrétion extrême, pour ne pas choquer de front la tradition historique. D'après cette tradition, Simon et André ont été appelés les premiers. Jean détache Simon et le remplace par l'anonyme, dont on ne dit rien de plus, comme s'il restait en dehors de l'histoire ; mais le fait est qu'il précède Simon. Le relief donné au personnage d'André pourrait tenir à la même cause que l'importance attribuée au personnage de Philippe : le souvenir d'André avait une signification spéciale dans le milieu où l'Évangile fut écrit [2]. Quant au rapport, tout idéal au fond, de ces vocations avec le témoignage de Jean-Baptiste, il est dû à la préoccupation théologique et apologétique de l'auteur, soit que celui-ci ait voulu associer dès l'abord Jean et les disciples dans la même foi au Christ, pour relever l'entrée du Sauveur dans l'exercice de son ministère, soit qu'il ait trouvé de plus un avantage particulier à cette combinaison, pour ruiner les objections des Juifs et des

1. J. Réville, 127. Papias (Eusèbe, *Hist. eccl.* III, 39) cite au premier rang de ses autorités André, Pierre, Philippe, sans parler de Nathanaël. Cf. *supr.* pp. 8, 29-30.

2. Cf. n. 1.

sectateurs de Jean [1]. Celui-ci et son baptême figurent le judaïsme : il n'est pas étonnant que Jésus soit censé devoir au Baptiste ses premiers disciples.

Affirmer que l'évangéliste devait être présent à cette scène de vocation, puisqu'il sait bien l'heure qu'il était, serait donc très risqué, d'autant que les traits de ce genre se rencontrent un peu partout dans l'Évangile, où ils se montrent souvent à l'improviste et sans que les circonstances réelles des faits soient autrement déterminées. L'auteur dit qu'il était environ quatre heures de l'après-midi quand les disciples se rendirent à la demeure de Jésus, et il ne dit rien de cette demeure, rien de la conversation qui s'y est tenue. D'où venait Jésus quand Jean l'aperçut? Où allait-il? Qu'était-ce que cette maison où il introduit les disciples? Que leur dit-il? On ne sait. Il était environ quatre heures. Certes, l'indication est précise, mais dans un tel isolement qu'elle apparaît beaucoup moins comme un débris de souvenir que comme un moyen artificiel de fixer un tableau dont les contours étaient par trop indécis. Il est d'ailleurs infiniment probable que l'indication de la dixième heure a une signification allégorique. On a rapproché de ce passage celui où les douze heures du jour représentent la durée de l'univers [2] : la dernière serait le présent de l'évangéliste [3]; la dixième marquerait le commencement de l'ère chrétienne, de la sixième et dernière partie de l'histoire du monde [4].

L'un des disciples qui avaient entendu les paroles de Jean et qui avaient suivi Jésus n'était autre qu'André, le frère de Simon-Pierre [5]. Il est évident que les deux frères, Pierre et André, sont supposés connus du lecteur. On lui apprend seulement par quelle voie André

1. Baldensperger, 67. Cf. *supr.* pp. 126 et 241.

2. xi, 9.

3. Cf. I Jean, ii, 18.

4. Holtzmann, 51. « Pour celui qui sait que le nombre 10 est celui de la perfection (dans Philon, *De plant. Noe*, 29 ; *De decal.* 5) la mention de cette dixième heure s'éclaire immédiatement d'un jour nouveau. Avec l'adhésion des deux premiers disciples commence l'âge de la perfection sur la terre. J. Réville, 129.

5. Ss. (Vers. syr. du Sinaï) : « Et le nom d'un de ces disciples de Jean était André, frère de Simon. Et André vit Simon, son frère, *ce jour-là*, et il lui dit : *Mon frère*, nous avons trouvé le Messie. Et il l'emmena, et il (Simon) vint près du Seigneur. »

d'abord, puis Pierre ont été amenés à Jésus. André rencontra son frère Simon et lui dit : « Nous avons trouvé le Messie. » Le « nous » se rapporte à André lui-même et à son compagnon anonyme, que l'on peut croire encore auprès d'André. Il est tout naturel que celui-ci adresse de préférence la parole à son frère. Le texte dit qu'il trouva « *premièrement* son propre frère », par une rencontre providentielle. D'après une variante, il aurait trouvé « *le premier* » son frère [1].

Les deux leçons ont leurs difficultés, et tout ce morceau, qu'il n'est pas aisé de concilier avec les Synoptiques, pourrait avoir subi quelques retouches intentionnelles. La leçon « premièrement » semble la plus autorisée. L'auteur a-t-il voulu dire qu'André trouva Pierre tout de suite après avoir quitté Jésus, parce qu'il cherchait son frère pour lui faire part de la bonne nouvelle [2]? Il semble plutôt que l'adverbe ne se rapporte pas logiquement au verbe qu'il détermine grammaticalement. Ayant en pensée les diverses rencontres qui vont se produire, l'évangéliste dit qu'André trouva d'abord son propre frère, parce que cette rencontre est la première de la série qui est en perspective [3]. Il est certainement plus conforme à l'esprit et à la lettre du texte d'admettre des rencontres fortuites en apparence, mais que l'on entrevoit avoir été ménagées par la providence divine. Il arriva donc qu'André, quand il venait d'être gagné à Jésus, se trouva, sans s'y attendre, en face de son propre frère, à qui, tout naturellement, il s'empressa d'annoncer ce qu'il savait. Il est superflu de se demander comment et pourquoi Pierre se trouve ou paraît se trouver près de l'endroit où Jean baptisait. On ne veut certainement pas, ou du moins on n'ose pas le présenter comme un disciple de Jean, et, s'il est venu chercher le baptême du Précurseur, l'évangéliste n'en a pas le moindre souci. Les interprètes qui croient savoir qu'André rencontra son frère en quittant Jésus, à la tombée de la nuit, ou le lendemain matin, n'hésitent pas à admettre que Simon était venu se faire baptiser par Jean. Mais, comme la vocation de Pierre est sans attache apparente avec la mission de Jean, et que le caractère du récit permet de supposer une transposition et une anticipation de la

1. V. 41. εὑρίσκει οὗτος πρῶτον τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα. ℵ, πρῶτος.
2. Schanz. 133.
3. B. Weiss, 98.

vocation de l'apôtre, il est prudent de s'interdire toute conjecture touchant les rapports de celui-ci avec le Baptiste.

La variante : « il trouva le premier », a donné lieu à des hypothèses presque touchantes. Elle paraît signifier, en effet, ou que les deux disciples cherchaient Pierre, ou bien que, chacun des disciples cherchant « son propre frère », André trouva le sien le premier, tandis que l'autre disciple n'aurait trouvé le sien que plus tard [1]. Et l'on admire la délicatesse de l'évangéliste, qui révèle par ce trait subtil les efforts du disciple anonyme pour trouver aussi son frère, et qui a eu trop de modestie pour dire qu'il l'avait réellement amené à Jésus. Ce qu'il faut peut-être admirer davantage, c'est l'habileté du copiste qui, en substituant « premier » à « premièrement », permettait de loger à l'arrière-plan du récit tout le petit roman qu'on vient de voir, et qui ménageait, par la même occasion, un accord plus facile entre le quatrième Évangile et les Synoptiques. Toutefois la variante peut aussi bien provenir d'un accident [2]. Quoi qu'il en soit, il n'y a pas lieu d'amener en cet endroit les fils de Zébédée. Il n'est question d'eux en particulier que dans l'appendice de l'Évangile [3], et rien n'empêchait l'auteur de raconter leur vocation, s'il avait voulu en dire quelque chose. Les raisons qui ont déterminé le triage qu'il a fait dans les souvenirs traditionnels, et les métamorphoses qu'il leur fait subir, nous échappent en grande partie; mais encore est-il certain que les sous-entendus qui existent dans ses récits n'ont rien à voir avec sa propre histoire, et que les artifices de modestie qu'on lui prête sont purement chimériques.

L'évangéliste prend soin d'expliquer que le mot hébreu « Messie » est l'équivalent de « Christ » en grec, comme il a expliqué plus haut le mot « rabbi », et comme il expliquera plus loin le nom de « Céphas ». L'emploi qu'il fait des termes sémitiques ne prouve pas que lui-même soit d'origine palestinienne, mais qu'il avait une certaine connaissance des choses juives; elle prouve surtout l'importance qu'il attache aux « noms » en tant que symboles. La forme sémitique des noms était bonne à garder, et c'est la préoccupation de symbolisme, non une coquetterie d'érudit, ou

1. Meyer, Godet, etc. *Ap.* B. Weiss, 99.

2. On a pu facilement écrire, sans y penser, οὗτος πρῶτος au lieu de οὗτος πρῶτον.

3. xxi, 2.

la persistance du souvenir attaché à certains mots, censés familiers à la jeunesse de l'auteur, qui explique ces particularités de son récit.

André conduit aussitôt son frère près du Sauveur. Dans la perspective chronologique de la narration, la rencontre des deux frères et le retour à Jésus appartiennent à la même journée que la vocation de l'anonyme et d'André. L'objection qu'on peut tirer de l'heure tardive, puisque l'entretien des disciples avec Jésus n'a fini qu'au soir, est sans conséquence dès qu'on admet le caractère artificiel et didactique du cadre. Placer la rencontre de Pierre et d'André le soir, en remettant au lendemain le retour près de Jésus, ou bien renvoyer le tout, soit au lendemain, soit à un des jours suivants, ne serait qu'un expédient exégétique. Ou tous ces faits ont eu lieu le même jour, ou il est impossible d'en déterminer avec précision le rapport chronologique. La dernière hypothèse est d'autant préférable, que les paroles de Jésus à Pierre ont toute chance de n'avoir pas été prononcées au lieu et à la date qu'on serait tenté de leur assigner d'après le contexte.

Jésus porte sur Simon ce regard qui pénètre au fond des cœurs et y reconnaît les élus du Père : « Tu es Simon fils de Jean, lui dit-il; tu t'appelleras Céphas », nom que l'on traduit par Pierre, ajoute l'évangéliste [1]. L'extrême concision du récit a induit beaucoup d'interprètes à conjecturer que le Sauveur avait interpellé Simon par son nom et celui de son père, sans que personne les lui eût appris [2]. D'autres pensent qu'André avait eu le temps de l'en instruire. Mais cette connaissance des noms est quelque chose de tellement accessoire dans la circonstance qu'on peut se demander si l'évangéliste a seulement pensé à la présenter comme miraculeuse. Il faut dire néanmoins que l'interprétation la moins rationaliste est la plus conforme à son esprit. Ce qui importe, dans le cas présent,

1. Ss. : « Tu es Simon, fils de Jona; tu t'appelleras Céphas, — ce qui se traduit *en grec* par Pierre. » L'interprète a omis, comme n'ayant pas d'objet en araméen, l'explication du mot *rabbi* et celle du mot *Messie*.

2. « Antequam cum illo colloqueretur, antequam ad se Petrus accederet, solo intuitu cognovit, et cujus esset filius, et qui vocaretur, et quod est majus, qualis, quantusque futurus esset, ut ex hac anticipata praedictione suam illi indicaret divinitatem, et ad credenda majora mysteria excitaret, ut Chrysostomus, Cyrillus, Augustinus, Theophylactus, Beda, Euthymius observarunt. » Maldonat, II, 444.

est le changement de nom, par lequel Jésus témoigne connaître la vocation providentielle de Simon. Certains commentateurs protestants s'efforcent d'attribuer au nom de Pierre une signification qu'on pourrait dire psychologique : Jésus, pressentant la vigueur de caractère qui était en Simon, nonobstant certaines apparences contraires d'impressionnabilité et de mobilité, l'aurait nommé Pierre [1]. Cette interprétation, qui veut être anticatholique, est d'abord antiévangélique. Un critique sans parti pris ne peut méconnaître le rapport étroit [2] qui existe entre ce passage et celui de Matthieu [3], où la signification du nom de Pierre est indiquée et même développée. Non seulement la formule « Simon fils de Jean » fait écho à « Simon fils de Jona [4] », mais la construction même et l'antithèse de la phrase : « *Tu es Simon fils de Jean...*, tu t'appelleras *Céphas* », correspondent à ce qu'on lit dans le premier Évangile : « Tu es heureux, *Simon fils de Jona...*, et moi je te dis que *tu es Pierre*, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église. » Si Jean ne donne pas plus d'explication, c'est qu'il était sûr d'être compris en rappelant seulement le nom de Pierre. Il n'en signifie pas moins dans la vocation de Pierre l'institution de l'Église judéo-chrétienne.

Un point moins facile à éclaicir est celui de la circonstance historique où le nom de Pierre a été attribué pour la première fois à Simon. L'on peut soutenir que la formule : « Tu t'appelleras Pierre », laisse entendre que Simon n'est entré que plus tard en possession réelle de son surnom symbolique. Telle est sans doute l'arrière-pensée de l'évangéliste, mais ce n'est pas le sens direct de la phrase. Il semble que cette question du moment à partir duquel Simon s'appellera Pierre ne soit pas directement visée, mais seulement la garantie du surnom, avec tout ce qu'implique le nom de Pierre [5]. Marc [6] paraît vouloir dire que ce nom fut attribué à Simon lorsque Jésus choisit les douze apôtres. Il semblerait, d'après Matthieu, que l'attribution du nom de Pierre ait été comme la réponse de Jésus à la décla-

1. B. Weiss, *loc cit.*
2. Admis par Holtzmann, *loc. cit.*
3. Matth. xvi, 17-18.
4. *Jona* est une forme abrégée de *Johannes* (*Johanan*).
5. Cf. Gen. xxxii, 28-29 ; xxxv, 10.
6. Marc, iii, 16.

ration de Simon : « Tu es le Christ, le Fils de Dieu vivant [1]. » Néanmoins le nom de Pierre peut n'être que rappelé dans ce passage du premier Évangile. Le soin que prend Marc de n'employer, avant le choix des Douze, que le nom de Simon, est très significatif. Matthieu et Jean, n'ayant pas raconté l'institution du collège apostolique, ont dû expliquer le surnom de Simon dans un endroit où il pouvait être convenablement signalé. Jean a mieux aimé l'expliquer en racontant la vocation de l'apôtre que dans l'endroit où il a reproduit sa confession [2]. Une anticipation de ce genre n'a rien que de conforme à sa méthode. L'auteur ramène à ce commencement toute l'histoire de la vocation de Pierre, y compris sa vocation d'apôtre et de prince des apôtres : l'idée qu'il donne de cette vocation est fondée sur l'histoire, mais placée dans une perspective qui n'est point réelle. Ainsi s'explique l'embarras du récit, qui met la vocation de Pierre dans une journée qui est censée déjà finie. Il ne faudrait pas d'ailleurs chercher à cette vocation une place quelconque après les noces de Cana. Le quatrième Évangile ne la donnerait pas. La vocation de Pierre a eu lieu, comme on sait, au début de la prédication galiléenne, que le miracle de Cana figure d'une certaine façon.

Les anticipations de faits ne sont pas les seules qu'il y ait dans le quatrième Évangile; il s'y rencontre aussi des anticipations doctrinales. Lorsqu'on a vu, dans les Synoptiques, Jésus défendre aux possédés de l'appeler « Fils de Dieu », n'accepter de ses disciples eux-mêmes le titre de Christ qu'à une époque déjà fort avancée de son ministère, ne pas leur permettre, même alors, d'exprimer en public cette conviction, et ne se laisser appeler Messie que lors de son entrée à Jérusalem, quelques jours avant sa passion, on ne lit pas sans étonnement des professions de foi comme celles d'André : « Nous avons trouvé le Messie », ou comme celle de Nathanaël : « Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël. » Dans le quatrième Évangile, Jésus encourage ces déclarations au lieu de les combattre, et l'on peut dire que lui-même les dépasse dans ses propres discours. La lecture des Synoptiques laisse entrevoir que Jésus ne s'est pas d'abord présenté ouvertement comme le Messie, et qu'il ne s'est même pas déclaré tel à ses disciples : il a laissé leur foi se former lentement. On dirait même que la con-

1. Matth. xvi, 16.
2. vi, 68-69.

science qu'il a eue de sa mission s'est développée en lui, et que sa conduite à l'égard de la foule et de son entourage a été en rapport avec le progrès intérieur de sa pensée et de ses desseins. Rien de pareil ne se remarque dans l'Évangile johannique : le Verbe incarné apparaît dès l'abord dans la plénitude de son rôle messianique, se déclarant Fils de Dieu, et reconnu en cette qualité par ceux qui croient en lui. De même que la promesse de Jésus à Pierre est rattachée à sa vocation, la certitude et l'expression dernière de la foi des disciples sont reportées au début de leurs relations avec le Sauveur. A moins de considérer comme purement artificiel le plan général de la narration synoptique, il est impossible d'admettre que les premiers entretiens du Sauveur aient été résumés, par ceux qui les avaient entendus, dans la formule : « Nous avons trouvé le Messie », et que Jésus lui-même ait favorisé une telle conclusion. L'espèce de transposition théologique, déjà constatée pour la prédication de Baptiste, se poursuit ici dans les entretiens de Jésus et des disciples ; on peut dire qu'elle se poursuivra d'un bout à l'autre de l'Évangile. Elle s'est faite comme d'elle-même, non que l'auteur ne l'ait pas voulue, mais il ne s'est pas donné la peine d'en méditer les conditions ni d'en mesurer l'étendue. Ce n'est peut-être pas sans intention qu'il définit la foi d'André et de Simon, apôtres judéo-chrétiens, dans le terme juif de Messie.

1, 43. Le lendemain, il voulut s'en aller en Galilée, et il trouva Philippe. Et Jésus lui dit : « Suis-moi. » 44. Et Philippe était de Bethsaïde, la ville d'André et de Pierre. 45. Philippe trouva Nathanaël et lui dit : « Celui sur qui Moïse a écrit dans la Loi, ainsi que les prophètes, nous l'avons trouvé : (c'est) Jésus fils de Joseph, de Nazareth. » 46. Et Nathanaël lui dit : « Peut-il venir de Nazareth quelque chose de bon? » Philippe lui dit : « Viens et vois. » 47. Jésus vit Nathanaël qui venait à lui, et il dit de lui : « Voici vraiment un Israélite, en qui n'est aucun déguisement. » 48. Nathanaël lui dit : « D'où me connais-tu? » Jésus répondit et lui dit: « Avant que Philippe t'appelât, je t'ai vu sous le figuier. » 49. Nathanaël lui répondit : « Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël. » 58. Jésus répondit et lui dit : « Parce que je t'ai dit que je t'avais vu sous le figuier, tu crois? Tu verras plus que cela. » 51. Et il lui dit : « En vérité, en vérité je vous (le) dis, vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme. »

Après la vocation de Simon-Pierre, l'évangéliste raconte celle de Philippe et de Nathanaël. « Le lendemain », c'est-à-dire, en sui-

vant la perspective chronologique adoptée depuis le commencement du récit, et qui est à prendre bien plutôt pour le fil de la narration que pour une donnée d'histoire, deux jours après la première rencontre de Jésus et du Précurseur, Jésus « voulut sortir pour la Galilée [1] ». La formule est un peu singulière. On s'efforce généralement de lui donner un sens très vulgaire, comme si l'auteur avait voulu dire que Jésus, au moment où il se disposait à partir pour la Galilée, trouva Philippe. On substitue même, dans l'explication, le mot « retourner » au mot « partir », sans se demander si l'évangéliste n'aurait pas eu quelque raison spéciale d'employer celui-ci de préférence à celui-là. Mais les mots du quatrième Évangile sont à peser avec soin, parce qu'ils ont d'ordinaire un sens profond. Ce n'est pas pour rien que Jean parle d'une volonté du Christ [2]. Celle-ci est la première qu'il ait pu mentionner, c'est la détermination que prend Jésus, sous l'influence de l'Esprit, de se rendre en Galilée. L'évangéliste indique un *départ* et non un *retour*, parce qu'il n'a pas dit que Jésus soit venu de Galilée. Il le suppose, mais il aime mieux se taire sur ce point, parce qu'il présente au lecteur le Verbe incarné, Jésus, sur qui l'Esprit vient de descendre, le Christ, qui commence, en quelque façon, d'exister sur la terre. Le Christ va se manifester d'abord en Galilée, et c'est pour cela qu'il veut y aller [3]. Les commentateurs se demandent d'où Jésus part, de la maison où il a vu les disciples, ou bien de la région où Jean baptisait. Pour l'équilibre apparent du récit, la seconde hypothèse paraît préférable; et la première, si l'on considère la signification symbolique du voyage. On se demande aussi en quel endroit Jésus rencontre Philippe. Le Sauveur est-il encore dans la Pérée, ou bien est-il déjà en Galilée? Les modernes qui entendent comme une simple notice historique la proposition : « Il voulut s'en aller en Galilée », supposent que la rencontre se fit au moment du départ. Les anciens, qui attribuaient au mot « vouloir » toute la force qu'il a réellement dans la pensée de l'évangéliste, admettaient volontiers que le « vouloir » de Jésus

1. V. 43. τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

2. Cf. VII, 1.

3. « Quod autem dicit : *Voluit*, hanc mihi videtur vim habere, ut significet evangelista Christum certo consilio, scientemque quid futurum esset, in Galilaeam contendisse, ut ibi se..... inciperet ostendere, ibi discipulos ad se colligere, ibi docere, ibi primum edere miracula. » MALDONAT, *loc. cit.*

était accompli lorsqu'il rencontra Philippe, et que cette rencontre avait eu lieu sur le sol galiléen. Il est certain que l'arrivée de Jésus en Galilée n'est pas indiquée ailleurs, et que l'histoire des noces de Cana débute comme si la présence de Jésus en pays galiléen était un fait déjà connu. Il est donc peu vraisemblable qu'une circonstance aussi importante que le départ pour la Galilée n'ait été mentionnée qu'incidemment, par rapport à la vocation de Philippe. La pensée de l'évangéliste se fixe d'abord, et l'attention du lecteur est attirée sur la volonté que le Christ eut d'aller où sa vocation l'appelait; on doit supposer que cette volonté a été suivie d'effet antérieurement à la vocation de Philippe, de même que plus haut [1] la rencontre de Jésus avec le Précurseur, annoncée par la formule : « Le lendemain (Jean) vit Jésus qui venait à lui », est supposée un fait accompli par rapport à la proposition suivante : « Et il dit : Voici l'agneau de Dieu. »

Le lieu où Jésus rencontra Philippe n'est pas autrement déterminé. La circonstance du temps n'a probablement qu'une précision apparente. La vocation de Philippe est, relativement à celle de Nathanaël, ce qu'est celle d'André relativement à celle de Pierre. Philippe est le premier disciple que Jésus ait « trouvé » lui-même. Le Sauveur lui dit : « Suis-moi ». Les interprètes qui se représentent Jésus quittant la Pérée dans l'instant où il fait la rencontre de Philippe, se persuadent volontiers qu'il s'agit d'une invitation à suivre Jésus dans son voyage [2], et non pas en qualité de disciple. L'auteur est au-dessus de ces petites idées. Il s'agit bien de voyage et de rencontres fortuites ! Quoi qu'il en soit de la réalité, Philippe est appelé à se faire disciple, et il se considère comme tel lorsqu'il apprend à Nathanaël que Jésus est le Messie. L'appel est énoncé de la même façon que dans les Synoptiques [3], et pareillement suivi d'effet. Si la vocation de Philippe a lieu en Galilée, on n'est pas obligé de supposer que ce disciple était aussi venu en Pérée chercher le baptême de Jean. L'évangéliste observe que c'était un compatriote d'André et de Pierre, originaire comme eux de Bethsaïde, au nord-est du lac de Tibériade, sur la rive gauche du Jourdain [4].

1. I, 29.
2. B. Weiss, 102.
3. V. 43. ἀκολούθει μοι. Cf. Matth. VIII, 22; IX, 9; Luc, V, 27; IX, 59.
4. Plusieurs admettent l'existence d'une Bethsaïde à l'ouest du lac; mais les textes évangéliques sur lesquels on s'appuie ne paraissent pas concluants.

On a échafaudé sur cette simple notice beaucoup de conjectures : les trois disciples étaient venus ensemble recevoir le baptême de Jean ; Pierre et André auraient présenté leur compatriote à Jésus, ou bien Philippe serait venu de lui-même les retrouver près du Sauveur. Rien de tout cela n'a le moindre rapport avec la lettre ni surtout avec l'esprit du texte. Il est probable que l'évangéliste tenait à mentionner la vocation de Philippe, tant pour elle-même que pour introduire celle de Nathanaël, mais que, n'ayant pas autre chose à en dire, il a placé en cet endroit une indication qui donne un peu plus de corps au récit et de relief au personnage de Philippe [1]. On remarquera que, si Jean indique la patrie des disciples, il ne dit rien de leur profession : n'était le dernier chapitre, pour lequel un document plus ancien a été mis à contribution, l'on pourrait lire l'Évangile d'un bout à l'autre sans soupçonner que les principaux apôtres galiléens avaient été pêcheurs. Ce mélange de données précises et d'omissions surprenantes est tout à fait déconcertant pour la critique et doit expliquer en partie les jugements si divers qui ont été portés sur l'œuvre johannique. Dans le cas présent, comme en beaucoup d'autres, tout se comprend dès qu'on entre dans l'esprit du récit. Bethsaïde signifie étymologiquement « lieu de pêche », et c'est probablement parce que les apôtres étaient pêcheurs que l'évangéliste leur assigne Bethsaïde pour patrie, si bien qu'il a conservé, en la sublimant et en y rattachant aussi l'idée de pêcheurs d'hommes, la donnée synoptique, à laquelle peut croire qu'il n'ajoute rien.

On veut que Nathanaël ait été en route, pour recevoir aussi le baptême de Jean, lorsque Philippe le rencontra [2]. Hypothèse gratuite et inutile. On souhaiterait aussi connaître mieux Nathanaël, et comme on s'imagine difficilement que ce personnage n'ait pas été apôtre, on l'identifie à Barthélemy, profitant de ce que le nom de celui-ci doit être le complément patronymique [3] d'un nom personnel inconnu, ou bien à Matthieu, ou à Matthias, parce que l'étymologie de ces noms [4] est la même que celle de Nathanaël. Mais où a-t-on

1. « Pertinet enim ad diligentiam, ornamentum, et fidem historiae, ut insignium personarum patria caeteraeque circumstantiae describantur. » Maldonat, II, 445.

2. Schanz, 134.

3. בר תלמי, « fils de Talmaï ».

4. Les trois noms signifient « dieudonné ». Cependant on a pensé que מתי (Matthieu) pourrait être abrégé de אמתי « le fidèle ».

vu que l'évangéliste porte un intérêt si grand au collège apostolique? La qualité de disciple paraît bien être celle qui le touche davantage. Rien absolument ne prouve que les cinq vocations qu'il a racontées soient toutes des vocations d'apôtres. La comparaison des Synoptiques peut être tout à fait décevante, puisque l'auteur présente d'autres personnages et se met à un point de vue différent. Il importe peu que Barthélemy soit associé à Philippe dans la liste des apôtres, puisque les deux premiers couples de disciples ne sont pas conservés dans le quatrième Évangile, et qu'au lieu de Pierre et d'André, de Jacques et de Jean, l'on a André et un inconnu, puis Pierre seul. Le champ des hypothèses est infini : on a pu dire que Nathanaël était l'apôtre Jean, ou bien saint Paul. Dans le dernier chapitre de l'Évangile, Nathanaël est expressément distingué des fils de Zébédée [1]. On lit, au même endroit, qu'il était de Cana en Galilée. Les commentateurs qui ont pensé que sa vocation avait eu lieu à Cana même ont donc fait une conjecture assez raisonnable, mais qui ne s'impose pas. Cependant la scène du figuier se comprend peut-être mieux si Nathanaël est chez lui, et l'invitation de Jésus aux noces de Cana se trouve amenée de façon plus naturelle. L'hypothèse en question paraît du moins correspondre à la perspective tracée par l'évangéliste. Encore est-il que celui-ci n'y regarde pas de si près, et que le rédacteur du chapitre XXI a pu déduire du récit la patrie de Nathanaël.

Quant au personnage, plusieurs des hypothèses qu'on a faites à son sujet doivent être fondées, et l'on aurait tort de penser qu'elles s'excluent mutuellement. Nathanaël n'est point Lévi le publicain, mais il a pris sa place, en même temps qu'il a usurpé le nom de Matthieu, suivant l'identification de Lévi à l'apôtre dans le premier Évangile [2]. Les circonstances de sa vocation rappellent l'histoire d'un autre publicain [3], Zachée [4] : au lieu d'être sur un sycomore quand Jésus le voit, c'est-à-dire quand le Christ le prédestine à la vocation apostolique, Nathanaël est sous « le figuier », arbre qui, d'après le langage de l'Ancien Testament, convient

1. XXI, 2.

2. Cf. Resch, *Aussercan. Paralleltexte*, III, 829-832, qui conclut de ces rapports à l'identité réelle.

3. Remarque de Strauss, II, 129.

4. Luc, XIX, 1-10.

mieux pour figurer l'économie de la Loi ancienne ; et Jésus dit de Nathanaël qu'il est un véritable Israélite, comme il a dit de Zachée qu'il est un vrai fils d'Abraham. Cet Israélite est saint Paul [1], qui était sous le figuier d'Israël [2], et que Dieu destinait à l'apostolat de son Fils ; il a refusé de croire à Jésus de Nazareth, sur la parole des apôtres galiléens qui montraient en lui le Messie annoncé par les prophètes, mais il a cru à la voix du Christ lui révélant lui-même le secret de sa vocation [3]. Nathanaël pourrait donc bien n'être pas, dans l'histoire évangélique, un personnage beaucoup plus réel que le disciple anonyme. On peut dire qu'il fait mine d'être Matthieu le publicain, et qu'il est, en réalité, Paul le pécheur, à qui des visions surnaturelles ont manifesté les secrets de Dieu et du monde céleste.

Philippe, parlant en son nom et au nom des autres disciples, dit à Nathanaël : « Nous avons trouvé celui qu'annoncent Moïse et les prophètes », c'est-à-dire le Messie prédit dans les Écritures, et ce Messie est « Jésus fils de Joseph, de Nazareth ». Cette manière d'alléguer les prophéties anciennes est plus chrétienne que juive [4] ; l'idée répond à celle qu'André exprimait plus haut : « Nous avons trouvé le Messie. » Pour l'évangéliste, ce sont deux variantes du même discours. La formule : « Jésus fils de Joseph, de Nazareth », est tout à fait naturelle dans la bouche de Philippe. Strauss et d'autres critiques [5] en ont conclu que l'auteur du quatrième Évangile n'admettait ni la conception virginale, ni la naissance de Jésus à Bethléem. Le fait est qu'il n'en parle pas. On peut dire qu'il n'aurait pu en tenir compte dans le discours qu'il prête à Philippe, sans aller contre la tradition historique de l'Évangile, attendu que, pendant la durée de son ministère, Jésus a été le prophète de Nazareth, et que ses disciples eux-mêmes le croyaient fils de Joseph. Mais le souci de la vraisemblance ne va pas très loin chez l'auteur du quatrième Évangile, et s'il avait admis positivement la conception virginale du Christ, s'il l'avait regardée comme un accomplissement de la prédiction

1. Cf. Schmiedel, *E. B.* II, 2540.

2. Se rappeler la signification allégorique du figuier dans Luc, xiii, 6-9 (Marc, xi, 13-14; Matth. xxi, 18-20). Une allusion à Gen. iii, 7, est beaucoup moins vraisemblable.

3. Cf. Gal. i, 13-15 ; II Cor. xi, 22.

4. Cf. Luc, xxiv, 27.

5. Cf. J. Réville, 131.

d'Isaïe [1], il n'aurait pas fait dire à Philippe, alléguant les prophéties en faveur de Jésus, que le Christ était fils de Joseph. Son attitude à l'égard des récits de l'enfance dans Matthieu et dans Luc, si toutefois il a connu ces récits, a été expliquée plus haut [2]. Pour lui, le Christ, selon son humanité, était fils de « la vierge fille de Sion ». Quand il parle de la mère de Jésus, c'est à Israël qu'il pense, non à Marie.

La communication de Philippe éveille d'abord chez Nathanaël un sentiment de surprise qui se traduit avec une simplicité toute populaire : « Peut-il venir de Nazareth quelque chose de bon ? » La question signifie que Nazareth est le dernier endroit de la Palestine où l'on s'attendrait à voir paraître le Messie. On n'explique pas suffisamment cette opinion par le fait que Nazareth n'était pas mentionnée dans l'Écriture, surtout dans les endroits messianiques, ou bien que c'était un lieu trop insignifiant pour être la patrie du Messie. Les paroles de Nathanaël feraient supposer que Nazareth était en assez mauvaise réputation, au moins dans la région galiléenne. Pour quels motifs, le texte ne le dit pas. Il s'agit de Nazareth, non de la Galilée en général. Nathanaël est censé galiléen, et il n'a pas l'intention de jeter le mépris sur son pays. On a conjecturé assez gratuitement que Nazareth n'a été en fâcheuse renommée que chez les chrétiens, à cause de l'accueil peu bienveillant qu'y trouva la prédication de Jésus [3], et que l'évangéliste avait commis une sorte d'anachronisme en faisant de Nazareth un bourg mal famé [4]. Jean, qui a évité de conduire Jésus à Nazareth, ne songe pas davantage à faire allusion à cette histoire. Au fond, la difficulté de Nathanaël n'est que l'objection juive contre l'origine du Christ: est-ce de Nazareth que le Messie peut et doit venir? Mais l'objection paraît avoir été accentuée ici en vue de la couleur locale, comme si l'homme de Cana parlait dédaigneusement d'un autre bourg.

Philippe ne discute pas l'objection, qui du reste ne comporte pas de réfutation directe. Il invite Nathanaël à s'assurer par lui-même de la vérité. Rien n'est tel que l'expérience pour dissiper les préjugés. Cependant la pensée de l'évangéliste, en reproduisant les paroles: « Viens et vois », ne va pas directement à cette vérité,

1. Is. VII, 14.
2. P. 101 et p. 181.
3. Marc, VI, 1-6, Luc, IV, 16-30.
4. Holtzmann, 52. Cf. Schanz, 136.

mais au fait qui sert de base à toute sa démonstration : les disciples, après Jean-Baptiste, ont vu la gloire du Verbe incarné. Nathanaël suit le conseil qu'on lui donne, et Jésus, le regardant approcher, célèbre devant ses compagnons, c'est-à-dire les disciples déjà gagnés à sa suite, la sincérité qui caractérise le nouveau venu. S'entendant louer comme un véritable enfant d'Israël, un homme tout plein de droiture et de franchise, Nathanaël est encore une fois étonné. Jésus ne le connaît pas : comment peut-il ainsi le juger ? La remarque de Jésus ne signifie pas que la franchise ait été la vertu principale des Israélites ou de leur ancêtre Jacob, mais que Nathanaël est vraiment digne du nom d'Israélite, digne de compter parmi les enfants du peuple élu, parce qu'il n'y a en lui rien que de loyal[1]. Il s'en faut bien que la masse des Juifs ait droit à pareil éloge[2]; mais on ne parle pas d'eux en ce moment, et la louange donnée à celui qui est « vraiment Israélite » n'est pas un blâme dirigé contre tous ceux qui ne le sont pas de la même manière, quoique la pensée de l'évangéliste aille sans doute à cette distinction des Israélites sincères, qui ont accepté la foi du Christ, et du grand nombre, livré au mensonge, qui l'a repoussée. Cet éloge de Nathanaël ne concerne pas seulement sa démarche présente, mais le fond général de son caractère et de sa conduite.

Jésus met le comble à sa surprise et ravit sa foi, en lui prouvant qu'il connaît quelque chose de plus secret que ses qualités personnelles : « Avant que Philippe t'appelât, je t'ai vu sous le figuier. » Il s'agit d'un figuier connu de Nathanaël. La construction même de la phrase ne permet pas de penser que ce figuier serait mentionné uniquement comme lieu de la rencontre de Nathanaël avec Philippe. Si Nathanaël a été appelé dans le voisinage de Cana, l'on peut supposer que ce figuier était un arbre de son jardin. Mais la tournure du discours invite à chercher derrière une parole très simple, intentionnellement vulgaire, une signification profonde. La circonstance visée par Jésus est antérieure à l'appel de Philippe, et la mention du figuier est en rapport avec cette circonstance. Prise à la lettre, l'assertion du Sauveur doit s'entendre d'une vue à distance, dans des conditions qui ne permettaient pas naturellement de distinguer le figuier ni l'homme. Mais l'effet que ce discours produit

1. V. 47. Ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλείτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν.
2. Cf. VIII, 44.

sur Nathanaël montre que le bon Israélite y a reconnu quelque chose de plus extraordinaire, qui touchait au plus intime de ses préoccupations et de sa vie. Il est impossible de savoir ce que faisait Nathanaël sous le figuier, puisque l'évangéliste ne le dit pas [1] ; mais il est évident que la seule mention du figuier éveille un souvenir très personnel et qui doit avoir quelque rapport avec le caractère de vrai fils d'Israël et avec l'espérance messianique. Tout cela est nécessaire pour rendre intelligible la déclaration de Nathanaël : « Tu es le Fils de Dieu, le roi d'Israël. » Les deux titres sont équivalents et désignent le Messie. Nathanaël les emploie au sens qu'ils avaient pour les Juifs, quoique l'évangéliste les reproduise comme des symboles susceptibles d'une interprétation plus haute. Le premier désigne le Messie comme l'élu de Dieu, et le second comme chef théocratique d'Israël. Ce n'est pas précisément, disent les commentateurs [2], la connaissance miraculeuse que Jésus témoigne avoir des actes et des pensées mêmes de Nathanaël, qui fait croire à celui-ci que Jésus est le Messie : il n'en tirerait pas d'autre conclusion que celle de sa mission surnaturelle, s'il ne savait déjà par Philippe que la mission avouée de Jésus est celle du Messie promis. Peut-être serait-il plus conforme à l'esprit johannique d'admettre que le témoignage de Philippe n'entre pour rien dans la foi de Nathanaël [3], et que le nouveau disciple a reconnu le Fils de Dieu à sa science divine [4]. Dans ce cas, le titre de « Fils de Dieu » serait entendu au sens métaphysique, on pourrait dire au sens spirituel, par Nathanaël lui-même, ou pour parler plus exactement, l'évangéliste parlerait avec Nathanaël et pour lui, comme il lui est arrivé de parler avec et pour Jean-Baptiste. Toute cette mise en scène est incohérente et bizarre, si l'incident du figuier n'est pas symbolique, et si les circonstances apparentes de la vocation de Nathanaël ne correspondent à une réalité transcendante, à la vocation singulière d'un apôtre prédestiné.

Il ne semble pas que la foi de Nathanaël ait besoin de s'élever de la conception judaïque à la conception spirituelle du Messie. L'espèce d'étonnement que Jésus témoigne est un sentiment de joie,

1. « Quaerere quid Nathanaël sub ficu egerit, nescio an satis moderati sit ingenii. » Maldonat, II, 450.

2. Schanz, 137 ; B. Weiss, 105.

3. Cf. iv, 42.

4. Cf. v, 36.

non de blâme : « Tu crois parce que je t'ai dit que je t'avais vu sous le figuier », tu crois pour un miracle de connaissance ? « tu verras bien mieux que cela », des miracles d'action, non pour accroître ta foi, mais pour la justifier de façon plus évidente. Comme les autres disciples sont, pour la perspective, dans la même situation que Nathanaël, Jésus continue, s'adressant à tous : « En vérité, en vérité je vous le dis, vous verrez le ciel ouvert, et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme. » Ces paroles servent de conclusion au récit des vocations de disciples et sont comme le préambule des miracles qui vont être racontés. Les vocations de disciples sont des spécimens que l'auteur a ramenés au même type pour couper au court et faire valoir une idée. A serrer de trop près la lettre, on pourrait croire que les deux premiers croyants, l'anonyme et André, ont cru sur la parole de Jean, que Pierre a cru sur la parole d'André, que Nathanaël seul a cru après avoir reconnu en Jésus une science toute divine. Mais il ne faut pas trop raisonner sur de pareilles indications : les deux disciples ont longuement conversé avec le Sauveur avant qu'André fasse à Pierre sa profession de foi ; il n'est pas dit que Simon ait cru avant que Jésus ait de lui-même trouvé son nom et prédit son avenir. Tous les disciples dont il s'agit ont cru d'abord au Sauveur sur des paroles qui attestaient la science divine du Verbe incarné ; ils ont cru avant de voir des miracles, et les miracles, à commencer par celui de Cana, qui n'a pas été fait pour eux seuls, mais pour d'autres disciples aussi, sans être fait encore pour « les Juifs », n'ont pu qu'affermir leur conviction. La vocation de Nathanaël est certainement la plus miraculeuse, mais toutes les vocations sont coordonnées en un récit homogène où l'évangéliste a évité les doubles emplois. Elles comptent, toutes ensemble, pour un argument et pour une leçon de foi, qui vont être complétés par d'autres arguments et d'autres leçons.

Les métaphores par lesquelles Jésus annonce les miracles de l'avenir semblent être des réminiscences de la tradition synoptique [1] : « le ciel ouvert » est emprunté à la mise en scène du baptême [2], et les anges qui servent le Fils de l'homme, à l'histoire de la tentation [3], comme si l'évangéliste voulait utiliser, en un sens spirituel,

1. Sur le double *amen*, qui se rencontre pour la première fois dans le v. 52, cf. *supr.* p. 146, n. 3.

2. Cf. Marc, I, 10 ; Matth. III, 16 ; Luc, III, 21.

3. Cf. Marc, I, 13 ; Matth. IV, 11.

des données traditionnelles qu'il s'est abstenu de reproduire au sens littéral. Les Pères et les anciens commentateurs, qui ont essayé presque tous d'entendre ces paroles à la lettre, se sont trouvés dans un grand embarras. L'idée que Jésus aurait parlé de ce qui s'est passé à l'occasion de son baptême et dans le désert, après la tentation [1], a trouvé peu de crédit, presque tous les interprètes ayant jugé que le baptême et la tentation du Christ devaient être des faits accomplis lorsque le Sauveur rencontra Nathanaël. En réalité, Jean s'inspire du récit de ces faits dans les Synoptiques; mais, puisqu'il n'a pas voulu les raconter, il ne veut pas davantage y faire allusion. On ne trouve pas d'autres incidents qui répondent suffisamment à la promesse de Jésus : les angélophanies de la passion, de la résurrection, de l'ascension, que la plupart des Pères croient visées en cet endroit, arrivent beaucoup trop tard. Jésus parle évidemment de son ministère et de tous les miracles qui vont le signaler. Le nom même de « Fils de l'homme », emprunté par l'évangéliste à la tradition synoptique, montre sans doute qu'il s'agit du Verbe conversant sur la terre. La vie de Jésus va être comme une continuelle révélation du ciel, un commerce pareil à celui que vit Jacob dans sa fameuse vision, où les anges allaient et venaient pour accomplir les ordres de Dieu [2].

Ce commerce a été inauguré par l'incarnation du Verbe et la descente de l'Esprit ; il ne cessera plus désormais tant que durera sur la terre la manifestation du Christ. Les anges sont donc le symbole réel de l'assistance divine qui éclatera dans les miracles du Sauveur; car, si l'on peut parler ici de figure et de comparaison, c'est à cause de la référence implicite à l'histoire de Jacob, non parce que les anges eux-mêmes ne seraient qu'une expression figurée de l'activité divine [3]. Il faut les concevoir comme les ministres et les coopérateurs des œuvres miraculeuses du Verbe, comme exécutant ses volontés par l'ordre exprès du Père. La mention des anges n'est pas une métaphore, et l'auteur paraît avoir des esprits célestes la même idée que les évangélistes plus anciens [4]. Il n'est pas non plus nécessaire de supposer, avec Maldonat, que la grande

1. Opinion de S. Cyrille.
2. Gen. xxviii, 12.
3. Holtzmann, 53.
4. Cf. xx, 12.

preuve de sa divinité [1], dont le Christ entretient les disciples, est la manifestation du jugement dernier, ni, avec saint Augustin, que les anges sont les prédicateurs de l'Évangile, qui montent au ciel, comme saint Paul, lorsqu'ils contemplent la profondeur des mystères, et qui descendent sur la terre lorsqu'ils expliquent au peuple les éléments de la foi. Les apparitions d'anges qui sont signalées dans l'histoire évangélique ne sont pas directement visées, ni les œuvres de Jésus en général, ni sa mission de salut, ni une catégorie particulière de miracles, mais tous les miracles indistinctement, en premier lieu ceux qui vont être racontés dans l'Évangile. Durant son séjour sur la terre, « le Fils de l'homme » est environné de la gloire du ciel, et son nom est devenu synonyme de Verbe incarné [2].

1. « Est credibile Christum argumentum divinitatis suae omnium certissimum afferre voluisse. » Maldonat, II, 451. Mais, dans le quatrième Évangile, cet argument capital n'est pas le rôle eschatologique du Messie; ce sont ses œuvres. Cf. v, 36; x, 25; xiv, 11. La leçon du texte reçu : ἀπάρτι ὄψεσθε, au lieu de la simple assertion ὄψεσθε, paraît due à l'influence de Matth. xxvi, 64, et ne se rencontre pas dans des témoins très autorisés (ℵBL, mss. lat.). Cependant, comme Jean anticipe réellement, en cet endroit, la déclaration de Jésus devant Caïphe, et que ἀπάρτι fait difficulté, cette leçon mérite peut-être plus de crédit que ne lui en accordent les critiques.

2. Grill, I, 49, 74.

IV

LES NOCES DE CANA

(JEAN, II, 1-12)

Dans le quatrième Évangile, comme dans les Synoptiques, Jésus vient inaugurer son ministère en Galilée; mais il ne prêche pas la pénitence pour le royaume des cieux; il se rend à Cana, où il change l'eau en vin; ensuite il se rendra à Jérusalem, où il manifestera l'intention de substituer au temple matériel un temple spirituel [1]; il exposera à Nicodème les conditions de la régénération par l'eau et l'esprit [2]; Jean reparaîtra pour les faire valoir à son tour en celui qui est le premier-né de l'esprit [3]; Jésus reprendra devant la Samaritaine le thème de l'esprit, du vrai culte qui remplacera celui du Garizim [4]. Tous ces tableaux représentent la nouvelle économie du salut, instituée par le Verbe fait chair, et sa transcendance relativement au judaïsme légal.

II, 1. Et le troisième jour, il y eut des noces à Cana de Galilée, et la mère de Jésus y était. 2. Et Jésus et ses disciples furent aussi invités aux noces. 3. Et le vin étant venu à manquer, la mère de Jésus lui dit : « Ils n'ont pas de vin. » 4. Et Jésus lui dit : « Qu'y a-t-il entre moi et toi, femme? Mon heure n'est pas encore venue. » 5. Sa mère dit aux serviteurs : « Faites ce qu'il vous dira. » 6. Et il y avait là six urnes de pierre, pour les ablutions ordinaires des Juifs, contenant chacune deux ou trois mesures. 7. Jésus leur dit : « Remplissez les urnes d'eau. » Et ils les remplirent jusqu'au haut. 8. Et il leur dit : « Puisez maintenant et portez-en au maître d'hôtel. » Et ils en portèrent. 9. Et quand le maître d'hôtel eut goûté l'eau changée en vin — il ne savait pas d'où venait (ce vin), mais les serviteurs qui avaient puisé l'eau le savaient, — le maître d'hôtel appela l'époux 10. et lui dit : « Tout le monde sert d'abord le meilleur vin, et

1. II, 13-25.
2. III, 1-21.
3. III, 22-36.
4. IV, 1-42.

quand (les gens) sont grisés, (on donne) le moins bon. Toi, tu as réservé le bon vin jusqu'à ce moment. » 11. Tel fut le premier des miracles que fit Jésus, à Cana de Galilée, et il révéla sa gloire, et ses disciples crurent en lui. 12. Après cela, il descendit à Capharnaüm, lui et sa mère, ses frères et ses disciples, et ils y restèrent assez peu de jours.

Le premier miracle de Jésus est daté par rapport aux événements qui l'ont précédé; mais on ne voit pas clairement à partir de quel point on doit compter les trois jours. Les commentateurs modernes admettent volontiers qu'il s'agit du troisième jour après la vocation de Philippe [1]. Il est certain que ce troisième jour n'est pas le troisième jour de la semaine; il doit s'entendre relativement à un autre jour indiqué plus haut, et non pas à l'arrivée du Sauveur en Galilée ou à Cana, puisque cette circonstance n'est pas mentionnée dans le récit. C'est un mode de transition familier au quatrième Évangile que de marquer ainsi le rapport chronologique du fait qui va être raconté, avec celui qu'on vient de voir. Les morceaux précédents ont été enchaînés de cette façon : il y a eu d'abord le témoignage de Jean devant les pharisiens; *le lendemain* [2], a lieu le témoignage devant Jésus; *le lendemain* [3], André et le disciple anonyme se joignent au Christ; *le lendemain* [4], Jésus part pour la Galilée, rencontre Philippe et convertit Nathanaël. Chacune de ces données se réfère à celle qui vient immédiatement avant elle. On est donc autorisé à penser que « le troisième jour », le jour du miracle de Cana, est dit « troisième » par rapport au dernier. On ne voit pas, disent les commentateurs, pourquoi « le troisième jour » serait compté à partir du premier ou du second « lendemain » : qu'est-ce qui empêchait l'auteur de commencer ce récit comme les autres : « Et *le lendemain* il y eut des noces à Cana »? La conclusion serait tout à fait rigoureuse s'il n'y avait parmi les trois *lendemains* un jour qui est vraiment, pour l'auteur, le commencement de l'Évangile et qui domine dans sa pensée les jours qui suivent. Ce jour est celui où Jésus est venu trouver Jean, celui où Jean a vu l'Esprit descendre sur Jésus, où Jean a dit pour la première fois : « Voici l'Agneau de Dieu. » Le premier jour après

1. 1, 43.
2. 1, 29.
3. 1, 35.
4. 1, 43.

celui-là est marqué par la vocation des trois premiers disciples; le second, par la vocation de Philippe et de Nathanaël ; si le troisième était celui du miracle de Cana, on devrait dire que l'auteur a voulu rattacher directement cette journée remarquable au début même de l'Évangile, en rompant avec une formule déjà employée à deux reprises et qui devenait monotone [1]. Quant aux difficultés qui peuvent résulter de l'accumulation d'un si grand nombre de faits en un si court espace de temps, on est dispensé de s'y arrêter, si l'on admet que ce lien chronologique est apparent, non réel, qu'il équivaut à un lien logique, et si l'on observe que les mêmes difficultés subsistent lors même que l'on gagnerait un jour ou deux. Un interprète ancien [2] avait trouvé que « le troisième jour » devait être le troisième après que Jésus fut revenu du désert : il faisait violence au texte, mais son intention d'élargir le cadre johannique était bien légitime. Peut-être rencontrerait-on la pensée de l'auteur en disant que ce « troisième jour » est le plus grand des grands jours qui ont suivi la descente de l'Esprit, si bien que l'indication se rapporte à la fois et au jour du baptême, et aux deux jours signalés par la rencontre des disciples; seulement aucun de ces jours n'est à prendre pour un terme chronologique de valeur absolue [3].

Eusèbe identifiait Cana de Galilée avec la ville de la tribu d'Aser dont il est question au livre de Josué [4], sans doute parce qu'il ne voyait pas d'autre Cana dans l'Écriture, et qu'il ne connaissait pas de tradition historique touchant le bourg dont parle Jean. Saint Jérôme place Cana dans la région de Nazareth et du Thabor [5]. Il est probable que la localité visée par saint Jérôme est celle qui

1. « Cum enim bis jam dixisset : τῇ ἐπαύριον, *crastino die*, ratio postulabat ut tertio loco diceret : *die tertio*, ut lector intelligeret quotus ab illo primo dies esset. » Maldonat, II, 454. Cf. *supr.* p. 213.

2. Euthymius. Cf. *supr.* p. 217.

3. V. καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (ne semble-t-il pas que les deux jours précédents ont dû être mentionnés chacun à part dans le texte?) γάμος ἐγένετο ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας.

4. Jos. xix, 18.

5. *Ad Marcellam*, *Ep.* xlvi, 12 (Migne, *P. l.* XXII, 491) : « Ibimus ad Nazareth,... Haud procul inde cernitur Cana, in qua aquae in vinum versae sunt. Pergemus ad Itabyrium (Thabor montem) et tabernacula Salvatoris. » Dans le livre *De situ et nominibus locorum hebraicorum*, Jérôme a reproduit la notice que lui fournissait l'*Onomasticon* d'Eusèbe, en y ajoutant une réflexion qui ne s'y adapte pas : « hodie oppidulum in Galilaea gentium. »

s'appelle aujourd'hui Kefr-Kenna, à une heure et demie de Nazareth, au nord-est, sur la route de Tibériade; cette identification a encore aujourd'hui des partisans, quoique beaucoup de modernes préfèrent Chirbet-Kana (Kana el-Gelil), à trois heures de Nazareth au nord. L'historien Josèphe connaît un bourg de Galilée appelé Cana, à une journée de Tibériade. Ce doit être la Cana de l'Évangile, mais on ne saurait dire avec certitude si c'est Kefr-Kenna ou Chirbet-Kana, bien que ce ne soit certainement pas la Cana d'Aser, que l'on croit reconnaître dans le village de Kana, deux heures environ au sud-est de Tyr. L'histoire de l'officier de Capharnaüm, qui se déroule entre cette ville et Cana, supposerait entre les deux endroits une distance plus considérable que celle qui existe entre Tell-Hum (Capharnaüm?) et Kefr-Kenna, ou Chirbet-Kana. Doit-on dire que cette circonstance plaide en faveur de Cana d'Aser [1]? Faut-il admettre, avec certains interprètes, que l'officier aura couché en route et n'aura pas marché pendant tout le temps qui s'est écoulé entre la guérison de son fils et la rencontre qu'il fait de ses serviteurs? L'expédient ne paraît pas suffisant, et mieux vaut peut-être ne pas chercher la clef de cette difficulté. On en soulèverait, semble-t-il, de plus considérables, en plaçant à l'extrême frontière du territoire israélite le lieu où Jésus est allé faire son premier miracle. On peut alléguer aussi que Cana de Galilée ne signifie pas la même chose que Cana en Galilée, le mot Galilée ne désignant pas, dans notre passage, l'endroit où est actuellement Jésus, par opposition à la Pérée, où il était auparavant, mais servant à distinguer une Cana galiléenne, c'est-à-dire de la Galilée proprement dite, la région avoisinant le lac de Tibériade, d'une autre Cana israélite, mais non galiléenne, qui a toute chance d'être la Cana d'Aser. Cet argument est particulièrement concluant si l'on admet que la formule d'introduction au récit qui précède : « Le lendemain, il voulut aller en Galilée [2] », implique déjà le fait accompli, en sorte que l'emploi du mot Galilée dans notre passage n'a plus de raison d'être pour indiquer la région où se trouve maintenant Jésus.

Ce jour-là donc, il y avait des noces à Cana de Galilée. La mère de Jésus y était. On y invita Jésus, puisqu'il se trouvait là, et ses disciples furent invités par la même occasion. Si l'évangéliste avait

1. Holtzmann, 55.
2. 1, 43. Cf. *supr.* p. 254.

rédigé cet exorde pour piquer la curiosité des interprètes et se donner le plaisir de ne pas la satisfaire, on devrait reconnaître qu'il a pleinement réussi. Pourquoi Jésus venait-il à Cana? Est-ce Nathanaël qui l'y amenait? Sa mère lui avait-elle fait dire qu'elle y était pour les noces de quelque parent? Ou bien Marie n'habitait-elle plus Nazareth [1]? Une seule chose paraît ressortir du texte, c'est que Marie était arrivée aux noces avant Jésus. Il n'est pas dit qu'elle habitât Cana [2]. Le conclure de ce qu'on n'a pas signalé son départ de Nazareth, et de ce qu'elle paraît tout à fait chez elle dans la maison nuptiale, ou bien encore de ce que les frères de Jésus, dont on ne signale pas la présence aux noces, étaient néanmoins à Cana, puisqu'ils s'en iront de là avec Jésus et sa mère à Capharnaüm, est tirer trop large parti du silence de l'évangéliste sur des détails qui n'importent pas à son but. Jean, qui n'a point marqué l'itinéraire de Jésus, devait-il indiquer celui de sa mère? Si l'on suit simplement la perspective indiquée par l'évangéliste, Jésus se trouve à Cana, comme par hasard, en cheminant à travers la Galilée : il y vient parce que c'est le lieu providentiellement déterminé pour son premier miracle. On supposera, si l'on veut, que sa mère était venue de Nazareth, avec ses frères, qui sans doute étaient de la noce; mais comme ces circonstances n'intéressent pas le symbolisme du récit, le narrateur les sous-entend sans autre explication. Les disciples furent invités à cause de Jésus. Ces disciples ne sont pas seulement les cinq dont la vocation a été racontée,

1. On a même voulu savoir qui étaient les mariés. L'évangéliste ne se doutait pas que plusieurs auteurs du moyen âge supposeraient que lui-même était l'époux, et qu'il avait quitté immédiatement sa femme pour suivre Jésus. Un passage mal compris de saint Jérôme a pu favoriser cette opinion singulière ou même y donner lieu : « Petrus apostolus est, et Joannes apostolus, *maritus et virgo* ; sed Petrus apostolus tantum ; Joannes et apostolus, et evangelista, et propheta..... Exposuit virginitas quod nuptiae scire non poterant. » *Ad. Jovin.* I, 26 (*P. l.* XXIII, 247-248). On a cru (et Maldonat lui-même adopte cette interprétation, tout en refusant de penser que Jean ait été le marié de Cana) que les mots *maritus et virgo* se rapportaient tous les deux à Jean. Le sens est évidemment : « Pierre est apôtre, et Jean est apôtre ; l'homme marié et l'homme vierge (sont tous deux apôtres) ; mais Pierre n'est qu'apôtre, tandis que Jean est apôtre, évangéliste et prophète. » Il est dit dans les Actes (apocryphes) de Jean, que cet apôtre était sur le point de se marier quand Jésus l'appela, et cette assertion se retrouve dans d'autres documents de l'ancienne littérature chrétienne. Mais il n'y est pas question de Cana. Voir Corssen, 92-96.

2. Opinion adoptée par Renan et d'autres critiques.

mais, d'une manière générale, la troupe qui accompagnera désormais le Sauveur dans ses courses apostoliques : il n'est pas plus nécessaire d'amener à Cana les cinq disciples déjà connus que de les regarder comme étant les seuls disciples présents. Mais si Jésus a déjà beaucoup d'autres disciples, c'est que les quatre journées du chapitre précédent, avec les faits qui les remplissent, correspondent à une période dont les limites réelles ne sont pas indiquées.

Comme les fêtes nuptiales duraient sept jours, les commentateurs se persuadent volontiers que Jésus et ses compagnons survinrent quand les réjouissances touchaient à leur fin, et que la provision de vin se trouva épuisée par suite de cette affluence de convives sur lesquels on n'avait pas compté. L'évangéliste s'abstenant de toute réflexion sur la cause de l'accident, qu'on doit juger providentiel, il est assez téméraire de la conjecturer. Au lieu de favoriser l'idée que les fêtes auraient été commencées avant l'arrivée de Jésus, le texte ordinaire donne plutôt à entendre que le Sauveur entra inopinément dans Cana, juste à temps pour y prendre part, tandis que sa mère, y ayant été régulièrement priée, l'avait précédé et avait même été associée de manière ou d'autre aux préparatifs. A ceux qui parlent d'un mariage de pauvres gens, qui n'auraient pu avoir assez de vin pour les invités, on objecte la présence d'un maître d'hôtel et de nombreux domestiques. Le service était donc assez honnête. On devrait dire que le narrateur a fait un choix de traits convenables au symbolisme du miracle, sans se préoccuper autrement des circonstances réelles et même sans remarquer les lacunes de son récit. Une variante acceptée par Tischendorf, sur la foi du manuscrit Sinaïtique, mais assez mal vue des autres critiques du texte, parce que c'est une leçon occidentale, donnerait peut-être une meilleure entrée en matière. Au lieu de : « Et le vin ayant manqué, la mère de Jésus lui dit : Ils n'ont pas de vin [1] », plusieurs manuscrits de l'ancienne Vulgate, d'accord avec le manuscrit du Sinaï, lisent : « Et ils n'avaient pas de vin, parce que le vin des noces était épuisé. Alors la mère de Jésus lui dit : Il n'y a pas de vin [2]. » Glose évidente, observent les partisans du texte commun, explication destinée à éclaircir l'obscurité de la leçon

1. V. 3. καὶ ὑστερήσαντος οἴνου, λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· οἶνον οὐκ ἔχουσιν.

2. καὶ οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου· εἶτα λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· οἶνος οὐκ ἔστιν.

authentique [1]. Et cette conclusion a toute apparence de raison, surtout pour les critiques habitués à compter les témoignages et à considérer comme suspecte toute leçon qui n'est pas recommandée par le manuscrit Vatican. Il est vrai pourtant que les témoins de la variante ne sont pas à dédaigner, que le texte en est tout à fait johannique d'expression et de forme [2], tandis que la leçon vulgaire n'a pas de parallèle dans l'Évangile [3] et pourrait tout aussi bien avoir été substituée à l'autre, pour n'avoir pas l'air de répéter deux fois la même chose [4], et parce qu'on ne la comprenait pas. Dire : « ils n'avaient pas de vin, parce que le vin des noces était épuisé », semble une tautologie, si les personnes qui n'ont pas de vin sont celles qui l'ont bu. Mais tel ne paraît pas être le sens de la variante. Les convives qui manquent de vin sont Jésus et ses disciples, sans doute parce qu'on les suppose arrivés sur la fin du repas, le premier jour des noces, le seul auquel pense l'évangéliste, et que la provision de vin préparée pour la fête avait été bue par les premiers invités. C'est pourquoi la mère de Jésus le prévient, disant : « Il n'y a pas de vin. » Cette façon de présenter les choses est très naturelle et tout à fait intelligible; elle a de plus l'avantage de mieux s'adapter, comme on le verra bientôt, à l'allégorie que l'auteur ne perd pas de vue, même quand il paraît s'attacher au détail de l'histoire. Qu'on veuille bien oublier, pour un moment, le texte ordinaire et son interprétation, afin de lire sans parti pris cette introduction au miracle : « Et le troisième jour, il se faisait un festin de noces à Cana de Galilée, et la mère de Jésus y était. Jésus fut invité aussi avec ses disciples à ce festin. Et ils (les convives, mais principalement les derniers nommés) n'avaient pas de vin, parce que le vin du festin était (déjà) épuisé (quand les survenus se mirent à table). Alors la mère de Jésus lui dit : Il n'y a pas de vin » (pour continuer la fête). N'est-il pas vrai que tout s'enchaîne? Les difficultés qui peuvent se présenter devront être prises en dehors du texte, et il n'y a plus d'obscurité dans le récit. On remarquera que la mère ne dit pas : « Il n'y a *plus* de

1. B. Weiss, 109.

2. Noter l'emploi de εἶτα, et cf. xix, 27; xx, 27.

3. Le verbe ὑστερεῖν ne se rencontre que dans notre passage.

4. « Praestat autem (scriptura codicis Sinaitici) indole prorsus iohannea, videturque ad vitandam latitudinem quandam sermonis, quippe qua idem bis diceretur, cum breviore altera commutata esse. » Tischendorf, I, 756.

vin », mais : « Il n'y en a pas. » Si Jésus et ses disciples avaient assisté au festin depuis le commencement, la première façon de parler s'imposait presque, et, en effet, les prédicateurs ont coutume d'employer la première formule. N'y-a-t-il pas quelque chose d'un peu choquant à supposer que Jésus aura changé l'eau en vin pour permettre aux convives de boire davantage? Il n'est pas conforme au symbolisme du récit que Jésus et ses disciples aient bu du vin des noces, et ce symbolisme s'arrange bien, au contraire, de ce que ce vin soit épuisé lorsque Jésus se présente. Ne proclamons pas l'authenticité de la vieille leçon occidentale, puisque ses témoins ne sont pas assez nombreux; mais prenons la liberté de la regarder comme assez probable.

On se demande encore pourquoi la mère de Jésus se charge de l'avertir, et l'on pense que, proche parente du fiancé, elle est mieux instruite que d'autres du dénuement imprévu où la famille se trouve, plus soucieuse aussi de venir en aide à son embarras. On veut même qu'elle ait prévenu son fils avant que le fait fût connu des convives [1], ce qui est contredit par la leçon commune du texte aussi bien que par la leçon occidentale. Un commentateur [2] a supposé fort subtilement qu'on était au vendredi soir et qu'on ne pouvait renouveler la provision de vin à cause du sabbat. La leçon commune peut laisser croire que la mère s'intéresse aux maîtres de la maison; ses paroles néanmoins n'accusent pas d'autre intention que celle de faire connaître à Jésus l'état des choses. N'était la réponse de Jésus, on supposerait, surtout si l'on préfère la leçon occidentale, que sa mère n'a pas d'autre pensée. Mais les paroles que le Sauveur lui adresse laissent entendre qu'il y avait une prière ou un désir exprimés dans le ton avec lequel se fit cette communication : « Il n'y a pas de vin. » On dirait que la mère a positivement sollicité un miracle. Il paraît certain qu'elle a dû signaler la pénurie de vin avec un accent qui priait Jésus d'y subvenir. Si l'on en croit certains commentateurs, elle n'a pas demandé de miracle, puisque, Jésus n'en ayant encore jamais fait,

1. La Vulgate : *deficiente vino*, se prête mieux que le grec à cette hypothèse. « Graecum participium, ὑστερήσαντος οἴνου, potius significat jam omnino defecisse. Etsi est probabile, rationique consentaneum, ut Augustinus ait, non expectasse matrem Christi ut vinum omnino nullum esset, sed simul ut vidit non esse satis, filio suggessisse ut provideret. » Maldonat, II, 454.

2. Schegg, *ap.* Schanz, 145.

elle ne pouvait avoir l'idée d'en demander un [1]. D'autres, interprétant bénignement ce que l'évangéliste dit du « premier miracle » opéré par Jésus, pensent que sa famille avait été témoin de quelques prodiges [2], ce qui est contredit par la tradition synoptique [3] non moins que par la tradition johannique. C'est raisonner d'après les vraisemblances historiques sur des textes où la théologie a pris le ton de l'histoire. Il ne s'agit pas de savoir comment Marie aurait pu demander un miracle à son fils, mais si l'évangéliste attribue cette demande à « la mère de Jésus ». Or, il est presque ridicule, vu l'idée que Jean veut donner du Christ, de supposer que sa mère lui demanderait de se procurer du vin par un moyen quelconque, par exemple, en en faisant apporter d'une autre maison. « La mère de Jésus » parle conformément à la théologie de l'incarnation [4]. Ce qu'elle dit ressemble à la proposition de Satan, dans l'histoire de la tentation : « Si tu es le Fils de Dieu, ordonne que ces pierres deviennent des pains » [5], sauf que ses paroles excluent le doute et que son intention est bienveillante. Ce rapprochement peut très bien avoir été conçu par l'évangéliste, qui ne perd pas de vue les Synoptiques, là où il paraît le plus s'éloigner d'eux. L'analogie de la situation est même tout à fait frappante, si l'on suit la leçon occidentale. L'observation de la mère est donc motivée par le cas où se trouvent Jésus et les disciples : « Il n'y a pas de vin. » La famille est censée ne pouvoir remédier à cet inconvénient sur-le-champ, comme il le faudrait, ou bien même n'y être pas obligée. La mère parle à Jésus-Messie comme aurait pu le faire un disciple, lui demandant de pourvoir, par un miracle, à la bonne tenue du festin. Elle a une raison particulière d'intervenir, parce que, ayant participé au repas depuis le commencement, elle voit qu'il n'y a pas de vin, tandis que les disciples l'ignorent. Ce n'est pas l'intérêt de ses hôtes qui la décide à parler, mais celui qu'elle porte à

1. B. Weiss, 110.

2. Maldonat, II, 455; et même Schanz, *loc. cit.*

3. Cf. Marc, III, 21.

4. « Dans la bouche de la mère, le renseignement sur le manque de vin, pour demander un miracle, aussi bien que l'invitation aux serviteurs de se tenir prêts à exécuter les ordres de son fils, suppose des lecteurs qui arrivent du prologue, non qui se mettent dans la situation réelle d'une mère. » Holtzmann, *Neut. Theologie*, II, 421, n. 2.

5. Matth. IV, 3; Luc, IV, 3.

Jésus et aux disciples. Certains interprètes croient pouvoir déterminer ce que Marie connaissait alors des desseins de son fils et comment elle en avait été instruite : le quatrième Évangile ne fournit même pas les éléments d'une conjecture à cet égard.

La réponse du Sauveur est, comme on sait, un des passages qui ont le plus intrigué les exégètes de tous les siècles. « Qu'y a-t-il entre toi et moi, femme? Mon heure n'est pas encore venue. » Des hérétiques anciens en ont conclu, nonobstant le contexte, que Marie n'était pas vraiment la mère de Jésus. Quelques protestants ont pensé que le Sauveur avait voulu condamner d'avance la dévotion à Marie. Des catholiques bien intentionnés ont essayé de lui faire dire : « Que nous importe à l'un et à l'autre qu'il n'y ait plus de vin? » Mais le sens de la phrase, locution hébraïque dont il y a nombre d'exemples dans les deux Testaments, est très net : Jésus dit à sa mère qu'il n'y a rien de commun entre eux. Il s'agit seulement de savoir sur quoi porte la négation. Beaucoup n'ont pu s'empêcher de croire que Jésus faisait un reproche à sa mère, parce que sa demande arrivait mal à propos, ou bien parce qu'elle l'avait faite dans une intention quelque peu répréhensible [1]. On a recouru à l'hypothèse d'un blâme simulé, que le Christ lui aurait adressé pour insinuer qu'il n'accordait pas à la nature le miracle qu'il allait faire sur sa prière [2]. Les paroles évangéliques sont, par bonheur, assez claires pour triompher de toutes ces subtilités. C'est le Verbe incarné qui parle et qui se déclare indépendant de toute influence humaine, si respectable qu'elle soit au point de vue naturel. Sa mère ne lui est rien dans l'accomplissement de sa mission divine [3]. L'opposition n'est pas, comme l'ont dit saint Augustin et plusieurs autres Pères, entre la divinité du Christ et la nature humaine qui lui est commune avec sa mère, mais entre Celui que le Père envoie et la « femme » qui lui a donné le jour. La naissance naturelle ne compte pas à côté de la naissance divine, et par naissance divine il faut entendre ici l'incarnation. L'emploi du mot « femme » n'a rien que de respectueux. Jésus l'emploiera encore

1. « Videntur Chrysostomus, Theophylactus et Euthymius existimare Mariam humano aliquo affectu hoc a filio petivisse, ut aliqua etiam sibi ex ejus miraculis accederet gloria. » Maldonat, *loc. cit.*

2. Maldonat, II, 458.

3. Cf. Luc, II, 49; Marc, III, 33-35.

en parlant à sa mère du haut de la croix [1]. Il a quelque chose de plus solennel et de moins familier que celui de « mère », bien qu'il ne laisse pas d'être en rapport avec l'idée qui domine la réponse de Jésus, et qu'il atteste ici l'indépendance au moins autant que le respect. Mais le Christ qui tient un pareil langage n'est pas celui de l'histoire, c'est celui de la foi, et les paroles qu'il prononce ne sont pas dites à Marie, mais à « la femme » de l'Apocalypse [2], à la communauté d'Israël, mère du Messie.

Tout en écartant l'intervention de sa mère, Jésus la renseigne touchant l'objet de la demande. L'instant de la Providence n'est pas venu encore. Il viendra donc : c'est la conclusion qu'on doit tirer de cet avis, et que la mère elle-même en a déduite, puisqu'elle se tient pour satisfaite et met les serviteurs aux ordres de Jésus, comme si elle était désormais assurée du miracle qui va s'accomplir. Sa requête a été exaucée en réalité, observent les interprètes catholiques, bien qu'elle ait été rejetée en apparence. Telle n'est pas précisément la pensée du texte. La mère a demandé une chose qui devait arriver : il ne lui appartenait pas de la réclamer, mais la chose arrivera au moment fixé par la Providence. « L'heure », en effet, ne peut être que le moment providentiel du miracle, du moins si l'on s'en tient au sens extérieur et littéral du texte; c'est l'heure du prodige demandé. Et les commentateurs de chercher encore pourquoi l'heure n'était pas venue, et pourquoi elle arrivera quelques instants après : c'est, dit saint Jean Chrysostome, que tout le monde devait être instruit qu'il n'y avait plus de vin, pour que le miracle fût incontestable; c'est, dit saint Augustin, qu'il y avait encore un peu de vin quand Marie parla, et qu'il fallait attendre qu'il n'y en eût plus, afin qu'on ne pût soupçonner le vin miraculeux d'être de l'eau rougie. Il s'agit évidemment de l'heure marquée par le Père, et toutes ces conjectures touchant les circonstances extérieures du miracle sont à mille lieues de la pensée évangélique. L'heure est fixée par Dieu : le Christ ne l'avancera pas d'une seconde. Les interprètes qui ont cru que Jésus avait avancé le miracle pour complaire au désir de sa mère n'ont pas entendu exactement le sens des paroles échangées entre celle-ci et son fils. Le miracle pouvait-il donc être retardé après les noces ou remis

1. XIX, 26.
2. XII.

au lendemain? On veut interpréter par rapport aux personnes et aux faits un dialogue qui existe surtout pour la leçon qu'il contient, et dont toute la signification n'apparaît que si l'on suppose dans le discours un élément allégorique. Cet élément est, d'ailleurs, très sensible dans la réponse de Jésus. « Mon heure » est une formule bien grandiose pour la circonstance, si on ne regarde le récit que par le dehors et non dans sa signification mystique. L'heure de Jésus, dans le quatrième Évangile, est surtout celle de sa mort [1]. Aussi beaucoup d'interprètes, et des plus considérables [2], ont-ils pensé qu'il était question de cette heure suprême dans notre passage. Mais cette grande heure, à laquelle se rattache la glorification de Jésus, n'apparaît que dans une perspective lointaine. Si présente qu'elle soit à la pensée de l'évangéliste, elle n'est pas formellement indiquée, mais seulement figurée par « l'heure » du premier miracle, lequel, pris dans son ensemble, figure aussi la glorification de Jésus et l'économie du salut par le Verbe incarné.

« Faites ce qu'il vous dira », dit aux personnes de service la mère de Jésus. Elle pensait, dit un gravè commentateur [3], qu'il voulait simplement secourir les hôtes en détresse, et elle mettait à sa disposition les serviteurs pour aller chercher le vin. Non seulement elle était sûre du miracle, observe Maldonat [4], mais elle savait comment Jésus le ferait; autrement elle n'avait pas lieu de placer les domestiques sous ses ordres. La vérité doit être entre ces deux extrêmes : la mère attend un miracle ; mais comme il s'agit, après tout, d'une affaire de service, il est tout naturel que les serviteurs soient donnés à Jésus pour y être employés à son gré. Si la recommandation paraît comporter un sens plus absolu que ne le réclamerait la circonstance, c'est qu'elle a une signification spirituelle et symbolique beaucoup plus large que son application littérale. Il semble que le Christ utilise immédiatement les auxiliaires qui viennent de lui être donnés. L'ordre de remplir les urnes est adressé aux gens que sa mère lui envoie, et l'on irait contre l'économie du récit en supposant quelque intervalle entre la recommandation de la mère et la préparation des urnes.

1. XII, 23, 27; XIII, 1 ; XVII, 1.
2. Voir par exemple S. THOMAS, *S. th.* p. 3ª, q. 46, a. 9.
3. B. WEISS, 111.
4. II, 459.

Soit dans la salle même du festin, à l'entrée, soit dans le vestibule ou dans la cour, près de la porte, il y avait six grandes urnes de pierre, pour les ablutions dont les Juifs étaient coutumiers avant et après les repas. Ces vases contenaient chacun « deux ou trois mesures », c'est-à-dire au moins soixante-seize litres, ce qui fait, pour les six, un total de cinq à sept hectolitres. On doit supposer que les urnes ont été vidées pour les ablutions d'avant le repas, et qu'on ne devait les remplir que pour celles de la fin. Ces urnes vides et qui n'étaient destinées, d'ailleurs, qu'à recevoir l'eau des purifications légales, figurent fort bien le judaïsme impuissant et usé. Il y a six urnes, nombre imparfait. Jésus prescrit de les remplir jusqu'au bord; après quoi, il ordonne d'y puiser, afin de faire goûter au maître d'hôtel le vin qu'elles se trouvent à présent contenir. Les paroles : « Puisez maintenant et portez au maître d'hôtel », font supposer que le changement s'est produit dans le temps même qu'on remplissait les cruches. Les gens y ont apporté de l'eau, et les voilà pleines de vin. A peine est-il besoin de dire que les commentateurs ont trouvé considérable la quantité de vin produite par le miracle. Deux ou trois pièces de vin pour achever un repas dans une noce de village sont certainement plus qu'il ne faut. On nous assure que la présence du Sauveur empêcha qu'on ne fît des excès, et que la famille garda le reste. Ces hypothèses ne vont pas du moins contre l'esprit du récit. Mais on irait à la fois contre l'esprit et contre la lettre en supposant qu'une partie seulement de l'eau versée dans les cruches aurait été changée en vin. L'auteur a pris soin de marquer la quantité d'eau, pour faire ressortir la richesse du miracle, et, s'il y a beaucoup plus de vin qu'il n'en fallait pour achever un festin de noces, il n'y en a pas trop pour signifier ce que le vin représente. S'il est une question à laquelle l'évangéliste n'a pas songé, c'est bien celle qui inquiète les commentateurs: « Est-ce qu'on aura tout bu? Est-ce qu'on pouvait tout boire? » Saint Irénée, qui voyait dans le vin de Cana le vin eucharistique [1], aurait répondu : « Non, tout n'a pas été bu; nous en buvons encore. » Ce Père savait mieux que la plupart des exégètes modernes pourquoi il se fit tant de vin à Cana.

Jésus commande aux serviteurs de puiser dans les urnes, sans doute

1. *Haer.* III, 16, 7.

avec le vase qui servait à remplir les coupes du festin, et de porter le vin au maître d'hôtel, pour qu'il le goûte et le fasse distribuer, selon son office. Le personnage dont il s'agit paraît être, en effet, le chef de service, surveillant, dans la salle du festin, tout le détail du repas, goûtant les mets et le vin avant qu'on les présente aux convives. Beaucoup de commentateurs pensent retrouver ici le roi du festin [1], et en concluent que les noces de Cana se célébraient à la grecque, la famille étant sans doute fort riche et au courant du bel usage. Mais il semble que la dégustation du vin soit mentionnée comme étant la fonction caractéristique de l'homme dont il s'agit; que cet homme n'était pas à table, et qu'il dérange l'époux, qui y était, pour lui faire une remarque sur l'irrégularité constatée par lui dans le service. Ces traits conviennent mieux au maître d'hôtel qu'au *symposiarque*. On peut dire aussi que l'ignorance du *symposiarque* touchant la provenance du vin qu'on lui apportait n'avait pas besoin d'être signalée, tandis que celle du maître d'hôtel s'explique uniquement par le fait du miracle. Cependant, le *symposiarque* aurait pu « goûter » le vin en buvant le premier ; l'interpellation qu'il adresse à l'époux ne supposerait pas que celui-ci ait été dehors au moment où le vin fut apporté; sa remarque nous paraît inconvenante à faire devant tous les assistants, mais il ne faut pas en juger d'après nos mœurs, et l'on doit considérer surtout l'intention de l'évangéliste qui l'a rédigée. Jean pense à ce que signifie ce meilleur vin qui arrive le dernier, quand il n'y en a plus d'autre, qui prend la place de l'eau et qui est si abondant. Il n'a pas le moindre souci de l'étiquette, ni peut-être de la la différence qu'il y a entre un « chef de salle à manger » et un « chef de *symposie* ». Pourtant cette différence n'a guère pu lui échapper : il aura eu plutôt en vue le maître d'hôtel. La familiarité que le chef du service témoigne à l'époux vient de ce que l'évangéliste suit sa propre pensée, dans le discours qu'il introduit, et qu'il n'a pas pris la peine d'y mettre le ton convenable au personnage qu'il fait parler. Il ne dit pas comment s'acheva la fête : c'est qu'il a tiré de l'incident tout le parti qu'il s'était proposé.

Le maître d'hôtel goûte donc cette eau qui était devenue du vin. Il ne savait pas d'où venait ce vin, et il ignorait, par conséquent, le miracle; mais les serviteurs, qui avaient puisé le liquide dans

1. συμποσιάρχης.

les urnes qu'eux-mêmes avaient remplies d'eau, savaient bien ce qui s'était passé ; c'étaient des témoins irrécusables du prodige. De ce que le maître d'hôtel n'a pas vu mettre l'eau dans les urnes, on doit conclure, si l'on tient à ces menus détails, que les urnes étaient plutôt hors de la salle que dedans. Le vin qu'on présentait au maître d'hôtel se trouva excellent, meilleur, sans comparaison, que celui qu'on avait bu au commencement du repas. Dans son étonnement, le maître d'hôtel appelle l'époux, façon d'agir un peu libre pour un serviteur, si l'on veut qu'il ait apostrophé le maître de la maison ; mais cet appel peut s'entendre d'une invitation à quitter la table pour recevoir une communication intéressant le service, et l'évangéliste paraît en effet distinguer l'appel de la communication. C'est l'usage commun, observe le maître d'hôtel, que l'on commence par le meilleur vin, les convives étant en état de l'apprécier ; puis, quand les gens sont déjà gris, on leur en donne de moins bon ; l'on fait ici tout le contraire, et l'on a gardé le meilleur vin pour finir. L'histoire ne dit pas ce que l'époux répondit. Pour l'évangéliste, c'est vraiment le mot de la fin, après lequel rien ne reste à dire. Les commentateurs observent que la coutume dont parle le maître d'hôtel n'est pas autrement attestée, mais qu'elle n'a rien d'invraisemblable, et qu'il ne faut pas en juger d'après l'étiquette moderne [1]. On doit considérer plutôt que le ton général de la remarque a quelque chose de plaisant, qui invite à ne pas l'interpréter avec trop de rigueur, comme s'il s'agissait d'une coutume tout à fait régulière et sans exception dans les meilleures compagnies. On a parfois essayé d'atténuer l'expression : « quand ils sont ivres [2] », de façon à lui faire signifier : « quand ils ont assez bu », et à prévenir l'application fâcheuse qu'on en pourrait faire à la circonstance présente ; mais, tout en faisant la part de la plaisanterie, on doit garder au mot le sens qui lui appartient naturellement, car la suite du discours suppose que les gens ne savent plus discerner la qualité de ce qu'on leur donne encore à boire. Quant aux convives de Cana, la remarque ne les atteint pas directement. Le maître d'hôtel pense que l'époux a tenu en réserve le bon vin qu'il offre maintenant à ses invités : partout ailleurs, dit-il, c'est celui-là qu'on aurait servi pour commencer, et l'on aurait gardé

1. B. Weiss, 113.
2. V. 10. ὅταν μεθυσθῶσιν.

l'autre pour la fin. Comme le vin a manqué avant la fin du repas, il est permis de penser que les invités de Cana étaient parfaitement capables d'apprécier le bon vin qui leur fut présenté en dernier lieu. Mais c'est encore un point dont l'évangéliste n'a cure. A vouloir trancher la question par les témoignages historiques, on trouverait que l'ivresse est assez facilement associée, dans la Bible, à l'idée de festin, et il n'est pas prouvé que la présence de Jésus aurait empêché les convives de boire autant qu'on avait coutume de faire en pareille occasion. Le symbolisme du récit fait que l'évangéliste ne songe guère aux premiers convives, qui ont bu le vin des noces ; ivres ou non, ils n'en ont pas eu assez, puisque le vin a manqué avant que la fête fût terminée ; le bon vin n'est pas tant pour eux que pour les derniers venus, pour le repas dont Jésus devient comme le président, et qui n'est pas exposé comme l'autre à finir dans la disette.

« Tel fut », conclut l'évangéliste, « le premier des miracles que fit Jésus », le miracle qu'il fit « à Cana de Galilée » [1]. Il ne s'agit pas du premier miracle fait à Cana, comme s'il y en avait eu d'autres en cet endroit que l'Évangile n'a pas mentionnés, ni même du premier miracle galiléen, comme si Jésus avait pu déjà en faire d'autres ailleurs, mais du premier miracle que fit le Sauveur. L'endroit est rappelé parce qu'il devient important à raison même de cette circonstance du premier miracle. C'est par là que Jésus commença de « manifester sa gloire », c'est-à-dire la puissance divine du Verbe éternel, qui apparaissait dans son humanité. Ainsi l'évangéliste ne considère pas comme des miracles proprement dits, des « signes », les faits qui ont décidé la conversion des disciples. Cette première manifestation de « gloire » affermit leur foi. Quelle impression les gens des noces en eurent-ils ? Les interprètes qui pensent qu'une bonne provision de vin resta dans les caves de l'époux n'osent pas affirmer que la famille se convertit. Dans la pensée de l'évangéliste, ce miracle est fait pour les disciples, et la « gloire » de Jésus ne s'est révélée qu'à eux en cette circonstance. Le miracle de Cana complète l'œuvre de leur vocation. Ce qu'il advint du maître d'hôtel et des convives est en dehors de la perspective, et il serait bien superflu de le conjecturer.

Jésus ne resta pas longtemps à Cana. Après ce miracle, et sans

1. V. 11. ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας.

qu'on nous dise comment se termina le festin des noces, « il descendit », de la région montagneuse où se trouve Cana, « à Capharnaüm », près du lac de Tibériade, avec sa mère, ses frères et ses disciples. Les frères sont mentionnés ici pour la première fois: ce sont évidemment les mêmes qui figurent dans les Synoptiques [1]. On n'est pas obligé d'admettre qu'ils demeuraient à Cana, ou que Jésus alla les chercher à Nazareth avant de se rendre à Capharnaüm. Leur présence aux noces, à côté de Marie, avait d'autant moins besoin d'être signalée d'abord, que l'évangéliste se serait vu dans la nécessité d'observer que le miracle ne les toucha pas. Il lui suffira de dire plus loin [2] que les frères de Jésus ne croyaient pas en lui. Ces « frères » du Seigneur appartiennent encore à la catégorie des invités anonymes, des premiers convives, qui ont bu le vin des noces, et dont il n'y a pas lieu de parler à propos du miracle, qui est pour eux comme non avenu. Les disciples accompagnent Jésus et sa famille. Toute la petite société s'installe à Capharnaüm, mais pour peu de jours, parce que la fête de Pâques était proche, et que Jésus devait se rendre, à cette occasion, dans la capitale, pour y faire l'inauguration publique de son ministère. Ce séjour à Capharnaüm est comme une halte avant le voyage de Jérusalem. Il paraît contraire à la pensée de l'évangéliste d'admettre que Jésus aurait alors prêché ou fait des miracles. Ce que les Synoptiques racontent touchant la prédication du Sauveur à Capharnaüm doit être renvoyé après l'arrestation de Jean-Baptiste, qui, selon le quatrième Évangile [3], est postérieure aux premières prédications de Jésus à Jérusalem et en Judée. Au fond, la mention de Capharnaüm n'est que pour faire droit à la tradition synoptique [4] et ménager la transition au récit suivant; la mention de la mère et des frères, qui semblent suivre régulièrement Jésus, pourrait bien être destinée à corriger l'impression fâcheuse que laisse certaine démarche racontée dans les premiers Évangiles [5].

Parmi les exégètes contemporains, les uns regardent ce récit comme historique, soit qu'ils conservent le miracle, soit qu'ils l'éli-

1. Marc, III, 31; Matth. XII, 46; Luc, VIII, 19.
2. VII, 5.
3. III, 24; cf. Marc, I, 14 et suiv.; Jean, IV, 43-45.
4. Surtout à Matth. IV, 13-14.
5. Marc, III, 21, 31-35; Matth. XII, 46-50; Luc, VIII, 19-21.

minent par une ingénieuse exégèse [1], les autres y voient une allégorie que l'évangéliste aurait conçue et extraite des Synoptiques par un travail de réflexion consciente. L'eau, dit-on [2], est le symbole du symbole, de ce qui est pur signe, sans être esprit et vérité. La période qui précède la descente de l'Esprit, et où il n'y a pas sur la terre de vie spirituelle, est figurée par le baptême de Jean, qui n'est qu'un baptême. Jésus devait faire du symbole une réalité. Les vases qui servaient aux cérémonies du judaïsme contiennent l'eau que Jésus change en vin : au lieu de l'eau qui ne purifie que le corps, le vin qui fortifie le cœur. L'Évangile est le vin nouveau qui fait éclater les vieilles outres [3]. La coupe pleine de vin est le symbole de la nouvelle alliance [4]. Le vin est le symbole de la joie des élus dans le royaume des cieux [5]. A la Pentecôte, les apôtres semblent ivres de vin ; ils sont remplis du Saint-Esprit [6]. C'est à un festin de noces que Jésus change l'eau en vin, parce que le royaume des cieux est semblable à un festin, à des noces royales [7]. Jésus n'est-il pas l'époux, et ses disciples les compagnons de l'époux ; la communauté chrétienne n'est-elle pas son épouse, et le lien qui les unit n'est-il pas appelé un mariage [8] ? Le judaïsme légal est devenu impuissant, « il n'a pas de vin » ; le Seigneur en est averti par sa mère, c'est-à-dire la femme qui, dans l'Apocalypse [9], figure la société religieuse de l'Ancien Testament, et qui, en langage chrétien, s'appelle la Synagogue [10]. Cependant, au début de sa carrière, Jésus n'a pas encore atteint l'heure où il doit rétablir la vraie vie d'Israël : cette heure est celle de sa mort, dont l'idée a été insinuée déjà par « l'agneau de Dieu » [11]. De là le double sens de la parole : « Mon heure n'est pas venue encore ». Au sens littéral, le moment n'est pas arrivé pour le Christ de manifester sa gloire

1. Voir par exemple, B. Weiss, 115.
2. Holtzmann, 56-58.
3. Marc, II, 22.
4. Marc, XIV, 24.
5. Marc, XIV, 25.
6. Act. II, 13.
7. Matth. VIII, 11 ; XXII, 2 ; XXV, 1, 5-6.
8. Marc, II, 19-20 ; II Cor. XI, 2 ; Éph. V, 31-32 ; Jean, III, 29.
9. Ap. XII, 1-2, 5.
10. On remarquera que le quatrième Évangile ne désigne jamais par son nom la mère de Jésus.
11. I, 29, 36.

par un premier miracle. Dans un sens plus profond, au sens spirituel, comme disaient les anciens commentateurs, le temps n'est pas encore venu pour le Sauveur d'instituer par sa mort l'économie du salut. L'apostrophe : « Qu'y a-t-il de commun entre nous ? » n'a plus rien de choquant si ce n'est pas un fils qui parle à sa mère, mais le Verbe divin au vieil Israël, et si l'opposition existe entre le Fils de Dieu allant à la mort, et le Messie juif éblouissant le monde par ses miracles. Le changement nécessaire s'accomplit, mais il ne s'accomplit encore qu'en figure. La réflexion du maître d'hôtel, sur le renversement de l'usage, correspond à la parole de Luc [1] sur ceux qui préfèrent le vin vieux. A l'arrière-plan du récit, il y a la pensée de l'eucharistie. Le changement de l'eau en vin fait pendant à la multiplication des pains. Le vin de Cana représente le sang du Christ, le vrai breuvage [2]. Le miracle de Cana, la purification du temple sont comme les vignettes des discours qui viennent ensuite, et où il est question de la nouvelle naissance, de l'effacement de Jean devant celui qui est plus grand que lui, du nouveau culte en esprit et en vérité, c'est-à-dire de l'activité créatrice et rénovatrice du Verbe-Christ. L'on a relevé aussi dans Philon certains passages où le Verbe est appelé le céleste breuvage des âmes et comparé à un maître d'hôtel qui présente la coupe de joie aux âmes bienheureuses, qui distribue du vin au lieu d'eau et remplit les âmes d'une ivresse divine [3]. Philon aura instruit l'évangéliste à transformer en un récit vivant les métaphores et les paraboles des Synoptiques.

Le rapport avec Philon est d'une autre nature que les précédents, et n'est à citer que pour la comparaison [4]. Mais la dépendance à l'égard des Synoptiques, dont différents traits se groupent ici en allégorie, ne paraît pas contestable. Le miracle de Cana fait partie d'une série d'instructions, sur la nouvelle alliance et la substitution d'une économie spirituelle du salut à l'économie extérieure de la Loi, qui sont groupées en quelque sorte sous le symbole de l'eau. Le témoignage de Jean, où est indiquée l'antithèse du bap-

1. v, 39.

2. Ce rapport du vin et du sang (cf. xv, 1) est suggéré par l'eucharistie, et l'idée du sang explique la parole : « Mon heure n'est pas encore venue. » Baldensperger, 62.

3. Philon, *Leg. all.* iii, 26; *Somn.* ii, 37.

4. J. Réville, 134.

tême d'eau et du baptême d'esprit, les a préparées ; le changement de l'eau en vin signifie le remplacement de l'eau de la Loi par le vin de l'Évangile, et l'on peut croire que le maître d'hôtel et l'époux qui interviennent à la fin du récit allégorique, quand le Christ et sa mère, l'Église juive, ne sont plus en scène, figurent respectivement Jean-Baptiste et le Sauveur ; la purification du temple [1] sert d'introduction à la leçon sur la vraie purification, le baptême chrétien, par l'eau et l'esprit, dans le discours à Nicodème [2] ; le second témoignage de Jean [3] renouvelle l'antithèse du régime des purifications légales et du régime de l'esprit, inauguré par l'époux, Jésus, dont Jean se déclare le garçon d'honneur, ce qui confirme l'interprétation qui vient d'être proposée pour le maître d'hôtel; et dans l'histoire de la Samaritaine, la religion de l'esprit sera figurée par le symbole de l'eau de la vie, que Jésus seul peut donner [4]. Tous ces récits s'éclairent mutuellement, et il serait contraire à la saine raison de ne pas les expliquer l'un par l'autre, vu qu'ils présentent le même caractère.

L'histoire de Cana est d'ailleurs tout autre chose qu'une composition artificielle, élaborée par la réflexion d'un penseur vulgaire; c'est une sorte de vision géniale dont la tradition historique de l'Évangile a fourni les éléments; la combinaison s'est faite comme d'elle-même dans l'esprit de l'évangéliste, pour qui l'allégorie était devenue la forme ordinaire de la réflexion, et qu'il faut se représenter en même temps comme un prophète chrétien [5], contemplant la vérité dans le symbole et ne distinguant pas nettement l'un de l'autre, parce que les deux formaient devant son regard un seul tableau vivant et harmonieux. La question qui se pose tout de suite devant le lecteur moderne, à savoir, s'il s'agit d'un fait réel, n'est pas ce qui préoccupait l'auteur. Pour lui, la vérité de la narration ne consiste pas dans son rapport avec la réalité matérielle d'un fait ancien, mais dans son aptitude à représenter sensiblement une réalité spirituelle. Il n'est donc pas nécessaire de chercher au récit des noces de Cana la moindre base historique, par

1. II, 13-22.
2. III, 1-21.
3. III, 22-36.
4. IV, 10, 13-14.
5. J. Réville (*loc. cit.*) : « Le quatrième évangéliste n'est pas un historien, c'est un voyant. » Cf. *supr.* p. 129.

exemple, l'impression joyeuse du ministère galiléen dans ses premiers temps [1]. Le seul nom de Cana, inconnu à l'Évangile synoptique, ne suffit pas pour affirmer l'existence d'une tradition particulière touchant le miracle, bien qu'on ne voie pas le motif qui a déterminé le choix de cette localité [2].

1. Holtzmann, 58.

2. Un critique (Hönig, *Zeitschrift f. w. Theologie*, 1884, p. 88) retrouve dans Cana de Galilée le « roseau agité » (קנה גליל) dont parle Matth. xi, 7, c'est-à-dire Jean-Baptiste. L'hypothèse de E. A. Abbott (*E. B.* II, 1800, n. 5), qui voit dans Cana (קנא) une allusion au « zèle » (cf. ii, 17) de Jésus, serait plus acceptable, à moins qu'on ne préfère encore l'étymologie du vieil Origène (Brooke, i, 234) : « possession » ou « prise de possession », avec référence à Matth. xxviii, 18, ou tout simplement à Jean, i, 11 (cf. iv, 44, 46).

V

LES VENDEURS DU TEMPLE

(JEAN, II, 13-25)

Par le miracle de Cana, Jésus a manifesté sa gloire à ses disciples. Maintenant il va se montrer au monde, dans les trois provinces de sa patrie terrestre : d'abord à Jérusalem et en Judée [1], puis au pays de Samarie [2], enfin à Capharnaüm et en Galilée [3].

II, 13. Et la Pâque des Juifs était proche, et Jésus monta à Jérusalem. 14. Et il trouva dans le temple (les gens) qui vendaient des bœufs, des moutons et des colombes, et les changeurs qui étaient assis. 15. Et s'étant fait un fouet avec des cordes, il chassa tout du temple, les moutons et les bœufs, et il répandit la monnaie des changeurs et renversa leurs tables. 16. Et il dit aux vendeurs de colombes : « Otez cela d'ici ; ne faites pas de la maison de mon père une maison de trafic. » 17. Ses disciples se souvinrent qu'il est écrit : « Le zèle de ta maison me dévore. » 18. Cependant les Juifs prirent la parole et lui dirent : « Quel signe nous montres-tu, pour agir ainsi? » 19. Jésus répondit et leur dit : « Détruisez ce temple, et je le relèverai en trois jours. » Alors les Juifs dirent : « C'est en quarante-six ans que ce temple a été construit, et tu le relèverais en trois jours? » 21. Mais lui parlait du temple de son corps. 22. Lors donc qu'il fut ressuscité des morts, ses disciples se souvinrent qu'il avait dit cela, et ils crurent à l'Écriture et à la parole que Jésus avait dite.

L'évangéliste observe que la Pâque était proche, parce que cette circonstance doit expliquer pourquoi Jésus resta fort peu de temps à Capharnaüm ; il dit « la Pâque des Juifs », non pour la distinguer de la Pâque chrétienne, mais, comme il a dit plus haut [4] « les

1. II, 13-III, 36.
2. IV, 1-42.
3. IV, 43-54.
4. II, 6.

ablutions des Juifs », parce que ses lecteurs sont des chrétiens de la gentilité, à qui les coutumes juives sont inconnues ou étrangères, et aussi parce que lui-même ne se sent pas juif. Jésus vient donc à Jérusalem, à l'occasion de la Pâque. On ne dit pas que ce fût pour la célébrer ; dans l'esprit de la narration, ce n'est pas la fête, mais la manifestation de « gloire » qui est la raison du voyage. C'est pourquoi l'auteur va droit au fait, montrant Jésus dans le temple, c'est-à-dire dans la cour des Gentils, en face des marchands, nombreux surtout aux approches de la fête, qui vendaient les victimes et les denrées accessoires des sacrifices, ou qui pratiquaient le change des monnaies pour les redevances du sanctuaire. Jésus « *trouva* dans le temple des gens qui vendaient » : nouvelle rencontre providentielle qui donne lieu au Fils unique de faire éclater la puissance qu'il a reçue du Père. Les bœufs, les moutons, les colombes représentent les trois sortes de victimes qui servaient aux sacrifices. Un véritable marché s'était établi afin de procurer aux Israélites de tous pays qui fréquentaient le saint lieu tout ce dont ils avaient besoin pour satisfaire aux obligations légales ou à leur propre dévotion. Les changeurs étaient là pour fournir de petite monnaie juive ceux qui devaient déposer quelque offrande en argent. Jésus, s'étant fait un fouet avec des cordes, chasse toutes les bêtes, bœufs et moutons [1] ; il disperse la monnaie des changeurs, en renversant les tables, et il ordonne aux vendeurs de colombes d'emporter leur marchandise. La réflexion : « Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de trafic », se trouve rattachée à cet ordre, bien qu'elle s'adresse réellement à tous les marchands et aux changeurs, et qu'elle résume le discours que Jésus leur adresse à tous, dans le récit parallèle des Synoptiques : « N'est-il pas écrit : Ma maison sera proclamée maison de prière pour toutes les nations? Et vous en avez fait une caverne de voleurs [2]. » La citation disparaît, et Jésus parle en son propre nom, demandant qu'on respecte la maison de son Père. Il ne parle pas de vol, car le seul trafic déshonore la maison de Dieu et doit être considéré comme une idolâtrie.

Ce n'est pas motif pour réduire l'action de Jésus à une

1. V. 15. πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας. Le mot πάντας ne se rapporte pas aux personnes, mais aux deux sortes d'animaux qui sont mentionnées ensuite par manière d'explication.

2. Marc, xi, 17. La citation prophétique vient d'Is. lvi, 7 ; Jér. vii, 11.

simple tentative de réforme [1] : du moins cette tentative nous est-elle présentée comme un acte du Fils de Dieu, un acte messianique, et on ne peut guère douter que l'évangéliste n'ait pensé au texte de Malachie [2] : « Voici que j'envoie mon messager, pour préparer le chemin devant moi, et tout à coup viendra à son temple le Maître que vous cherchez, et l'Ange de l'alliance, que vous désirez. Le voici qui vient, dit Iahvé Sebaoth. Et qui pourra supporter le jour de sa venue, qui pourra subsister quand il apparaîtra? Il purifiera les fils de Lévi..., pour qu'ils soient à Iahvé des sacrificateurs pleins de justice. » Les Synoptiques ont appliqué à Jean-Baptiste et au Sauveur la première partie de ce texte. Pourquoi l'auteur du quatrième Évangile n'aurait-il pas vu l'accomplissement du reste dans la visite de Jésus au temple? Et s'il faut chercher en dehors de l'histoire la raison pour laquelle ce fait inaugure le ministère public du Sauveur, ne pourrait-on la trouver dans le rapport immédiat que la prophétie semble établir entre l'envoi du messager précurseur et la venue du Maître, de l'Ange de l'alliance, qui, dans la pensée du prophète, est Iahvé lui-même, et qui, dans la pensée de l'évangéliste, n'est pas autre que Jésus? Au cas où l'on objecterait que l'évangéliste ne semble pas attacher une importance capitale à la purification du temple, et que la pointe du récit doit être contenue dans la parole qui sert de conclusion : « Détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours », parole que l'auteur dit devoir s'entendre du corps de Jésus, il est facile de répondre qu'une pensée n'exclut pas l'autre, et que Jean, outre ce qui était pour lui le sens direct du texte prophétique, c'est-à-dire la visite de Jésus au temple, entendait de l'incarnation et de la descente de l'Esprit sur Jésus la formule : « Et tout à coup viendra à son temple le Maître que vous cherchez, l'Ange de l'alliance que vous désirez. » La visite au temple serait, comme la descente de l'Esprit, une représentation figurée de l'incarnation, et il convenait de ne pas trop éloigner l'une de l'autre. De tels rapprochements, qui semblaient tout naturels aux Pères de l'Église, nous paraîtront toujours un peu étranges, et beaucoup les croient invraisemblables; ils sont pourtant dans le goût de l'évangéliste, qui s'en sert pour classer et interpréter les données traditionnelles. Il est possible

1 B. Weiss, 119. Brandt, 480.
2 Mal. III, 1-3.

que l'auteur, en abrégeant la citation des Synoptiques, ait pensé au passage de Zacharie [1]: « En ce temps-là, il n'y aura plus de marchands dans le temple de Iahvé Sebaoth. »

L'évangéliste n'avait pas dit que les disciples fussent venus avec Jésus à Jérusalem, soit parce que le détail était sans importance, soit parce que la signification mystique du récit s'arrangeait mieux de cette omission. Dans la réalité, ils avaient accompagné leur Maître, et sa conduite est censée leur avoir rappelé le passage du psaume [2] :« Le zèle de ta maison me dévore [3]. » Le sens premier et direct de cette explication n'est pas que le zèle de Jésus pour la pureté du sanctuaire causera sa mort, mais que ce zèle l'agite et le ronge intérieurement par l'indignation que lui inspirent les abus dont il est témoin, par le désir intense qu'il a de les faire cesser, par l'ardeur avec laquelle il s'emploie à les combattre. Mais Jean a pu songer en même temps à la passion et à la mort de Jésus, comme objet éloigné de la prophétie. Le psaume tout entier a été de bonne heure considéré comme messianique.

Quelques interprètes ont essayé de renvoyer « le souvenir » des disciples longtemps après l'événement, comme plus loin le souvenir des paroles de Jésus est renvoyé après sa résurrection. Telle n'est pas la pensée de l'auteur, qui oppose l'attitude des disciples à celle des Juifs. Les disciples, témoins de cette manifestation messianique, en sont d'autant plus confirmés dans leur foi qu'ils y reconnaissent l'accomplissement des prophéties, tandis que les Juifs ne vont rien entendre ni à l'acte du Sauveur ni à l'explication qui leur en sera donnée. Ce n'est pas que les disciples, « étonnés eux-mêmes de ce qui se passait sous leurs yeux [4] », aient eu besoin de la prophétie pour le comprendre ; croyant déjà que Jésus est le Messie, ils constatent, et l'évangéliste constate avec eux, que l'Écriture rend témoignage à Jésus [5].

« Les Juifs » qui demandent au Christ de fournir une preuve de sa

1. Zach. xiv, 21.

2. Ps. lxix (Vg. lxviii), 10.

3. ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεταί με. La leçon primitive des Septante était κατέφαγε, bien qu'Origène (Brooke, I, 226) la condamne, et cette leçon a remplacé dans le texte vulgaire de l'Évangile celle des anciens manuscrits.

4. Reuss, *La théologie johannique*, 136.

5. Cf. v, 39, 46.

mission sont les mêmes qui ont envoyé interroger le Précurseur [1], c'est-à-dire les membres du sanhédrin, principalement les chefs du sacerdoce, gardiens officiels du temple. Ils ne demandent pas pourquoi les vendeurs ont été expulsés, la chose en elle-même n'étant pas répréhensible, et la discussion sur ce point ne pouvant qu'être assez désagréable pour les prêtres chargés d'assurer le respect du lieu saint. La façon la plus naturelle de poser la question aurait été de dire, comme dans les Synoptiques : « Par quelle autorité fais-tu cela, et qui t'a donné pouvoir pour le faire ? [2] » Il semblerait que les chefs des prêtres ont vu dans ce qui vient de se passer un acte de prétention messianique et qu'ils invitent Jésus à prouver par un miracle sa qualité de Messie. Sans doute ils pourraient demander un signe pour autoriser sa mission de réformateur ou de prophète [3], et cette demande même paraîtra légitime, si l'on veut admettre que l'action de Jésus n'était pas incontestablement messianique, ni l'expulsion des vendeurs un miracle évident [4]. Mais on doit considérer la pensée de l'évangéliste plutôt que les vraisemblances historiques. La réplique de Jésus laisse entendre qu'un signe n'était pas nécessaire pour le moment, et que, par conséquent, dans l'économie du récit, l'expulsion des vendeurs est un signe suffisant pour les âmes de bonne volonté. Jésus dit : « Détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours. » D'après l'explication qui sera donnée un peu plus loin de cette parole, la réponse équivaut à un refus de signe proprement dit, tout comme la parole du Sauveur dans les Synoptiques [5] : « Cette génération mauvaise et adultère réclame un signe, et il ne lui en sera pas donné d'autre que celui du prophète Jonas. » Jean a même compris le signe de Jonas comme le rédacteur du premier Évangile [6], et il a entendu ce signe des trois jours passés par le prophète dans le ventre du poisson. Quel que soit le rapport de cette idée avec l'histoire, il semble évident que, pour l'évangéliste, Jésus a manifesté sa gloire dans l'expulsion des vendeurs ; que cet acte était à la fois messianique et miraculeux ; que

1. I, 19.
2. Marc, XI, 28 ; Matth. XXI, 23 ; Luc, XX, 2.
3. Holtzmann, 58 ; B. Weiss, 121.
4. Schanz, 156.
5. Matth. XII, 39 ; cf. Luc, XI, 29 ; Matth. XVI, 4.
6. Matth. XII, 40. Ce rapport tend à prouver que Jean lisait le passage de Matthieu tel qu'il est maintenant.

les témoins n'auraient pas dû demander d'autre signe et qu'ils ne méritaient pas d'en obtenir. Celui qui leur sera donné plus tard ne sera que pour leur condamnation. Peut-être est-ce pour faire mieux ressortir le miracle que l'auteur a d'abord montré Jésus seul dans le temple, en face de la foule des marchands et des changeurs [1].

Le corps de Jésus est appelé « temple » à cause du Verbe qui y habite [2]; c'est même le vrai temple, par rapport à l'édifice matériel que l'on regarde comme la maison de Dieu. Jésus, en disant : « ce temple », aura-t-il fait un geste qui désignait son propre corps [3], ou bien parlait-il du sanctuaire, avec l'intention d'employer un terme figuré [4] dont lui seul pouvait connaître la portée? Les deux hypothèses ne sont pas moins invraisemblables l'une que l'autre. Puisque les disciples eux-mêmes ne se doutèrent de rien et crurent alors que Jésus parlait du temple matériel, c'est que rien n'invitait à prendre ses paroles dans un autre sens. Mais s'il parlait du temple où il était, on devra supposer qu'il ne voulait pas être compris ; il ne voulait que dire une énigme dont ses ennemis ne manqueraient pas d'abuser contre lui, et où ses disciples reconnaîtraient plus tard une prophétie. L'hypothèse du geste est puérile ; celle de l'énigme ferait Jésus responsable de l'erreur où sont tombés les Juifs. Quand même il s'agirait d'une simple restriction mentale, on devrait écarter la supposition [5] comme indigne du Sauveur et contraire à l'esprit de l'Évangile ; car ce serait une sorte de piège tendu aux auditeurs, pour les empêcher de comprendre une prédiction qui leur serait adressée sans être dite pour eux. L'évangéliste arrange le discours conformément au sens spirituel de la déclaration que le Sauveur a réellement faite touchant le temple qu'il rebâtirait en trois jours. L'impératif : « détruisez [6] », ne contient ni un ordre ni

1. « Mihi inter omnia signa quae fecit hoc videtur mirabilius esse, quod unus homo, et illo tempore contemptibilis... potuerit ad unius flagelli verbera tantam ejicere multitudinem, mensasque subvertere, et cathedras confringere, et alia facere quae infinitus non fecisset exercitus. Igneum enim quiddam atque sidereum radiabat ex oculis ejus, et divinitatis majestas lucebat in facie. » S. Jérome, *In Matth.* III (*P. l.* XXVI, 152).

2. Cf. Col. II, 9 ; et *supr.* p. 288.

3. B. Weiss, *loc. cit.*

4. Schanz, 158.

5. Maldonat, II, 467 : « Adde, solere etiam nos iis qui nos malo rogant animo, respondere sic ut nec omnino nihil dicamus, ne nihil respondere posse aut velle videamur ; nec ita dicamus ut intelligamur. »

6. V. 19. λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.

une invitation ordinaires, encore moins une permission ou une hypothèse, mais il exprime une volonté providentielle [1], en même temps que la certitude prophétique du fait annoncé, certitude qui est fondée sur la connaissance que le Verbe incarné a des décrets divins, et qui devient une prévision actuelle, par l'endurcissement que « les Juifs » témoignent dès l'abord au Fils de Dieu. Dès sa première rencontre avec eux, Jésus annonce qu'ils le feront mourir, et que lui-même triomphera de la mort. Dans trois jours, c'est-à-dire, en suivant la pensée de l'évangéliste, avant que trois jours se soient écoulés, le troisième jour, il relèvera le temple que les Juifs auront détruit, il ressuscitera. L'expression : « dans trois jours », convient mieux que « le troisième jour » au symbolisme du temple détruit et relevé. Il est impossible de l'entendre en général, d'un très court laps de temps [2]. Puisque l'évangéliste voit dans cette parole de Jésus l'annonce de la résurrection, il a eu certainement en pensée le troisième jour. Si le Christ johannique se donne comme l'auteur de sa résurrection, tandis que la tradition plus ancienne [3] attribue cette œuvre au Père, ce n'est pas seulement pour la continuation du symbole [4], mais parce que le Verbe-Christ est toujours vivant et vivifiant [5]. Le Christ se ressuscite lui-même, parce qu'il a la vie en lui [6]. Jésus dira plus loin, sans image, qu'il a la faculté de quitter la vie et de la reprendre [7].

Cependant les Juifs prennent à la lettre ce qu'ils entendent, et ils trouvent la proposition de Jésus plus absurde encore que scandaleuse. Des constructions qui ont demandé quarante-six ans de travaux pourraient être refaites en trois jours par un seul homme ! C'est folie seulement d'y penser. Les anciens commentateurs cherchaient vainement à mettre ces quarante-six années en rapport avec la construction du temple de Salomon ou celle du temple de Zorobabel. Les modernes pensent généralement que cette donnée chronologique vise la reconstruction du temple commencée par Hérode le Grand, l'an de Rome 734-735 (20-19 avant Jésus-Christ), et

1. Cf. XIII, 27, et MATTH. XXIII, 32.
2. B. WEISS, *loc. cit.* ; HOLTZMANN, 59.
3. Cf. ROM. IV, 24 ; VIII, 11 ; ACT. III, 15 ; IV, 10.
4. B. WEISS, 122.
5. HOLTZMANN, 59 ; GRILL, 360.
6. V, 26. GRILL, 84.
7. X, 17-18.

qui fut terminée seulement sous Hérode Agrippa II (en 64), quelques années avant la ruine de Jérusalem. A moins qu'on n'admette une interruption dans les travaux, les quarante-six ans conduisent à l'an 780-781 de Rome (27-28 de l'ère chrétienne); on suppose que le chiffre indiqué représente le temps écoulé depuis le commencement de cette restauration jusqu'à la venue de Jésus à Jérusalem. Mais il est de toute invraisemblance que l'évangéliste ait voulu parler des constructions hérodiennes. Bien qu'on ne voie pas le fondement de sa combinaison exégétique, il doit parler du temple de Zorobabel. Il paraît bien avoir entendu de ce temple, et symboliquement de l'âge du Christ, les sept semaines que Daniel distingue d'abord dans la fameuse prophétie des soixantes-dix semaines d'années [1]. Dans cette prophétie, une demi-semaine est mise à part et pouvait s'entendre du temps de l'épreuve messianique [2]. Or on voit par ailleurs [3] que, d'après l'évangéliste, le Christ avait près de cinquante ans quand il mourut. Comme, dans ce récit même, le temple est la figure du corps mortel de Jésus, il est assez naturel d'établir une équivalence entre les années de la construction du temple et celles du Christ au moment de l'expulsion des vendeurs. Jean attribue au ministère du Sauveur une durée de plus de trois ans : tout porte à croire que c'est la demi-semaine d'années, le chiffre messianique de trois ans et demi. La vie terrestre du Sauveur est censée correspondre au nombre parfait de sept semaines d'années, une demi-semaine ayant été réservée, à la fin, pour la manifestation du Verbe incarné. Jésus a, figurativement, quarante-six ans accomplis, quand il chasse les vendeurs du temple; le commencement de la cinquantième année, l'année jubilaire, coïncidera avec son entrée dans la gloire éternelle par la résurrection [4].

1. Dan. ix, 25. On a supposé aussi une computation erronée, en partant d'Esdr. i, 1 (E. A. Abbott, *E. B.* 1796).

2. Dan. ix, 27 (cf. *supr.* p. 66).

3. viii, 57.

4. S. Augustin (*De Trin.* iv, 5) attribue aux quarante-six ans une signification allégorique relative au corps de Jésus. Cf. s. Thomas, *S. theol.* p. 3ª, q. 33, a. 1, ad. 1. L'auteur du traité *De montibus Sina et Sion*, 4 (dans les œuvres de s. Cyprien, Hartel, III, 108), entend les quarante-six ans de l'âge du Christ. S. Augustin réfute cette opinion (*De doctr. christiana*, II, 28) : « Ignorantia consulatus quo natus est Dominus et quo passus est, nonnullos coegit errare ut

Ce fut, observe l'évangéliste, une erreur des Juifs de penser que les paroles du Christ s'appliquaient à l'édifice du temple. En dépit des apparences, Jésus parlait de son corps, et il laissa les Juifs dans leur illusion. Les disciples, qui n'avaient pas mieux compris que les Juifs, et qui oublièrent bientôt cette prophétie, s'en souvinrent lorsqu'elle eut été accomplie, et leur foi y trouva un nouvel appui. « Ils crurent à l'Écriture et à la parole que Jésus avait dite. » Cette parole de Jésus est sa réponse aux Juifs, dont les disciples constatent après coup la signification profonde et la portée prophétique. On voit moins clairement quelle « Écriture » est visée par l'auteur. Est-ce le passage du psaume dont ils se sont souvenus quand ils ont vu leur maître chasser les marchands? Ils n'ont pas attendu que Jésus fût ressuscité pour croire à celui-là. Les textes particuliers que l'évangéliste a en vue ne peuvent être que les endroits de l'Ancien Testament où les premiers chrétiens ont trouvé des prophéties de la résurrection [1]. Il ne saurait être question de la foi à l'enseignement de Jésus ou à l'Écriture en général [2], « la parole que Jésus avait dite » étant visiblement celle qui vient d'être rapportée, et la foi à l'Écriture n'étant pas un sentiment nouveau pour eux. Ils reconnurent dans la résurrection du Christ l'accomplissement de ses paroles et des prophéties anciennes dont le véritable sens leur avait échappé jusque-là; mais ils n'y avaient pas été auparavant incrédules, et la foi générale dans l'enseignement de Jésus ne leur avait pas manqué depuis qu'ils s'étaient attachés à lui, non plus que la foi générale dans la vérité des prophéties.

L'interprétation de cette histoire n'offre pas de difficultés réelles tant que l'on se borne à suivre la pensée de l'auteur. Mais ces difficultés sont insurmontables, quand on compare le récit de Jean avec les Synoptiques et qu'on en veut déterminer le rapport avec l'histoire. La difficulté la plus apparente, sinon la plus considérable, est celle qui résulte de ce que Jean place au commencement du ministère de Jésus un fait que les Synoptiques ont renvoyé tout à la fin. Ce n'est pas la résoudre que de supposer, avec le commun des apologistes, une double expulsion des vendeurs, exécutée deux fois de la

putarent quadraginta sex annorum aetate passum esse Dominum, quia per tot annos aedificatum templum esse dictum est a Judaeis, quod imaginem corporis Christi habebat. » Sur le témoignage de s. Irénée, voir *supr.* p. 13, n. 1.

1. Ps. XVI (Vg. XV), 10; Is. LIII, 10-12; Os. XI, 2; peut-être ZACH. VI, 12.
2. B. WEISS, 124.

même façon. Un tel expédient aurait fait sourire le grand Origène, qui ne se croyait pas obligé de nier les contradictions matérielles de l'Écriture. L'illustre exégète ne discute même pas l'hypothèse de la double expulsion, comme si elle n'avait pu s'offrir à l'esprit d'un critique aussi perspicace, et il défie avec une douce ironie ceux qui s'imaginent que les écrivains inspirés s'accordent toujours matériellement, de s'en tirer cette fois à leur honneur. Il est disposé, pour son propre compte, à interpréter comme une allégorie les deux versions et à supprimer la réalité des divergences en supprimant la réalité du fait [1]. Les critiques modernes les plus autorisés ne vont pas jusque-là. Tout en admettant, avec Origène, que l'objet du récit est identique de part et d'autre, ils croient, avec saint Jérôme, que cet objet est réel. Mais ils sont partagés sur la question de date, les uns trouvant plus vraisemblable la combinaison de Jean, qui fait de l'expulsion des vendeurs le premier acte du ministère public de Jésus, les autres étant persuadés que l'arrangement des Synoptiques est préférable au point de vue de l'histoire.

Dans le dernier séjour de Jésus à Jérusalem, disent les partisans de la première opinion, lorsque le Sauveur annonçait la ruine de la ville et du temple, la purification du saint lieu aurait été une provocation sans motif, à moins qu'on ne la prenne, avec Strauss, pour le contraire de ce qu'elle a été, pour une démonstration contre le temple même et contre les sacrifices ; d'autre part, Jésus ne pouvait mieux inaugurer son ministère qu'en protestant contre la corruption du culte national, au centre même de la religion israélite ; on dit que l'enthousiasme populaire qui se manifesta lors de son entrée solennelle à Jérusalem lui fournissait un appui pour une action aussi hardie, mais il n'en était pas besoin pour combattre un abus que toute âme pieuse devait désapprouver ; la réserve ordinaire de Jésus ne permet guère de penser qu'il aurait donné prise à ses en emis, au milieu d'une situation aussi menacée que celle où il se trouvait lors de la dernière Pâque ; si l'auteur du quatrième Évangile avait fait une anticipation, il aurait dû modifier le récit, et il n'y ajoute qu'un seul trait, l'emploi du fouet ; enfin l'on peut douter que la forme des paroles adressées par Jésus aux vendeurs soit moins bien conservée chez Jean que dans les Synoptiques, ou

1. *In Joan.* X, 25 (Brooke, I, 213).

bien admettre que les deux formes du discours sont pareillement authentiques ; le schéma de la Synopse ne comportant qu'un seul voyage à Jérusalem, la purification du temple a dû être reportée en tête des événements qui se sont accomplis durant ce séjour du Sauveur dans la capitale de la Judée [1].

Ceux qui préfèrent l'arrangement des Synoptiques observent que la parole : « Détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours », qui a fait l'objet du témoignage le plus grave porté contre Jésus devant le grand-prêtre, a dû être prononcée peu de jours et non plusieurs années avant le procès; on ne conçoit pas qu'elle ait ainsi dormi dans la mémoire des Juifs, pour se réveiller au temps de la passion ; si l'évangéliste était bien informé, ou s'il a bien deviné en rattachant cette parole à l'expulsion des vendeurs, il ne laisse pas d'en modifier la forme en vue de l'interprétation qu'il en fait et qui n'en peut être le sens historique ; on conçoit qu'il ait tenu à montrer Jésus inaugurant son ministère public et son œuvre de réforme religieuse dans l'endroit le plus important où ce ministère semblait devoir s'exercer, et où cette réforme semblait le plus nécessaire ; mais il est incroyable que Jésus, tout au commencement de sa prédication, alors qu'il n'avait pas formulé encore de programme messianique ni acquis de réputation parmi le peuple, ait entrepris un coup aussi hardi, sous les yeux du sanhédrin [2].

Ce dernier argument est décisif. Une manifestation de ce genre n'a pu se produire qu'une fois, de même que Jésus n'a pu qu'une seule fois se présenter à Jérusalem en qualité de Messie. Les prophéties des Synoptiques concernant la ruine de Jérusalem et du temple peuvent avoir leur point de départ dans l'enseignement du Sauveur, mais elles se sont grandement développées dans la tradition. Le message du Christ, à Jérusalem comme en Galilée, fut une proposition de salut où la menace intervint, non une prédiction inconditionnée de ruine et d'anéantissement. Jésus n'agissait pas en réformateur du culte national, mais en Messie ; la purification du temple a été un acte messianique, ou bien elle n'appartient pas à l'histoire. La preuve que la présence des vendeurs dans la cour du temple ne choquait pas les gens de bien, c'est que nul ne songeait à s'en scandaliser. Ce premier acte

1. B. Weiss, 120.
2. Holtzmann, 60. Cf. *supr.* p. 64.

d'autorité messianique rendit Jésus suspect aux chefs religieux des Juifs, et de là vint le danger de sa situation, danger imminent et qui devait amener incontinent la condamnation du Sauveur, comme on le voit dans les Synoptiques. L'évangéliste a fait au récit traditionnel les modifications qui lui ont semblé utiles ; il n'en a pas fait assez pour le rendre vraisemblable à l'endroit où il le met. Enfin si la tradition synoptique ne connaît qu'un seul voyage du Christ à Jérusalem, ce n'est point en vertu d'un système, mais parce qu'il n'y en a eu réellement qu'un seul. La conception systématique est dans le cadre de Jean, qui a cru devoir faire du premier acte de Jésus dans son unique séjour à Jérusalem le début de sa prédication hiérosolymitaine. La transposition s'imposait à lui pour l'équilibre logique de ses récits et pour l'accord avec la prophétie de Malachie [1].

Pour Jean, l'expulsion des vendeurs est une épiphanie du Christ, et l'on voit fort bien les raisons théologiques qui l'ont décidé à placer ce fait en tête des miracles et des enseignements publics du Sauveur. L'interprétation qu'il donne à la parole concernant la destruction et la reconstruction du temple n'invite pas les commentateurs à réduire la part du symbole pour agrandir celle de l'histoire. On admet comme probable le rapport de cette parole avec la visite au temple, et les exégètes les moins suspects de tendances apologétiques sont disposés à croire que l'évangéliste a suivi en ce point une tradition solide [2]. Mais il n'a fait sans doute que combiner la déposition des témoins devant le sanhédrin [3], avec la visite au temple et la question des prêtres [4], par une sorte d'induction des plus faciles à concevoir. Supposé que Jésus ait réellement prononcé la parole dont il s'agit le jour même où il chassa les vendeurs, il est certain que Jean ne l'a pas interprétée au sens qu'elle a eu dans la réalité, pour ceux qui l'ont entendue et pour Jésus lui-même, qui, en aucune occasion, n'a parlé tout exprès pour n'être pas compris. Rien ne prouve d'ailleurs que l'évangéliste n'ait pas eu conscience d'interpréter cette formule en un sens spirituel qui n'avait pas besoin d'être connu dans le temps où Jésus

1. *Supr.* p. 288.
2. Holtzmann, *loc. cit.*
3. Marc, xiv, 58 ; Matth. xxvi, 61.
4. Marc, xi, 15-19, 27-33 ; Matth. xxi, 12-17, 23-27.

parlait, tout comme il a très sciemment interprété en prédiction la parole que Caïphe avait dite sans y attacher la moindre signification prophétique : « Mieux vaut la mort d'un seul, dans l'intérêt du peuple, que la perte de toute la nation [1]. » On se méprendrait tout à fait sur la portée de l'assertion : « Mais lui parlait du temple de son corps », si l'on se persuadait qu'il a voulu indiquer par là le sens attribué par Jésus lui-même aux mots qu'il prononçait, et dans l'instant où il les disait. Sans doute on doit penser que Jésus, à la différence de Caïphe, connaissait la signification mystique de son discours, mais ce sens mystique n'exclut pas la réalité d'un sens littéral tout différent, ni même une autre interprétation spirituelle.

La formule se rencontre, avec des variantes remarquables, dans les Synoptiques. Dans Matthieu [2], deux faux témoins accusent Jésus d'avoir dit : « Je puis détruire le temple de Dieu et le bâtir en trois jours. » Dans Marc [3], les faux témoins font dire au Sauveur : « Je détruirai ce temple fait de main d'homme, et, en trois jours, j'en bâtirai un autre qui ne sera pas fait de main d'homme. » La formule de Jean : « Détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours », ressemble extérieurement à celle de Matthieu, et pour le symbolisme à celle de Marc. Les faux témoins de Matthieu accusent Jésus de s'être vanté qu'il pourrait détruire le temple, et, dans leur pensée, il s'agit du temple matériel, puis le reconstruire en trois jours. Ces témoins n'inventent pas ce qu'ils disent, mais on peut croire qu'ils l'interprètent mal, attendu que Jésus n'a jamais fait étalage de sa puissance miraculeuse. Ceux de Marc tiennent des propos intelligibles pour les lecteurs de l'évangéliste, mais qui n'ont pas grand sens dans la bouche d'accusateurs, puisqu'ils suppriment en partie la signification scandaleuse de la première formule : Jésus aurait déclaré non seulement pouvoir, mais vouloir détruire le temple matériel, afin de construire un temple spirituel. C'est ainsi que les accusateurs d'Étienne lui font interpréter les paroles du Sauveur [4]. En ce désaccord de tous les témoins, aussi bien des ennemis que des historiens de Jésus, il est difficile de considérer aucune de ces formules comme représen-

1. XI, 50-51.

2. XXVI, 61. δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι.

3. XIV, 58. ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω.

4. ACT. VI, 14.

tant la teneur exacte du discours. Mais le second Évangile et les Actes nous apprennent au moins comment la première génération chétienne entendait les propos incriminés devant le sanhédrin : on reconnaissait que le Christ avait annoncé la ruine du temple, et l'on croyait aussi qu'il avait prédit, non la restauration de cet édifice, mais la fondation d'un temple spirituel qui serait le vrai temple du Seigneur. Il est difficile de dire ce que Jésus appelait nouveau temple, le sens de Marc et des Actes ayant chance d'être une interprétation chrétienne de la pensée primitive, qui devait se rapporter à l'avènement du règne de Dieu [1].

On a essayé de déterminer exactement la pensée du Sauveur en prenant pour point de départ le texte johannique et en laissant de côté l'interprétation suggérée par l'évangéliste. Jésus aurait dit aux prêtres : « Détruisez ce temple », c'est-à-dire, provoquez, par votre coupable tolérance ou par vos exemples, la corruption du culte et de la foi ; amenez ainsi sur Jérusalem le fléau de la destruction, « je rebâtirai en trois jours » le temple renversé par votre faute, c'est-à-dire, j'édifierai un temple spirituel, une religion pure qui remplacera votre religion pervertie et altérée. Ceux qui veulent écarter du discours toute équivoque corrigent la seconde partie du texte johannique par la relation de Marc, jugeant, avec beaucoup de raison, que le texte de Jean suppose l'identité du temple à détruire et du temple à élever : Jésus a pu dire aux prêtres qu'ils détruiraient leur temple, en ajoutant que lui-même en relèverait promptement un autre. On observe que cette idée se comprend mieux au commencement de la prédication de l'Évangile qu'à la fin, parce que, dans les derniers temps, le royaume des cieux n'est plus à fonder [2]. Argumentation subtile, et qui ne suffit pas à garantir des hypothèses plus ou moins gratuites.

Il est vrai que le royaume des cieux était fondé, en un sens, avant la passion, et il est vrai aussi que, dans un autre sens, le royaume des cieux était encore à venir. Mais la rédaction johannique du discours est visiblement influencée par l'idée du signe à fournir et par l'arrière-pensée que ce signe est la résurrection. Cet élément nouveau, associé à la parole traditionnelle sur le temple, a déterminé l'emploi de l'impératif : « Détruisez », parce que ce sont les prêtres qui ont

1. Cf. Ap. xxi, 10.
2. B. Weiss. *loc. cit.*

fait mourir Jésus. On ne peut donc pas prendre cet impératif pour point de départ d'une explication historique. La genèse de tout le récit est aisée à reconstituer, si l'on admet que l'évangéliste a réuni, pour les utiliser, à son point de vue didactique, des données qu'il trouvait éparses dans les premiers Évangiles. La visite au temple et l'expulsion des vendeurs appartiennent à la tradition synoptique. Cette tradition y voyait le premier acte du ministère messianique à Jérusalem, et Jean l'a suivie, d'une certaine manière, en rattachant l'acte au premier séjour de Jésus dans la ville sainte. L'influence du prophète Malachie sur la Synopse et sur le quatrième Évangile paraît devoir être admise. A cette donnée principale Jean relie la question qui, dans les Synoptiques, est posée à Jésus le lendemain de la purification du temple, touchant l'autorité qu'il s'attribue ; mais au lieu de la présenter sous la forme simple qu'elle a dans les trois premiers Évangiles, il la complique d'un autre élément de la tradition synoptique, la demande d'un signe extérieur, à laquelle Jésus répond négativement, déclarant n'avoir à donner que le signe de Jonas ; enfin il entend ce signe comme a fait le rédacteur du premier Évangile, et il le trouve exprimé prophétiquement par les dépositions des témoins dans le procès de Jésus ; derrière la demande du signe dans le temple, il laisse entrevoir, à moins qu'il ne dissimule, la tentation du temple, dans Matthieu et dans Luc [1] ; et de tous ces éléments, combinés pour l'instruction du lecteur, non pour la reconstitution de l'histoire, il a composé le tableau que nous voyons. Le temple spirituel est comme l'intermédiaire logique entre le temple matériel et le corps de Jésus ressuscité [2] ; car « le temple qui n'est point fait de main d'homme » est l'Église, le corps mystique de Jésus-Christ. La pensée de l'évangéliste est allée du corps mystique au corps réel mais glorieux, afin de rejoindre l'interprétation du signe de Jonas dans Matthieu.

II, 23. Et comme il était à Jérusalem, pendant la fête de la Pâque, beaucoup crurent en son nom, voyant les miracles qu'il faisait. 24. Mais Jésus lui-même ne se confiait pas à eux, parce qu'il les connaissait tous, 25. et qu'il n'avait pas besoin qu'on lui rendît témoignage au sujet de l'homme, car il savait lui-même ce qu'il y avait dans l'homme.

Après avoir montré comment Jésus se manifesta dans le temple,

1. Matth. IV, 5-7 ; Luc, IV, 9-12.
2. Holtzmann, *loc. cit.* Cf. *supr.* p. 79.

l'évangéliste indique en termes généraux les fruits de son premier séjour à Jérusalem. Le Sauveur demeura dans la ville sainte pendant toute l'octave pascale, « et beaucoup crurent en son nom », c'est-à-dire le reconnurent comme le Messie, « en voyant les miracles qu'il faisait ». On remarquera que Jean, tout en racontant moins de faits surnaturels que les Synoptiques, parle bien plus souvent des miracles que les trois premiers Évangiles. Il insiste sur leur valeur probante, ce que ne font jamais les Synoptiques. Tandis que, dans ces Évangiles, Jésus semble presque répugner à faire des miracles, et ne céder qu'à la pression de la foi qui les sollicite, il paraît, dans le quatrième, les multiplier comme un effet, à la fois nécessaire et voulu, de sa seule présence. L'impression que donnent les Synoptiques doit être celle de la réalité. Celle que suggère le quatrième Évangile vient de ce que l'auteur, sans regarder les faits particuliers, considère les miracles dans l'ensemble comme une preuve de l'incarnation. Les miracles sont devenus pour lui un argument qu'il se plaît à faire valoir, en insinuant la façon de le bien entendre[1]. Il y a des gens qui voient seulement l'extérieur des faits, et qui, saisis de leur caractère merveilleux, croient superficiellement à la messianité de Jésus, parce qu'ils n'entendent pas mieux le sens profond des prophéties et des miracles qu'ils ne comprennent réellement le Christ. Ce n'est pas que leur foi ne se maintienne pas plus longtemps que le spectacle des prodiges dont ils sont témoins, mais c'est qu'elle manque de profondeur, de solidité, on peut dire même de vérité. Elle ne sera pas consistante ni durable. Jésus ne se contente pas de cette foi sensible et presque matérielle, et « il ne se confie pas » à ceux qui n'en ont pas de meilleure. Telle était la foi d'un grand nombre de Juifs qui furent témoins des prodiges accomplis par lui à Jérusalem durant ce premier séjour. Comme ils ne croyaient pas à la personnalité divine de Jésus, comme ils ne croyaient pas vraiment à sa parole[2] et n'avaient pas souci de s'approprier la vie qu'il offrait au monde, Jésus lui-même ne se livrait pas à eux, ne leur confiait pas le mystère de salut qu'il portait en lui.

Ce trait peint beaucoup moins les rapports historiques de Jésus avec ses auditeurs qu'il ne définit la situation générale du judaïsme

1. Cf. *supr.* p. 73.
2. Cf. IV, 41-42, 50; XX, 29.

à l'égard du Messie qui lui était donné. Les Juifs auraient été disposés à prendre Jésus pour ce qu'il n'était pas, le héros prestigieux d'une restauration nationale : le Christ ne pouvait aller à eux ni compter sur eux, parce qu'ils étaient incapables de le suivre où il aurait voulu les mener. « Il les connaissait tous et il n'avait pas besoin qu'on l'avertît » de se tenir en garde contre des conversions si fragiles. Il pouvait se passer de renseignements sur chacun de ceux qu'il trouvait sur son chemin, « car il savait bien lui-même », et sans qu'il lui fût nécessaire de s'informer, « tout ce qu'il y avait dans » le cœur de « chacun ». L'évangéliste ne veut pas dire que Jésus observait et connaissait les hommes par sa propre expérience, mais qu'il connaissait, par lui-même et avant expérience, les dispositions morales des hommes qu'il rencontrait. C'est pourquoi il ne se laissait pas prendre aux apparences ; mais lorsque l'occasion s'en présentait, il expliquait, d'ailleurs sans succès appréciable, la foi parfaite à ceux qui venaient l'interroger, comme on le voit par l'exemple de Nicodème.

VI

NICODÈME

(JEAN, III, 1-21)

Le colloque de Jésus avec Nicodème est le pendant johannique de ce qu'on lit dans les premiers Evangiles touchant le magistrat qui demanda au Christ ce qu'il fallait faire pour posséder la vie éternelle [1]. La réponse historique du Sauveur posait les conditions morales de l'admission au royaume des cieux, sans préoccupation de rite ni considération théologique sur l'économie du salut. Selon le quatrième Évangile, le royaume de Dieu est intérieur aux croyants, anticipé dans l'Église. On y est initié par un acte symbolique qui représente et opère la régénération spirituelle; et la régénération est coordonnée à la foi que réclame pour lui-même le Fils envoyé du ciel pour sauver le monde. Cette foi se substitue à la pénitence et au renoncement que le Christ synoptique exige de ceux qui veulent entrer dans le royaume des cieux.

III, 1. Et il y avait un des pharisiens, appelé Nicodème, magistrat des Juifs. 2. Il vint le trouver de nuit et lui dit : « Rabbi, nous savons que tu es venu de la part de Dieu (comme) docteur; car nul ne peut faire ces miracles que tu fais, si Dieu n'est pas avec lui. » 3. Jésus répondit et lui dit : « En vérité, en vérité, je te (le) dis, si l'on ne naît à nouveau, on ne peut voir le royaume de Dieu. » 4. Nicodème lui dit : « Comment un homme peut-il naître étant vieux ? Peut-il entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et renaître? » 5. Jésus répondit : « En vérité, en vérité, je te (le) dis, si l'on ne naît de l'eau et de l'esprit, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu. 6. Ce qui est né de la chair est chair, et

1. Cf. MARC, X, 17. La question de la vie éternelle est sous-entendue dans JEAN, III, 2. Dans LUC, XVIII, 18, celui qui interroge le Sauveur est dit ἄρχων, comme Nicodème. L'incapacité de celui-ci à comprendre le mystère du salut correspond à l'attitude du chef synoptique devant les exigences morales de l'Évangile (MARC, X, 22; MATTH. XIX, 22; LUC, XVIII, 23). HOLTZMANN, 70. Ce qui est dit de l'origine céleste de Jésus, v. 13, est la contre-partie de MARC, X, 18; LUC, XVIII, 19 (cf. MATTH. XIX, 17). GRILL, 341.

ce qui est né de l'esprit est esprit. 7. Ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit : Il faut que vous naissiez à nouveau. 8. L'esprit souffle où il veut et tu en entends le bruit, mais tu ne sais d'où il vient ni où il va ; ainsi en est-il de quiconque est né de l'esprit. »

Cette conversation se rattache étroitement à la remarque générale qui a été faite sur les résultats du ministère de Jésus à Jérusalem [1]. Nicodème est le type des croyants imparfaits [2] qui veulent bien reconnaître en Jésus, à cause de ses miracles, un docteur envoyé de Dieu, mais à qui la proposition de l'Évangile spirituel paraît d'abord une énigme indéchiffrable. Comme beaucoup d'autres récits johanniques, celui-ci débute par les indications indispensables pour situer le discours, et l'instruction s'achève pour le lecteur, sans aucun souci du personnage et de la circonstance qui en fournissent l'occasion.

Il y avait donc, parmi les Juifs de Jérusalem que l'on dit avoir cru en Jésus à cause des miracles qu'il faisait, un homme appelé Nicodème, qui était pharisien et membre du sanhédrin. C'est en qualité de docteur de la Loi qu'il appartenait à la haute assemblée. Son nom est grec, mais l'usage de noms propres grecs était fréquent alors chez les Juifs palestiniens. Le Talmud connaît un Nicodème contemporain de la ruine de Jérusalem, dont le nom juif était *Buni*, et qui aurait été disciple de Jésus. Cette tradition rabbinique peut dépendre de l'Évangile. Nicodème vient trouver le Sauveur [3] en secret, pendant la nuit, pour ne pas se compromettre, et on ne voit pas qu'il ait jamais professé ouvertement sa foi en Jésus [4]. Il est probable que l'obscurité de la nuit figure, ainsi que l'ont pensé plusieurs Pères, l'ignorance de Nicodème et de toute la catégorie dont il est le représentant, quoique la conclusion du discours [5], touchant les hommes qui ont préféré les ténèbres à la lumière, ne s'applique pas directement à lui ni à un

1. II, 23-25.

2. III, 1, ἦν δὲ ἄνθρωπος, se rattache directement à II, 25 : « lui-même savait ce qu'il y avait ἐν τῷ ἀνθρώπῳ. »

3. V. 2. οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτός. Texte reçu : πρὸς τὸν Ἰησοῦν. Vg. : « ad Jesum ». Ss. : « à Notre Seigneur ». La substitution du nom au pronom rend moins apparente la relation de ce récit avec la notice qui précède.

4. Cf. VII, 50 ; XIX, 38-39. Il va de soi qu'on ne peut utiliser comme donnée historique ce que dit de Nicodème l'Évangile apocryphe qui porte son nom.

5. III, 19-21.

groupe déterminé d'incrédules ou de mauvais croyants, mais à tous ceux qui n'ont pas embrassé l'Évangile.

Les paroles que Nicodème adresse à Jésus nous renseignent beaucoup mieux sur la qualité de sa foi qu'elles n'introduisent naturellement la réponse du Sauveur. Non seulement il appelle Jésus « rabbi », mais il ne voit en lui qu'un « docteur », tout en reconnaissant sa mission divine, autorisée par les miracles. La formule : « Tu es un docteur qui vient de Dieu [1] », pourrait signifier bien davantage, et il est possible que l'évangéliste conçoive cette déclaration comme recélant, sans que Nicodème en ait conscience, la théologie de l'incarnation : ce serait le sens spirituel du discours, sens inaperçu de celui qui parle, et dont on ne doit pas lui tenir compte. Pour lui, Jésus est un docteur que ses miracles font reconnaître comme envoyé de Dieu. On peut croire que l'évangéliste a rencontré des Juifs qui avaient cette idée du Sauveur, et qu'il veut les instruire en même temps que Jésus instruira Nicodème. Celui-ci ne parle pas en son nom, bien qu'il soit venu seul ; il dit : « nous savons [2] », exprimant le sentiment de ceux qui ont cru au nom de Jésus, « en voyant les miracles qu'il faisait [3] », et plus particulièrement des membres du sanhédrin que l'on trouvera plus tard [4] favorables au Christ, mais qui cacheront leur sympathie, comme Nicodème, pour ne pas s'exposer aux vengeances de la majorité incrédule et hostile.

En faisant l'aveu de sa foi, Nicodème s'offre, pour ainsi dire, à une instruction plus complète et demande implicitement à connaître ce que Jésus peut avoir à enseigner touchant la voie du salut [5]. Il n'est pas besoin de chercher un lien plus étroit entre le discours du sanhédriste et la réponse qui y est faite ; de supposer, par exemple, que Nicodème a dit d'autres paroles qui ne sont pas reproduites par l'évangéliste [6], ou que Jésus a lu dans l'âme de son interlocuteur ce que celui-ci désirait savoir [7], ou que l'instruc-

1. V. 2. ῥαββεί, οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος.
2. Dans la forme, le discours imite Marc, xii, 14 : διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ κτλ. Pour l'idée, le rapport est plutôt avec Luc, xviii, 18.
3. ii, 23.
4. xii, 42.
5. Cf. Marc. x, 17, *supr. cit.* p. 303.
6. Maldonat, II, 476.
7. Schanz, 164.

tion sollicitée par Nicodème portait sur un point très spécial, tel que les conditions d'admissibilité au royaume des cieux, la suffisance du baptême de Jean, la qualité messianique de Jésus, la signification de ses miracles [1]. Il est pareillement inutile de sous-entendre, dans la réponse du Sauveur, l'intention formelle de montrer à Nicodème qu'il ne sait pas de quoi il parle, ou d'éveiller en lui le sentiment de son indigence morale, ou de le conduire de la foi extérieure, fondée sur les miracles, à la foi intérieure, fondée sur la connaissance du Christ Fils de Dieu. Toutes ces hypothèses auraient une raison d'être si Jésus et Nicodème s'entretenaient mutuellement; mais l'évangéliste les fait bien plutôt parler l'un et l'autre pour ses lecteurs.

Pour être sauvé, dit Jésus, il faut naître au salut. Le salut n'est pas autre chose qu'une vie surnaturelle et divine, toute différente de la vie naturelle que l'homme tient de son origine charnelle et terrestre. « En vérité, en vérité, je te le dis, si l'on ne naît à nouveau [2], on ne peut voir le royaume de Dieu. » Déjà, dans les Synoptiques, « le royaume de Dieu », ou « le royaume des cieux », et « la vie éternelle » sont des termes synonymes. Dans le quatrième Évangile, l'idée de la vie l'emporte sur celle du royaume, et, dans tout le reste du livre, il ne sera plus question du royaume de Dieu. L'emploi de cette formule dans le premier discours du Christ est donc une sorte de trait d'union, consciemment établi par l'évangéliste, entre la conception à moitié juive, au moins quant à la forme, du royaume de Dieu, et la conception toute chrétienne de la vie, conception qui diffère, par plus d'une nuance, de « la vie éternelle » entendue au sens des Synoptiques.

Il est évident que « la vie éternelle », tout comme le « royaume des cieux », implique un élément eschatologique, mais cet élément est beaucoup moins sensible dans l'Évangile johannique. « La vie » a paru sur la terre avec le Verbe incarné [3]; ceux qui croient en lui ont déjà la vie par lui. Le bonheur éternel et la résurrection glorieuse ne se confondent plus, dans la perspective, avec le salut que Jésus apporte maintenant : ils en sont comme le terme logique et

1. Divers auteurs, *ap.* B. Weiss, 128-129.

2. V. 3. ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν. Vg. « Nisi quis *renatus* fuerit denuo. » Ss. : « Si quelqu'un ne naît d'abord. » Cf. Luc, xviii, 17.

3. Cf. *supr.* p. 159.

le couronnement naturel. Toute vie de créature a un commencement. La vie supérieure que Jésus donne procèdera d'une génération et se manifestera dans une naissance surnaturelles qui en seront le point de départ nécessaire. Le mot ἄνωθεν, que l'évangéliste emploie pour caractériser cette naissance, est susceptible d'un double sens : c'est un adverbe qui, par rapport au lieu, signifie « d'en haut [1] » ; par rapport au temps, « du commencement [2] », et, s'il est déterminé par un autre adverbe marquant la répétition, « en recommençant [3] » ; dans le second cas, par rapport au sujet déjà existant, et sans complément indiquant la répétition, il peut signifier « à nouveau », « pour commencer [4] ». C'est en ce dernier sens que le prennent un grand nombre d'interprètes, et ils trouvent dans le contexte tous les arguments désirables pour appuyer leur thèse. Nicodème a cru que Jésus parlait d'une naissance nouvelle, non d'une naissance surnaturelle, et il objecte l'impossibilité où se trouve l'homme, une fois né, surtout vieux, de naître encore un coup. L'on pourrait dire que Nicodème, faisant un contre-sens touchant la nature de la naissance dont il s'agit, a bien pu se tromper sur la circonstance indiquée par Jésus. Mais le Sauveur ne combat que sa fausse idée de naissance corporelle, et il insiste autant sur le caractère nouveau de la naissance spirituelle que sur son origine céleste. D'autres commentateurs cependant, en tête desquels se placent Origène et Cyrille d'Alexandrie, préfèrent le premier sens, familier à l'auteur dans tous les autres passages de l'Évangile où le mot se rencontre, et qu'il ne peut manquer d'avoir en vue quand il traite de la naissance spirituelle, qui est une naissance céleste et divine. Il est probable que ce premier sens représente la pensée de l'évangéliste, mais en impliquant le second. La parole de Jésus apparaît avec une triple signification : la signification matérielle, qui n'est pas le sens vrai du texte, les termes employés par le Sauveur étant symboliques, et qui sera pourtant celle que Nicodème

1. Cf. III, 31 ; XIX, 11, 23 ; MARC, XV, 38.
2. Cf. LUC, I, 3 ; ACT. XXVI, 5.
3. Cf. GAL. IV, 9.
4. Les commentateurs citent un passage d'ARTÉMIDORE, *Oneirocriticon*, I, 13, où il est dit d'un homme qu'il lui semble ἄνωθεν γεννᾶσθαι dans un enfant qui lui est né. Le père se voit revivre, « naître à nouveau », dans son fils, pour commencer une nouvelle existence, et non pas « renaître », dans le sens strict du mot, pour recommencer l'existence dont il a joui.

comprendra, sauf à la trouver incroyable; la signification morale, qui est vraie et qui exprime la régénération dont parlent les Évangiles synoptiques et saint Paul [1]; la signification théologique et mystique, destinée à montrer le principe et le caractère surnaturels de cette régénération [2]. Le troisième sens est associé au second dans l'esprit de l'évangéliste, en sorte que le même mot figure pour lui la nouveauté, l'origine céleste et le caractère divin de la naissance spirituelle [3]. Pour traduire exactement ce passage, il faudrait trouver en français un mot qui pût signifier à la fois, comme le mot grec, « d'en haut » et « à nouveau ». Faute de ce mot, il est préférable d'employer la seconde formule, qui rend intelligible la méprise de Nicodème, tandis que l'autre traduction le ferait paraître plus inintelligent que l'évangéliste n'a voulu le montrer et que la vraisemblance ne permet de le supposer. Si l'unique sens était « naître d'en haut », Nicodème n'aurait pas songé à une naissance corporelle. S'il s'agit d'une « naissance nouvelle », il manque seulement de l'esprit qu'il faut pour entendre les choses spirituelles [4]. Il est vrai pourtant que l'idée de naissance surnaturelle est celle qui prédomine dans la pensée de l'évangéliste, et que celle de naissance nouvelle ne vient qu'en second lieu, comme associée nécessairement à la première. L'objection qu'on pourrait tirer de ce que le double sens et l'équivoque ne se comprennent qu'en grec et n'ont pu avoir lieu en araméen, dans la langue parlée par le Sauveur, n'aurait de portée que si les discours du quatrième Évangile, et celui-ci en particulier, devaient être considérés comme des reproductions textuelles, non comme des interprétations plus ou moins réfléchies des enseignements qui ont été donnés par Jésus [5].

Nicodème n'entend que des mots qui suggèrent à son esprit une

1. On peut suivre le développement de cette idée dans Marc, x, 15; Matth. xviii, 3; Gal. iii, 2; iv, 6; vi, 15; II Cor. v, 17; I Pier. i, 3, 23; ii, 2.

2. Cf. iii, 31.

3. Cf. J. Réville, 142.

4. Cf. I Cor. ii, 14.

5. D'après Resch, 78, la même locution hébraïque serait à la base de Matth. xviii, 3, et de Jean, iii, 3, et une forme du verbe שוב répondrait à ἄνωθεν comme à στραφῆτε dans Matthieu. L'hypothèse peut s'accorder avec le sens du premier Évangile : « Si vous ne redevenez enfants »; mais elle est incompatible avec le sens du quatrième, où il ne s'agit pas de recommencement. On verra cependant plus loin qu'un rapport existe entre ces textes.

idée impossible : « naître à nouveau », commencer à vivre quand on est déjà vivant ; il faudrait pour cela recommencer sa vie, chose inconcevable. Le docteur juif donne l'expression la plus naïve à la difficulté qu'il imagine. Mais l'évangéliste n'a pas voulu le faire passer pour un homme d'esprit extraordinairement borné : Nicodème a compris en pharisien le discours de Jésus ; il ne pouvait pas le comprendre autrement, étant lui-même ce qu'il était, et le mieux doué de ses confrères ne se serait pas montré plus perspicace. Incapable d'atteindre au sens élevé du discours, il s'est rabattu sur la lettre, et il n'a pu trouver que ce qu'il dit. L'espèce d'ironie qu'on peut soupçonner dans la pensée de l'auteur n'atteint pas la personne de Nicodème, mais la variété de croyants imparfaits dont il est le type. Il ne serait pas moins contraire à l'esprit de la narration de chercher dans sa question un sens plus profond que l'apparence, en supposant, par exemple, que la naissance d'en haut n'est pas plus concevable que le recommencement de la vie pour un vieillard, ou qu'elle n'est pas concevable sans ce recommencement ; ou bien qu'une nouvelle naissance peut être nécessaire pour les prosélytes, mais non pour les Juifs de race ; ou enfin que Nicodème aurait dit tout exprès une chose absurde, croyant surprendre Jésus en lui montrant les conséquences logiques de sa doctrine [1]. L'objection ne vient que pour fournir une occasion au développement du principe établi d'abord. Il n'y est pas fait de réponse directe. Le Sauveur continue à parler, sans que Nicodème ait l'air de mieux comprendre, et l'instruction s'achèvera uniquement pour le lecteur, sans qu'on dise comment l'entretien s'est terminé, ni si celui qui l'avait provoqué en a recueilli le moindre profit. La phrase : « Comment un homme peut-il naître *étant vieux*? » est comme un écho des Synoptiques : « Si vous ne changez et ne devenez *comme des enfants*, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux [2]. »

Jésus expose à son interlocuteur la théorie de la naissance spirituelle : « Si l'on ne naît d'eau et d'esprit, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu [3]. » La nécessité de la nouvelle naissance n'est

1. Hypothèses diverses, *ap.* B. Weiss, 131.

2. Matth. xviii, 3 ; Marc, x, 15, *supr. cit.* (cf. p. 308, n. 5). Holtzmann, 63.

3. V. 5. ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Vg. : « Nisi quis *renatus* fuerit ex aqua et spiritu *sancto*. » Ss. : « Si l'on ne naît d'esprit et d'eau. » Plusieurs anciens témoins substituent le « royaume des cieux » au « royaume de Dieu ».

pas seule indiquée ; les moyens qui la procurent et la façon dont elle s'accomplit le sont également. L'eau et l'esprit sont les causes immédiates de la génération surnaturelle. Pour cette naissance, il n'est pas besoin d'un enfantement corporel, et il n'y a rien de commun entre celui-ci et celle-là [1] : l'ablution de l'eau et l'effusion de l'esprit suffisent à la produire. C'est la définition du baptême chrétien : non que la définition soit directe et proprement théologique ; car Jésus continue à parler le langage à double sens qui a déjà induit Nicodème en une si grande perplexité d'entendement. Comme, plus haut, le mot qui caractérisait la génération surnaturelle signifiait à la fois « à nouveau » et « d'en haut », celui par lequel on l'explique maintenant, à savoir « l'esprit », a une double signification que l'on évite de distinguer, et qui laissera Nicodème dans la même incertitude. « L'esprit » désigne évidemment « la génération d'en haut », la filiation divine des croyants. Mais « l'esprit », πνεῦμα, éveille à la fois l'idée de « souffle » ou de « vent », et l'idée de « réalité immatérielle et divine ». Associé à l'eau, il pourrait sembler plutôt être pris dans le premier sens, à moins que l'eau et l'esprit ne soient, comme ils le sont véritablement, des termes symboliques et réels, visant à la fois un élément sensible qui est accessoire, et un élément suprasensible qui est principal. On ne s'arrête pas à parler autrement de « l'eau », cet élément, qu'on le prenne au sens réel ou au sens spirituel, étant subordonné à l'autre ; on s'occupe surtout du « souffle-esprit » ; et si, dans le développement, on est invité d'abord à penser plutôt à « l'esprit », on est promptement rappelé à l'idée du « vent », sauf à retomber finalement dans la conception de l'immatériel.

Il y a deux ordres de génération, dit le Sauveur à Nicodème, celui de la génération charnelle et celui de la génération spirituelle. Chacun produit ce qui est selon sa nature : la chair engendre la chair, la vie corporelle naît de la vie corporelle ; et l'esprit engendre l'esprit, la vie spirituelle naît de la vie spirituelle. L'ancien texte dit occidental présentait, en cet endroit, de curieuses variantes dont on peut se faire une idée par la leçon de Tertullien [2], qui

1. Cf. I, 13 ; II, 4.

2. *De carne Christi*, 18 : « Quod *in* carne natum est, caro est, *quia ex carne natum est*,... et quod de spiritu natum est spiritus est, *quia Deus spiritus est, et de Deo natus est* ». Le texte est cité deux fois sans addition dans s. Cyprien, et une fois avec la seconde addition, par Nemesianus de Thubunas (S. Cyprien, éd. Hartel, I, 47, 140, 439).

est aussi celle de la version syriaque dite de Cureton [1] : « Ce qui naît de la chair est chair, *parce qu'il est né de la chair*, et ce qui est né de l'esprit est esprit, *parce que Dieu est esprit et qu'il* (l'homme spirituel) *est né de Dieu.* » On admet généralement que ces deux additions sont de pure paraphrase ; elles ne laissent pas d'être dans la manière de l'évangéliste, conformes à sa pensée, et nécessaires, du moins la dernière, non seulement pour que le discours ne soit pas, relativement à Nicodème et au lecteur, un logogriphe inintelligible, au lieu d'un symbole à double entente, mais pour qu'il contienne réellement ce qu'il veut exprimer. On peut dire, il est vrai, que la concision du texte primitif appelait la glose, et que la masse des témoins doit prévaloir. Mais ne pourrait-on répondre que l'emploi équivoque du mot « esprit » dans le contexte, et l'apparente inutilité de ce développement expliqueraient aussi bien qu'on l'ait supprimé ? Le rapport du texte occidental avec ce qui est dit dans le prologue touchant la génération spirituelle, surtout si l'on adopte pour ce passage la leçon de Tertullien, est particulièrement frappant [2]. Qui sait si les deux passages n'ont pas été corrigés en même temps, pour la même raison ou pour des raisons fort analogues, dans l'édition canonique du quatrième Évangile ? Tous les deux rentraient dans la perspective johannique de l'incarnation et tendaient à montrer en Jésus le premier-né de l'eau et de l'esprit. On trouve plus loin un autre passage [3] où la même perspective était accusée, et qui paraît aussi avoir subi une mutilation voulue. La même cause pourrait donc avoir produit, dans tous ces endroits, les mêmes effets. Quoi qu'il en soit du texte, le sens n'est pas douteux, et les divers étages de la pensée évangélique apparaissent nettement. De même que le monde, au commencement, est né de l'eau et de l'esprit ou du souffle de Dieu, par la vertu de la parole divine [4],

1. Ss. n'a pas l'addition : « parce qu'il est né de la chair », et contient la seconde sous cette forme : « parce que Dieu est un esprit vivant », leçon qui a tout l'air d'une retouche par rapport à l'autre. Les additions se rencontrent encore dans quelques mss. de l'ancienne Vulgate et dans le ms. grec 161, sous la forme : ὅτι ἐκ τῆς σαρκὸς ἐγεννήθη. ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματός ἐστιν. S. Ambroise, *De Spir.* III, 11, accuse à tort les ariens d'avoir mutilé ce passage.

2. Cf. I, 13, en lisant ὅς.... ἐγεννήθη (*supr.* pp. 166, 183), et III, 6, en ajoutant ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστιν, καὶ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη.

3. III, 34, où il faut sans doute lire : « Car il (Dieu) ne mesure pas l'esprit *à son Fils.* »

4. Gen. I, 2. Toute la tradition chrétienne a fait ce rapprochement, et chaque

ainsi la création spirituelle des vrais fils de Dieu naît de l'eau et du souffle divin par la vertu de la Parole incarnée ; le Christ lui-même, le premier-né, le chef de la génération nouvelle, l'a inaugurée, comme en a témoigné Jean-Baptiste, sur la foi du Père céleste, après avoir vu l'esprit descendre sur Jésus baptisé.

La vie nouvelle acquise par cette naissance ne se reconnaît pas à une marque extérieure, car il serait contraire à sa nature d'être sensible. Que Nicodème ne soit donc pas surpris qu'on parle d'une nouvelle naissance dont lui-même et ses pareils ont besoin pour avoir accès au royaume de Dieu, et qu'il ne s'arrête pas à la difficulté que lui suggère l'expérience de la vie naturelle. La naissance et la vie dont il s'agit, ayant dans l'esprit leur principe, ne se jugent pas à la mesure de la naissance et de la vie corporelles. N'est-il pas vrai que l'esprit (vent) souffle où il veut, que la cause de son mouvement ne lui est pas extérieure, qu'on l'entend sans le voir, qu'on ne peut douter de sa réalité, bien qu'on ne puisse le saisir, et qu'on ne sache pas d'où il vient ni où il va ? Ceux qui sont nés de l'esprit sont comme le vent qui souffle [1]. Leur vie spirituelle est réelle, quoiqu'on ne voie pas d'où elle procède, ni où elle tend. Elle tient existence, activité, direction, de l'esprit, qui est invisible.

On ne doit pas voir dans cette explication une simple comparaison de l'esprit avec le vent, ou bien il faudrait dire que le discours est équivoque au lieu d'être symbolique. Les idées, très distinctes pour nous, de l'esprit et du vent, se réunissent dans l'idée du souffle divin, et si l'on hésite à mettre dans l'Évangile la confusion et le vague qui existent chez les anciens auteurs bibliques, du moins faudra-t-il reconnaître que l'Esprit-Saint et le vent de la Pentecôte sont associés, dans la pensée de l'évangéliste, aussi étroitement que peuvent l'être le symbole de l'eau et l'idée de la régénération. Le Christ ressuscité ne donnera-t-il pas le Saint-Esprit aux Apôtres en soufflant sur eux [2] ?

année l'Église dit, en bénissant les fonts baptismaux : « Deus cujus Spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut jam hanc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet. »

1. Témoins occidentaux, Ss. Sc. : « Ainsi en est-il de quiconque est né *de l'eau* et de l'esprit. » Les critiques pensent que l'addition ἐκ τοῦ ὕδατος vient du v. 5, et cette opinion est vraisemblable. Toutefois la mention de l'eau serait tout à fait selon la pensée et le style johanniques (cf. I Jean, v, 6, 8), et l'omission pourrait s'expliquer par l'influence du contexte immédiat.

2. xx, 22.

L'auteur n'a certes pas voulu désigner l'eau et le vent comme principes de la vie éternelle ; mais il n'a pas davantage employé les mots d' « eau » et d' « esprit » dans un sens métaphorique pour figurer une idée pure. Son idéalisme n'est pas abstrait, c'est l'idéalisation du réel, la transposition du sensible dans le spirituel, de l'élément dans l'idée. Qu'on ne retranche pas de sa pensée l'eau et le vent ; qu'on ne recoure pas non plus à une combinaison artificielle, en admettant que l'eau est l'eau, et que l'esprit est esprit, rien qu'esprit dans une partie du discours et dans la conclusion, vent dans la phrase intermédiaire. Le discours est intentionnellement mystérieux, mais il n'est pas inconsciemment illogique. L'eau du chaos et le souffle de Dieu, dont parle la Genèse, l'eau du baptême de Jésus et du baptême chrétien, le mouvement de l'Esprit descendant sur le Christ et le vent impétueux de la Pentecôte sont les objets qui apparaissent au premier plan, et derrière ces éléments, à la fois réels et symboliques, on entrevoit la vraie réalité, qui est la génération par l'Esprit de Dieu. Jésus ne dit pas pour cela que les enfants de Dieu « naissent de l'eau et du vent », car il y a cette différence entre les deux termes, que la réalité sensible du premier se distingue essentiellement de la réalité figurée, à savoir la purification et la régénération de l'homme, tandis que la réalité sensible du second terme est déjà presque immatérielle, à moitié confondue, dans le langage religieux, avec l'action invisible de Dieu sur les âmes, si bien que le phénomène naturel n'est pas conçu comme étant absolument d'un autre ordre que le phénomène spirituel. Il en résulte que, pour l'eau, c'est la réalité matérielle qui s'offre à la pensée, et la réalité spirituelle qui est sous-entendue, tandis que pour l'esprit, c'est la notion surnaturelle qui prédomine, qui s'affirme d'abord, et la réalité naturelle qui se montre plus loin par manière d'explication analogique. L'embarras des interprètes et les explications contradictoires qu'on donne de ce passage viennent de ce qu'on a voulu voir dans l'eau et l'esprit des termes purement naturels ou purement spirituels, ou bien alternativement naturels et spirituels, tandis qu'ils sont à la fois naturels et spirituels, le sens spirituel étant, d'ailleurs, celui dont l'auteur est surtout préoccupé, et d'après lequel on doit régler l'explication générale du discours. De ce point de vue, la plupart des anciens Pères, qui entendaient le tout du Saint-Esprit, étaient plutôt dans le vrai que ceux qui ont admis, comme les modernes, une simple comparaison

de l'Esprit-Saint avec le vent, et un jeu de mots sur le double sens de l'esprit. L'évangéliste a donné, en forme allégorique, une théorie complète de la génération spirituelle, dans laquelle même il a compris l'incarnation du Verbe, tout en visant principalement le baptême chrétien. Le principe : « On ne sait d'où viennent ceux qui sont nés de l'esprit, ni où ils vont », sera souvent appliqué à Jésus dans la suite de l'Évangile : lui sait d'où il vient et où il va, mais le monde l'ignore [1].

Le baptême de Jean n'est pas apprécié directement, car Jésus ne dit pas : « Si l'on ne naît pas *seulement* de l'eau, *mais encore* de l'esprit », de façon à opposer son propre baptême à celui de Jean ; mais il présente l'eau et l'esprit comme les deux principes coordonnés, ou le principe conjoint de la nouvelle naissance. Il est sous-entendu que le baptême de Jean n'avait que l'eau, le symbole matériel, sans la réalité spirituelle, tandis que le baptême de Jésus réalise spirituellement le symbole matériel qu'il a retenu. Ce n'est pas à dire pour cela que la signification symbolique de l'eau soit purement négative et se ramène à l'idée de purification, l'esprit demeurant le seul principe positif de la nouvelle naissance [2]. Les deux principes ne sont pas conçus l'un comme négatif ou passif, l'autre comme positif et actif ; il n'y a, en réalité, qu'une naissance et une vie, issue d'un seul principe, qui est l'esprit agissant avec l'eau et dans l'eau. Les deux causes se ramènent à une seule, pour produire un seul effet qui est positif, et qui procède à la fois, tout entier, de l'une et de l'autre. Pour la forme symbolique du discours, il y a deux éléments, l'eau et l'esprit ; pour la conception générale et théorique de la vie spirituelle, il n'y a qu'une cause, l'esprit ; au point de vue du christianisme réel, on reçoit l'Esprit-Saint par le moyen du baptême, en sorte que l'eau baptismale peut être considérée comme le véhicule de l'esprit ou comme l'instrument de son action régénératrice et sanctifiante. Dans les autres endroits de l'Évangile où l'eau apparaît comme un terme purement symbolique, elle ne représente pas le côté négatif de la régénération chrétienne, mais la vie spirituelle dans son principe et son développement [3]. On n'a aucune raison d'admettre ici un autre sens ; mais on le fait généralement, parce

1. Cf. VII, 27-28 ; VIII, 14 ; IX, 29-30.
2. B. Weiss, 131 ; Holtzmann, 64, d'après Éz. XXXVI, 25-27.
3. Cf. IV, 14 ; VII, 38-39.

qu'on regarde l'eau comme un terme réel et symbolique, tandis qu'on prend d'abord l'esprit pour un terme réel (Esprit-Saint), puis le vent pour un terme symbolique, bien que, dans tout le discours, l'eau et l'esprit soient à la fois des termes réels et symboliques, ayant même sens et même objet, et qui sont accouplés tout simplement parce que la notion du baptême chrétien les imposait tous les deux à l'évangéliste.

Dire que Jésus n'a pu faire à Nicodème un discours sur le baptême chrétien, ou que la conception johannique de la génération spirituelle n'a rien à voir avec le baptême, et que l'esprit n'est pas pour Jean le principe de la vie éternelle [1], est supposer ce qui est en question. S'il est une chose évidente pour le critique non prévenu, c'est que l'évangéliste, dans cet entretien du Sauveur avec Nicodème, reprend, pour la développer, l'idée qu'il a simplement énoncée dans le prologue, touchant la naissance des enfants de Dieu. Le rapport du baptême et de l'esprit avec cette naissance, l'idée de l'esprit qui devient vie dans l'homme, sont johanniques au même titre que la notion même du Verbe incarné ; car ce rapport et cette idée, appliqués à Jésus, constituent la perspective et la définition de l'incarnation. Aussi bien, quand Jean parle de la chair n'a-t-il pas en vue « la chair du péché », mais la nature humaine comme telle, abstraction faite de l'obstacle que le péché met à la naissance spirituelle.

III. 9. Nicodème répondit et lui dit : « Comment cela peut-il se faire? » 10. Jésus répondit et lui dit : « Tu es le docteur d'Israël, et tu ne sais pas cela! 11. En vérité, en vérité, je te dis que nous parlons de ce que nous savons, et que nous attestons ce que nous avons vu; et vous ne recevez point notre témoignage. 12. Si je vous parle des choses terrestres et que vous ne croyiez pas, comment croirez-vous, si je vous parle des choses célestes? 13. Et nul n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est dans le ciel. 14. Et comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, 15. afin que tout croyant ait en lui la vie éternelle. 16. Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle. 17. Car Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour qu'il juge le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. 18. Celui qui croit en lui n'est pas jugé;

1. B. Weiss, 132.

celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. 19. Or voici le jugement : c'est que la lumière est venue dans le monde, et que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. 20. Car quiconque fait le mal hait la lumière, et ne vient pas à la lumière, de peur que ses œuvres ne soient blâmées; 21. mais celui qui accomplit la vérité vient à la lumière, pour que ses œuvres soient manifestes, parce qu'elles ont été faites en Dieu. »

« Comment cela peut-il se faire ? » remarque Nicodème. La question ne permet pas de dire ce qu'il a compris au précédent discours. On va sans doute plus loin que ne veut l'évangéliste, lorsqu'on admet que Nicodème, voyant bien qu'il s'agit d'une régénération spirituelle, demande simplement une explication sur la manière dont cette régénération peut s'accomplir. Il ne semble pas avoir fait le moindre progrès depuis l'instant où il a dit : « Comment un homme peut-il naître, étant vieux ? » Sans doute il a bien entendu que la vie dont parle Jésus n'est pas un recommencement de la vie présente ; mais sait-il mieux de quoi Jésus parle? Jésus lui-même va s'étonner qu'il ignore « ces choses ». Il n'est pas surprenant qu'on ignore le « comment » de la régénération spirituelle : le Sauveur vient de dire qu'on ne le sait pas. Le fond de la question reste donc toujours aussi obscur pour l'interrogateur, et l'idée même de la génération spirituelle lui échappe, tout aussi bien que l'intelligence de sa possibilité et des moyens qui la procurent [1]. C'est pourquoi Jésus dit : « Tu es le docteur d'Israël et tu ne sais pas cela ! » Une ironie légère est contenue dans cette réponse [2]. « Le docteur d'Israël » ne représente pas toute la science des scribes, mais c'est un docteur en grande réputation. Comme tel, il devrait connaître les Écritures, où, s'il n'est pas question de nouvelle naissance, il est souvent parlé de l'esprit et de sa puissance créatrice. Il n'y a pas lieu de faire intervenir ici le devoir de la docilité aux envoyés de Dieu, recommandé aussi dans l'Ancien Testament, puisque Jésus n'a rien dit encore de la foi.

En face de ce docteur ignorant, le Christ se déclare le vrai docteur d'Israël et du monde : « En vérité, en vérité, je te dis que nous

1. « Simplicius esse arbitror, quod Chrysostomus, Theophylactus et Euthymius videntur indicare, de summa quaestionis Nicodemum loqui, quomodo homo iterum nasci possit. » Maldonat, II, 483.

2. B. Weiss, 136.

parlons de ce que nous savons et que nous attestons ce que nous avons vu.» Le monologue du Sauveur (car désormais Nicodème ne dira plus rien et sera oublié avant la fin de l'instruction) commence de la même façon que la première Épître johannique [1]. Dans l'Évangile, on ne trouve le « nous » employé que par l'auteur témoignant au nom de ceux qui ont vu Jésus et qui ont cru en lui. Les anciens commentateurs supposaient volontiers que le Christ parlait ici au nom de son Père et au sien, ou bien au nom de la Trinité tout entière : hypothèse contredite par la teneur du discours, où il n'a pas été question du Père, ni même du Saint-Esprit, le Père et l'Esprit-Saint ne pouvant d'ailleurs être conçus comme des témoins qui ont « vu » ce que Jésus dit. D'autres ont pensé aux prophètes, et plusieurs interprètes, même modernes, croient que Jésus associe à son témoignage celui de Jean-Baptiste [2]. Cette dernière opinion peut être soutenue, puisqu'il s'agit d'un témoignage actuel et que Jean-Baptiste est encore présent à la pensée du narrateur : il va reparaître dans le prochain récit. Le Précurseur serait cité comme témoin de l'incarnation, avec Jésus lui-même, qui en est le sujet. On peut douter cependant que le « nous » s'applique à deux personnes déterminées, à Jésus qui parle, et à Jean qu'il aurait seul en vue, d'autant que Jean lui-même, qui est le témoin de Jésus, se défendra bientôt d'être le prédicateur des choses célestes que Jésus révèle. Rien, dans le contexte immédiat, n'éveille le souvenir de Jean-Baptiste. Les commentateurs vont le chercher parce qu'ils ont besoin de lui. Si l'on tient compte des endroits où l'auteur lui-même emploie le « nous » à propos du témoignage rendu à l'Évangile, on admettra plutôt que Jésus parle avec tous ses témoins, c'est-à-dire les apôtres et les évangélistes, au monde incrédule [3]. L'hypothèse d'un pluriel emphatique par lequel Jésus opposerait son « nous savons » à celui par lequel Nicodème a ouvert l'entretien [4], n'est pas contraire à l'usage de la langue grecque, mais elle est contraire à l'usage des Évangiles [5], attesté même par la phrase suivante, où Jésus,

1. I Jean, I, 1-3.
2. Voir B. Weiss, *loc. cit.*
3. Holtzmann, 65.
4. Schanz, 173.
5. « Quia insolitum est Christo pluraliter de se loqui, hanc ipsam interpretationem, quam omnium probabilissimam judico, probare omnino non possum. » Maldonat, II, 485. Supposant que la parole a été réellement dite par Jésus,

parlant en son nom, emploie le singulier. Nicodème a dit : « nous savons », parce qu'il représente un groupe. Jésus dit : « nous savons », parce qu'il représente la génération nouvelle des enfants de Dieu. Il ne semble pas, néanmoins, que l'évangéliste ait voulu marquer une antithèse entre ces deux déclarations.

Ce que Jésus dit savoir avec une entière certitude, parce qu'il l'a vu, ce que savent comme lui ceux qui sont devenus enfants de Dieu en croyant en lui, c'est le mystère du salut, le secret de la nouvelle naissance, dont Jésus et les siens éprouvent en eux-mêmes la divine réalité. L'expérience surnaturelle dont il s'agit commence avec l'incarnation, se poursuit dans la manifestation du Verbe fait chair, et se répète en quelque façon dans tous ceux qui sont régénérés par l'efficacité de son esprit. « Nous disons ce que nous savons, nous attestons ce que nous avons vu, et vous ne recevez pas notre témoignage [1]. » Ce n'est pas seulement Nicodème, ni ceux au nom de qui on l'a fait parler d'abord, mais tous ceux dont il est le type et auxquels pense l'évangéliste, qui ne reçoivent pas le témoignage. Toutefois l'auteur n'a pas encore perdu de vue le groupe dont Nicodème est l'interprète, ni l'économie du dialogue qu'il a institué. Jésus constate, en son propre nom, par l'exemple de son interlocuteur, l'aveuglement des Juifs et l'impossibilité de leur faire comprendre la vérité salutaire : « Si je vous parle des choses terrestres et que vous ne croyiez pas, comment croirez-vous, si je vous parle des choses célestes [2] ? » Ainsi le « je » revient pour la continuité du discours, et parce que Jésus seul est le révélateur des choses du ciel. Mais que veut-il entendre par les « choses terrestres » qu'il a déjà dites, et par les « choses célestes » qu'il aurait encore à dire ? La naissance par l'eau et l'esprit serait-elle une chose terrestre ? Faut-il chercher les « choses terrestres » en dehors de la conversation qui précède ? Certains Pères [3] ont soupçonné que les « choses terrestres » seraient une allusion à la parole : « Détruisez ce temple, et je le relèverai en trois jours [4]. » Mais si

Maldonat ne voit pas d'autre sens possible que cette observation banale : On dit ce qu'on sait, et l'on n'est pas cru ; les entêtés n'écoutent pas les sages.

1. V. 11.

2. V. 12. εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε ;

3. S. Augustin, Bède, etc.

4. II, 19.

le corps de Jésus-Christ est une « chose terrestre », la résurrection n'en est pas une ; de plus, il paraît indispensable de prendre les choses terrestres dans ce que Jésus vient de dire. C'est pourquoi, séparant ce qui concerne le vent de ce qui convient à l'esprit, on a supposé que la comparaison du vent était la « chose terrestre » [1]. Mais si la naissance par l'esprit est la « chose céleste », elle ne reste plus à dire, et la remarque de Jésus n'a pas d'objet. Beaucoup n'hésitent pas à considérer le baptême comme une « chose terrestre », parce qu'il est donné sur la terre, et entendent par « choses célestes » la génération éternelle du Fils, ou le mystère de la Trinité [2]. Mais les « choses célestes » ne sont pas des abstractions métaphysiques ; la suite du discours montre qu'il s'agit du mystère du salut, du plan providentiel de la rédemption que le Fils est venu opérer sur la terre. L'économie du salut a été décrite dans ce que Jésus a déjà dit, mais elle a été décrite en figure, en langage sensible, « terrestre », et Nicodème n'y a rien compris : que comprendra-t-il si on la lui décrit sans figure [3] ? La description se fait néanmoins immédiatement ; mais il est clair qu'elle ne se fait pas pour Nicodème. L'embarras que les interprètes ont éprouvé à reconnaître des « choses terrestres » dans les paroles concernant la nouvelle naissance vient de ce qu'ils ont commencé par interpréter ces paroles au sens spirituel, sans en remarquer le caractère symbolique. Il est évident que l'évangéliste les considère comme une allégorie, ce qu'elles sont, et ce qu'il a voulu.

On refuse de croire en Jésus lorsqu'il parle le langage de la terre pour faire entendre les choses du ciel. Lui seul pourtant a l'autorité qu'il faut pour avoir droit d'être écouté en pareille matière. « Nul n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est dans le ciel [4]. » Les éditions critiques de Tis-

1. S. Augustin accueille aussi cette hypothèse.

2. Plusieurs Pères grecs. Schanz, 175. Knabenbauer, 145.

3. « Fateor me praeter voluntatem meam in novam interpretationem rationibus majoribus impelli. Puto Christum cum terrestria caelestiaque nominavit, non ad res ipsas, de quibus loquebatur, sed ad modum loquendi explicandique respexisse. Nam si res quidem ipsas spectes, nihil nisi cæleste atque divinum dixit, si explicandi rationem, terreno, id est humano more locutus est. » Maldonat, II, 486.

4. V. 13. καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν
εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς,
ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ].

chendorf et de Hort omettent les derniers mots : « qui est dans le ciel », sur la foi des manuscrits réputés les meilleurs [1], et la phrase demeure comme suspendue sur le vide. Pour le sens, la mention du « Fils de l'homme » a besoin d'être complétée par la définition formelle du rapport ordinaire où il se trouve à l'égard du ciel et des choses célestes. Au point de vue du style johannique, l'harmonie de la phrase est établie sur la triple répétition du mot « ciel ». Les manuscrits Vatican et Sinaïtique, dont on fait si grand état, ne représentent pas un texte neutre, antérieur aux recensions, mais un texte recensé. Les mots qu'ils omettent sont extrêmement difficiles à interpréter comme parole de Jésus, et il est tout aussi naturel qu'on ait pensé à les supprimer, qu'il le serait peu qu'on eût cru devoir les ajouter. D'autres témoins [2], qui ont senti la même difficulté, l'ont écartée en lisant : « qui est du ciel [3] ». Cependant le plus grand nombre est resté fidèle à la leçon la plus difficile. Occidentale ou non, cette leçon doit être la vraie. Pris dans sa teneur traditionnelle, le texte contient une révélation des « choses célestes », qui s'offre au lecteur sur une double ligne : celle du sens littéral, qui convient à la circonstance, et celle du sens spirituel, que l'évangéliste insinue sous le sens littéral. Jésus fait d'abord allusion à un passage du Deutéronome [4] que saint Paul [5] applique pareillement au Messie. En disant que « nul n'est monté au ciel », il fait entendre que, pour parler des choses célestes, il faudrait avoir eu accès près de Dieu, ce qui n'a été donné à aucun homme ; toute-

1. Mss. ℵBL.

2. Le plus notable est Ss.

3. ὁ ὢν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.

4. Deut. xxx, 11-12 : « La loi que je te donne aujourd'hui n'est pas au-dessus de ta portée, ni éloignée (de toi) ; elle n'est pas au ciel, pour (qu'on puisse) dire : *Qui montera au ciel* afin de nous la rapporter et de nous en instruire, pour que nous l'accomplissions ? »

5. Rom. x, 6 : « Ne dis pas dans dans ton cœur : *Qui montera au ciel ?* c'est-à-dire : (Qui) fera descendre le Christ ? » Jean paraît dépendre de Paul, et non seulement du Deutéronome. Vise-t-il les disciples du Baptiste, qui auraient soutenu que leur maître était monté au ciel comme Élie ? Baldensperger, 87. L'hypothèse peut être fragile. Il est vrai pourtant que l'évangéliste a dû avoir une intention analogue en faisant déclarer par Jean-Baptiste lui-même, contrairement à ce qu'on lit dans les Synoptiques, qu'il n'était pas Élie (i, 21). L'auteur combat aussi indirectement ce qu'on lisait, dans les écrits apocalyptiques, touchant les ascensions célestes d'Hénoch, Moïse, Élie, Isaïe.

fois « celui qui est descendu du ciel », c'est-à-dire le Verbe incarné, connaît les choses célestes mieux que ne pourrait les connaître un homme qui serait monté au ciel ; quant à lui, il n'a pas eu besoin d'y monter pour en descendre, étant le « Fils de l'homme, qui est au ciel ». Ce dernier membre de phrase est tiré en divers sens par les commentateurs. Ceux qui trouvent invraisemblable que Jésus lui-même ait affirmé sa présence actuelle dans le ciel, traduisent : « qui était au ciel [1] ». Mais la proposition incidente n'est pas subordonnée aux deux propositions qui précèdent : « Nul n'est monté au ciel, sauf celui qui en est descendu » ; elle détermine simplement la qualité du « Fils de l'homme », par l'indication de son rapport actuel ou permanent avec le ciel. Beaucoup de Pères et d'interprètes catholiques [2] entendent le passage dogmatiquement et l'expliquent par la distinction des deux natures [3], ce qui est une traduction théologique plutôt qu'une analyse de l'Évangile. Certains commentateurs protestants [4] donnent à tout le passage un sens moral et figuré : Jésus, dans son humanité, aurait été élevé au ciel par son union intime avec Dieu, d'où résultait en lui un commerce assidu avec le Père, principalement depuis son baptême. Mais ni le texte, ni le contexte, ni la conception johannique de la science du Christ ne justifient une pareille atténuation du sens littéral. Ce n'est point du tout parce que Jésus aurait été élevé jusqu'à Dieu, qu'il est le révélateur des choses célestes, c'est parce que le Verbe divin, venu du ciel, parle en Jésus, avec la science qu'il apporte du ciel, d'auprès du Père [5]. Au sens littéral, on n'affirme pas réellement que Jésus soit monté au ciel, on affirme que le Fils de l'homme en est venu, et qu'il y est. Y est-il seulement en ce sens que là est sa vraie patrie, son séjour naturel [6], et faut-il admettre que la proposition n'a un sens complet que dans son interprétation spirituelle, au point de vue de l'évangéliste, dont la pensée va au Christ glorifié [7],

1. Cf. Schanz, 177.

2. Cf. s. Thomas, *S. th.* p. 3ª, q. 5, a. 2, ad 1 ; Schanz, 175-176.

3. « Ascendisse jam tunc dicebatur, non quod divina ascendisset natura,... neque quod ascendisset humana,... sed *per communicationem idiomatum*, qua Filius hominis, cum in terra esset, in caelo quoque esse dicebatur, quia idem Deus erat, et Deus erat in caelo. » Maldonat, II, 487.

4. Cf. B. Weiss, 139.

5. Cf. I, 18 ; XVI, 25, 28 ; XV, 15.

6. Meyer, *ap.* B. Weiss, *loc. cit.*

7. Holtzmann, 67.

retourné au ciel, rentré dans la gloire du Père ? Ce ne doit pas être sans raison que l'auteur emploie ici le nom de « Fils de l'homme » ; il pense au Christ des Synoptiques et à l'interprétation messianique du passage de Daniel [1] où l'on voit un être céleste, « pareil à un fils d'homme, qui vient sur les nuées du ciel » ; il conçoit ce Fils de l'homme comme préexistant réellement à l'incarnation, et par conséquent il l'identifie, d'une certaine manière, au Verbe [2]. Aurait-il voulu marquer en termes formels la permanence auprès du Père, dans le ciel, de ce type éternel, qui est le Verbe et qui s'est manifesté en Jésus ? Aurait-il ainsi préludé, en un sens, à la doctrine théologique des deux natures dans l'unité de la personne ? Rien ne s'y oppose absolument, et le passage parallèle du prologue [3] : « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils Monogène, qui est dans sein du Père, nous l'a fait connaître », en recevrait quelque éclaircissement. Le Verbe, le Monogène, le Fils de l'homme, seraient, pour Jean, des définitions du Christ préexistant [4], bien qu'elles se rapportent à lui par des raisons différentes ; et quoique l'incarnation ait amené sur la terre le Verbe, Monogène divin et Fils de l'homme, ce Christ céleste ne laisserait pas, dans la pensée même de l'évangéliste, de rester auprès du Père, tout en s'extériorisant sur la terre et dans l'humanité ; l'entrée de Jésus dans la gloire serait comme un retour du Verbe incarné à son type éternel. On rejoindrait ainsi le sens spirituel, qui, dans notre passage aussi bien que dans le prologue, transparaît sous la lettre. Car il paraît certain que l'évangéliste, en écrivant : « Nul n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel », pensait que Jésus était monté au ciel, après en être descendu par l'incarnation du Verbe ; et en ajoutant les mots : « qui est au ciel », à la mention du « Fils de l'homme », il songeait à Jésus assis à la droite du Père, après sa résurrection. Il était impossible de réunir en trois propositions plus de « choses célestes ». Le sens spirituel qui vient d'être indiqué n'est pas à prendre pour le sens unique du texte [5] ; et si l'on ne devait admettre qu'un sens, il faudrait s'en tenir à l'idée du séjour naturel.

1. VII, 13.

2. Il convient d'observer que Philon identifie au Verbe « l'homme à l'image » de Dieu (ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος. *De conf. linguarum*, 28). Cf. *supr.* p. 121. Se rappeler aussi « l'homme céleste » de Paul, I Cor. XV, 47-48.

3. I, 18. Cf. *supr.* p. 197.

4. Cf. Grill, 46-88.

5. Opinion de Reuss, *Théologie johannique*, 145.

Mais il faut garder les deux sens, car tous les deux sont nécessaires et se continuent dans le discours. Jésus vient de dire qu'on doit croire en lui parce qu'il est le vrai Messie, le « Fils de l'homme », qui est descendu du ciel, qui est au ciel. Il ajoute aussitôt qu'il devra « être élevé » afin que les hommes, le voyant « élevé » ainsi, croient et qu'ils trouvent la vie dans la foi. « Comme Moïse a élevé le serpent dans le désert [1], ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout croyant ait par lui la vie éternelle [2]. » Au sens littéral, indiqué par la comparaison avec le serpent d'airain, et confirmé par un autre passage [3], « l'élévation » de Jésus est le crucifiement. La comparaison porte moins sur le serpent mosaïque et sur le Christ, que sur le fait de la guérison obtenue par les Israélites en regardant le serpent d'airain, et celui de la vie éternelle obtenue par les enfants de Dieu en croyant au Crucifié [4]. Ceux-ci sont sauvés en contemplant la croix avec le regard de la foi ; la « chose céleste » que leur foi embrasse est l'amour de Dieu pour les hommes, révélé par le don qu'il fait de son Fils. Cependant cette « élévation » n'épuise pas toute la pensée du texte, et l'évangéliste s'est abstenu de déterminer le verbe par un complément circonstanciel, afin que l'esprit du lecteur puisse passer, de « l'élévation » matérielle sur la croix, à « l'élévation » spirituelle dans la gloire, la première étant la condition providentielle et aussi la figure de la seconde. De même que, plus haut, l'ascension du Christ était à l'arrière-plan du discours, son exaltation définitive à la droite du Père apparaît ici derrière la croix, pour en supprimer l'horreur. La foi qui sauve n'est-elle pas la foi au Christ glorifié, après avoir été, et pour avoir été crucifié ?

La raison pour laquelle Dieu « élèvera » son Fils, le laissera cru-

1. Nombr. xxi, 8-9. Le rôle du serpent dans certains systèmes gnostiques pourrait faire soupçonner que l'évangéliste oppose son symbolisme à quelque spéculation hétérodoxe. Cf. Grill, 357.

2. V. 15. ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Texte reçu : ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Vg. : « ut omnis qui credit in *ipsum non pereat sed* habeat vitam aeternam. » Changement et addition suggérés par le v. suivant. Le participe πιστεύων n'a pas de complément, et il n'en a pas plus besoin ici qu'au v. 12 · ἐν αὐτῷ se rapporte au verbe ἔχῃ. Cf. v, 39 ; xvi, 33 ; xx, 31.

3. xii, 32-33.

4. Holtzmann, 67.

cifier, le conduira à la gloire par le supplice, c'est qu'il veut, par ce moyen, procurer au monde la vie éternelle. « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle. » Le « monde » s'entend ici des hommes que Dieu appelle au salut, et en tant qu'ils y sont appelés, que plusieurs y parviennent [1]. Il y a un monde livré au mal, pour lequel Jésus ne fera même pas une prière [2]. Le Père « a donné son Fils [3] ». Après ce qui a été insinué du crucifiement, il est peu probable que ce don se rapporte en général à la mission du Christ sur la terre [4] et ne vise pas principalement sa mort [5], lors même qu'on ne devrait pas entendre « donner » au sens de « livrer, abandonner », mais dans le sens ordinaire de « faire présent [6] ». Livré à la mort, ou donné au monde, celui dont on parle est le Fils de l'homme, élevé en croix pour être élevé en gloire. Dans l'usage de la langue johannique, le « Fils monogène » est plutôt le Verbe incarné que le Verbe avant l'incarnation, bien qu'il puisse désigner l'un ou l'autre. Il paraît nécessaire d'attribuer à cette qualification une portée métaphysique, et impossible de la ramener à l'idée de « fils chéri [7] » ; tout au plus peut-on soutenir que, la notion du « Monogène divin » ou du « Fils monogène » étant à la fois métaphysique et historique, la relation du Monogène au Père est conçue en même temps comme transcendante et morale, fondée sur l'origine et traduite en amour.

C'est pour l'accomplissement d'un dessein d'amour que le Fils monogène a été envoyé sur la terre. Il n'est pas venu pour juger le monde ; il est venu pour le sauver, pour sauver du moins, en effet, tous ceux qui voudront croire. Cette assertion du Christ johannique va directement contre l'idée que les Juifs se faisaient du Messie et de son rôle. L'essentiel de la fonction messianique était le jugement ; Jésus déclare que c'est le salut. Quant au jugement, il se fait de lui-même, sans que le Fils ait à s'en occuper autrement, par la

1. Cf. IV, 42; VI, 33; XII, 47.
2. XVII, 9, 14-16.
3. V. 16. τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν.
4. B. Weiss, 143.
5. Holtzmann, 68.
6. Schanz, 179.
7. B. Weiss, 143-144. Cet auteur renvoie à I, 14, 18, où il trouve aussi l'expression d'un rapport d'amitié. Cf. Schanz, 180.

distinction radicale qu'établissent entre les hommes l'acceptation ou le refus de la foi en celui que Dieu a envoyé. Celui qui croit n'est ni jugé ni à juger ; il a la vie éternelle, il est sauvé. Celui qui ne croit pas n'a pas non plus besoin d'être jugé, car il l'est déjà ; il est condamné, il est perdu, « parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu ».

Mais une conception si nouvelle du jugement divin a besoin d'être expliquée. C'est pourquoi Jésus, ou l'évangéliste, car on ne sait plus bien maintenant qui est censé avoir la parole, décrit le fait avec plus de détails. Le thème de « la lumière » est donné en éclaircissement au thème de « la vie ». L'auteur n'a-t-il pas dit, dès le commencement, que la vie était venue dans le monde, et qu'elle était la lumière des hommes, que la lumière luit dans les ténèbres, et que les ténèbres ne la retiennent pas [1] ? « La lumière » donc est venue dans le monde, et les hommes, c'est-à-dire le plus grand nombre d'entre eux, « ont mieux aimé les ténèbres que la lumière » ; ils n'ont pas voulu quitter les ténèbres où ils étaient, pour venir à la lumière qui s'offrait à eux ; et ils ont tenu cette conduite coupable, « parce que leurs œuvres étaient mauvaises ». Une telle attitude, si absurde qu'elle soit au fond, est néanmoins facile à comprendre. « Quiconque fait le mal », quiconque applique au mal son activité, « déteste la lumière », qui lui révèle l'ignominie de ses actes et qui la manifeste aussi aux autres hommes ; « il ne vient pas à la lumière, de peur que ses œuvres », apparaissant telles qu'elles sont en réalité, « ne soient blâmées », ne soient reconnues condamnables et ne le couvrent de honte. Pour éviter cette confusion, par un sentiment d'orgueil qui est aussi une preuve de faiblesse, les hommes se détournent de la lumière qui les gêne, et demeurent dans les ténèbres qui leur agréent. Ainsi se jugent-ils eux-mêmes ; en s'éloignant de la lumière, ils se privent de la vie. « Celui », au contraire, « qui fait la vérité », réglant sa conduite sur la vérité divine qui s'est révélée à son âme, « vient à la lumière » ; et non seulement il ne la craint pas, mais il la recherche, « de façon que ses œuvres apparaissent » ce qu'elles sont, des œuvres « faites en Dieu », c'est-à-dire issues de sa grâce, conformes à sa volonté, accomplies pour lui.

Puisque « la lumière » est la révélation chrétienne, il faut que

1. I, 4-5.

« la vérité » connue et pratiquée avant la venue de la lumière soit distincte de celle-ci. Que la révélation de l'Ancien Testament soit comprise dans cette vérité, il n'est pas nécessaire de le prouver; mais on aurait tort d'établir une équation parfaite entre les deux termes. On ne parle pas seulement des Juifs, mais des « hommes ». C'est dans l'humanité tout entière qu'il faut chercher et ceux qui, avant l'incarnation, étaient dans les ténèbres, se livrant à des œuvres mauvaises, et ceux qui, sans jouir encore de la pleine lumière, pratiquaient la vérité, étant orientés déjà vers la lumière et la vie éternelle. Avant les apologistes du second siècle, l'auteur du quatrième Évangile admet une révélation incomplète et préliminaire du Verbe, dont les Gentils eux-mêmes ont profité [1], et qu'il ne faut pas réduire à la seule voix de la conscience, aux vérités de raison ou aux bonnes œuvres de la morale naturelle [2]. Rien n'invite à placer « la vérité » et « la lumière » dans deux ordres différents; l'une et l'autre appartiennent à la même économie de salut.

Cette théorie du jugement peut encore passer pour une « chose céleste », une vérité spirituelle, interprétation d'un symbole messianique, moyennant laquelle on maintient la coïncidence du jugement avec la manifestation du Messie, tout en supprimant ce qui, dans le symbole, était le principal, à savoir le caractère extérieur, visible, et on peut même dire matériel de la punition. L'évangéliste n'abandonne pas cependant la donnée synoptique du jugement dernier, mais il la dédouble, sans la détacher de ses origines judaïques, pour en faire une réalité actuelle, qui se produit dans le domaine de la foi, et un symbole eschatologique, dont l'accomplissement au delà des temps sera comme la conclusion ou la consommation de ce qui a lieu maintenant. Il fait un jeu de mots et un jeu d'idées. Le terme qu'il emploie [3] signifiant « jugement » et « discernement », Jean donne à entendre que « le jugement » n'est autre chose que le « discernement » des bons et des méchants, opéré par le fait de la prédication évangélique, et par l'attitude que les hommes prennent à son égard. Cette ingénieuse combinaison de pensées se fait par le moyen de la langue grecque. Il ne faudrait pas croire qu'elle remplace tout à fait la conception traditionnelle du

1. Holtzmann, 70.
2. Opinion de Schanz, 184.
3. κρίσις.

jugement dernier. Jésus parlera encore du jugement et annoncera le dernier jour ; la matière de ce jugement est déjà prête par la séparation qui s'opère maintenant entre ceux qui écoutent le Sauveur et ceux qui rejettent sa parole ; c'est cette parole qui, à la fin, jugera [1] les incrédules. Bien qu'il ne soit pas mentionné expressément, le jugement dernier est dans la perspective du discours.

Les commentateurs se demandent à qui l'on doit attribuer les considérations qui terminent l'entretien du Christ avec Nicodème, et, pour le cas où une partie serait à prendre comme une explication ajoutée par l'évangéliste, où commence cette partie. Il semble qu'on n'eût pas proposé à ce sujet tant d'hypothèses contradictoires si l'on n'avait poursuivi une distinction impossible entre ce qui a pu être dit par Jésus et ce que l'évangéliste a entendu présenter comme parole du Seigneur, sans en garantir l'authenticité historique. Les arguments par lesquels on s'efforce de détacher du discours une partie plus ou moins considérable des réflexions annoncées sous la désignation générale de « choses célestes », tendent à montrer que le Sauveur n'a pas dû parler de la sorte : qu'on reconnaît le style de l'évangéliste ; que la forme de dialogue est abandonnée : que Nicodème paraît oublié depuis quelque temps lorsque s'achèvent les explications concernant le jugement. Beaucoup d'interprètes [2] pensent que l'évangéliste parle en son propre nom depuis ces mots : « Dieu a tant aimé le monde, etc. [3] », parce que « le monde » et le « Fils monogène » sont des termes purement johanniques. On a pu dire [4] aussi que, depuis la formule : « Et nul n'est monté au ciel, etc. [5] », le dialogue n'existe plus : il est parlé du Christ à la troisième personne, et l'auteur a pris la place des interlocuteurs. Les plus modérés [6] n'attribuent à Jean que l'explication finale : « Or, voici en quoi consiste le jugement : c'est que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, etc. [7] ». Mais l'emploi du mot « hommes » et du passé aoriste n'est

1. v. 28-29 ; xii, 48.
2. Cf. B. Weiss, 142.
3. V. 16.
4. Reuss, 145.
5. V. 13.
6. B. Weiss, 146 ; Holtzmann, 69.
7. Vv. 19-21.

pas décisif en faveur de cette hypothèse ; ou bien il faut exclure du discours, à cause du mot « monde » et du verbe au passé, la déclaration : « Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique ». A ce compte, il faudrait tout contester ; car l'artifice du dialogue, avec ses doubles sens, n'est pas mieux en situation que les idées exprimées dans le monologue. L'évangéliste y a aussi sa part, que le plus fin exégète ne démêlera jamais, avec toute la précision désirable, de la donnée traditionnelle qui y est exploitée, à moins de reconnaître que cette donnée traditionnelle est simplement la matière fournie par les Synoptiques aux spéculations de l'auteur. Vu la méthode ordinaire de celui-ci, la présence d'éléments johanniques dans les discours n'est pas un argument contre leur attribution toute didactique au Sauveur lui-même. Ces discours ont un sens plein, qui est celui de l'évangéliste, et ils sont arrangés de façon à présenter un sens littéral moins profond, qui apparaît comme celui de l'histoire, sans être autre chose qu'une sorte de compromis entre le fond traditionnel et l'enseignement que l'écrivain y rattache. Autant il est certain que la doctrine propre de l'évangéliste se montre de plus en plus à mesure que le discours s'achemine vers sa fin, autant il semble impossible de marquer un point où l'auteur voudrait parler en son propre nom. Même l'explication relative au jugement ne peut être considérée comme indépendante du discours. Celui qui a dit que le croyant n'est pas jugé, que l'incrédule l'est déjà, ne fait pas que sous-entendre la théorie spirituelle du jugement ; il l'annonce et il la doit à son auditeur. Mieux vaut donc ne point pratiquer dans ce morceau une division qui serait arbitraire, et admettre que l'ensemble, d'ailleurs tout johannique, est présenté comme discours de Jésus.

Le défaut de conclusion historique ne prouve pas que la forme de discours ait été abandonnée pour celle de simple exposé doctrinal ; car l'auteur du quatrième Évangile termine volontiers ses récits par l'instruction dont ils sont le point de départ. Nicodème est l'occasion de la thèse développée dans le discours, il disparaît avant que le discours s'achève. En tant qu'individu, il n'est pas précisément un homme d'œuvres mauvaises, haïssant la lumière qui le condamne ; en tant que type de croyant vulgaire, incapable de s'élever à l'intelligence des choses spirituelles, il ne diffère pas beaucoup de la masse des docteurs israélites, et la nuit qui recouvre son entrevue avec Jésus figure assez bien les ténèbres qui enveloppent le judaïsme des pharisiens.

Il est inutile et arbitraire de supposer que cette conversation aurait eu des témoins, entre autres Jean lui-même. L'évangéliste n'a pas souci d'exactitude ni de garanties historiques. Dans le cas présent, l'hypothèse de témoins est contraire à l'esprit du récit ; et l'on trouvera d'autres discours qui seront rapportés sans que nul disciple ait pu les entendre.

Nicodème tient, en réalité, la place de l'homme qui, dans les Synoptiques, pose une question à Jésus touchant le moyen d'arriver à la vie éternelle [1]. Jean développe et interprète cette anecdote en leçon générale sur l'économie du salut : nouvelle naissance, d'ordre spirituel, qui est procurée par le baptême chrétien à ceux qui sont de Dieu ; nouvelle vie donnée à ceux qui croient au Christ glorifié dans la mort ; vie éternelle, qui, dès maintenant, transforme les croyants, amis de la lumière, en élus qui n'ont rien à craindre du jugement divin. A ce bel ordre de la rédemption le judaïsme, même bien intentionné, s'il demeure attaché à son légalisme et à son messianisme étroits, ne comprend rien ; c'est pourquoi il pourra mettre le corps de Jésus au tombeau et l'ensevelir à la mode juive [2], mais il ne verra pas le Christ ressuscité.

1. Cf. *supr.* p. 303. Le nom sert à fixer la personnification et n'a pas eu besoin d'être fourni par une tradition historique, bien qu'il soit d'ailleurs impossible de prouver que l'évangéliste ne l'a pas connu par cette voie et qu'il ne l'a pas recueilli pour donner plus de couleur à sa mise en scène.

2. XIX, 39-40.

VII

NOUVEAU TÉMOIGNAGE DE JEAN-BAPTISTE

(JEAN III, 22-36)

III, 22. Après cela, Jésus vint, ainsi que ses disciples, au pays de Judée, et il s'y arrêta avec eux, et il baptisait. 23. Et Jean baptisait aussi à Énon, près de Salem, parce qu'il y avait là beaucoup d'eau, et l'on venait se faire baptiser. 24. Car Jean n'avait pas encore été jeté en prison. 25. Or il y eut une querelle des disciples de Jean avec un juif (?), touchant la purification. 26. Et ils vinrent trouver Jean et lui dirent : « Rabbi, celui qui était avec toi au delà du Jourdain, à qui tu as rendu témoignage, le voilà qui baptise, et tous viennent à lui. » 27. Jean répondit et dit : « Un homme ne peut rien prendre, s'il ne lui a été donné du ciel. 28. Vous-mêmes, vous m'êtes témoins que j'ai dit : Je ne suis pas le Christ; mais je suis envoyé devant celui-là. 29. L'époux est celui à qui est l'épouse. Mais l'ami de l'époux, qui se tient (tout près) et qui l'écoute, est ravi de joie à la voix de l'époux. C'est cette joie qui s'accomplit en moi. 30. Lui doit grandir, et moi diminuer. 31. Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tous. Celui qui est de la terre, est de la terre et parle de la terre. Celui qui vient du ciel est au-dessus de tous. 32. c'est de ce qu'il a vu et entendu qu'il témoigne; et personne ne reçoit son témoignage. 33. Celui qui reçoit son témoignage atteste que Dieu est véridique. 34. Car celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, parce qu'il (Dieu) ne (lui) donne pas l'Esprit avec mesure. 35. Le Père aime le Fils, et lui a tout remis entre les mains. 36. Celui qui croit au Fils a la vie éternelle. Celui qui ne ne veut pas croire au Fils ne verra pas la vie; mais la colère de Dieu demeure sur lui. »

Après les faits dont on vient de parler, c'est-à-dire après le séjour à Jérusalem, pour la fête de Pâques, et les incidents qui s'y sont produits, Jésus s'éloigne de la capitale et reste quelque temps dans la province de Judée. Il n'y a pas lieu de mettre dans l'intervalle un retour en Galilée, sous prétexte que, Jérusalem étant en Judée, le point de départ doit être cherché ailleurs; car l'opposition n'est pas entre la province de Judée et une autre province, mais entre Jérusalem et « le pays judéen ». Jésus s'avance, avec ses disciples, dans

la direction du nord-est, vers le Jourdain, et il se fixe quelque temps dans cette région, prêchant sans doute et recrutant des adhérents, puisque l'on dit qu'il baptisait.

Au commencement du chapitre suivant [1], l'évangéliste se reprendra pour dire que Jésus ne baptisait pas en personne, mais par ses disciples. Dans les deux passages, une différence réelle semble supposée entre le baptême administré par Jean et celui qui est donné par Jésus, ou par ses disciples à sa place et comme en son nom. D'ailleurs, Jésus a été signalé par Jean lui-même comme le représentant du baptême dans l'Esprit-Saint [2]; il a proclamé, dans son discours à Nicodème, la nécessité de renaître par l'eau et l'esprit [3]. L'évangéliste n'a pu vouloir le montrer, en cet endroit, donnant le baptême d'eau. Cependant les commentateurs anciens et modernes sont divisés sur cette question. Un grand nombre de Pères n'ont pas cru pouvoir admettre que le baptême spirituel pût exister avant la résurrection du Sauveur et la descente du Saint-Esprit [4]; on allègue aujourd'hui que le baptême sacramentel ne pouvait être donné avant que l'œuvre de la rédemption fût accomplie [5], ou bien que Jésus n'était pas encore entré dans son activité messianique [6]. Toutefois des autorités non moins graves [7] ont préféré s'attacher au sens naturel du récit johannique : il est facile de répondre à la thèse opposée que l'ordre de baptiser donné, dans Matthieu [8], par le Sauveur ressuscité, autorise plutôt qu'il ne crée l'institution du baptême ; que les indications des Synoptiques ou des Actes ne doivent pas être appliquées sans discernement à l'interprétation historique du quatrième Évangile; que l'activité messianique du Sauveur commence visiblement, pour l'évangéliste, avec la descente de l'Esprit sur Jésus; enfin que, si on lit plus loin, dans notre Évangile même [9], que l'Esprit ne fut répandu ou qu'il n'y eut d'Esprit qu'après

1. IV, 2.
2. I, 33.
3. III, 5.
4. Tertullien, s. Jean Chrysostome, s. Léon, etc.
5. SCHANZ, 185.
6. B. WEISS, 149.
7. S. Augustin, s. Cyrille, s. Thomas, Maldonat. S. THOMAS (*S. th.* p. 3ª, q. 66, a. 2; cf. q. 75, a. 5, ad 4) dit que le sacrement fut institué par le baptême du Christ, et que la nécessité n'en fut proclamée qu'après la résurrection.
8. MATTH. XXVIII, 19.
9. VII, 39.

la glorification de Jésus, mieux vaut admettre dans les assertions de l'évangéliste une certaine incohérence, le baptême donné par le Christ ou en son nom devant être, selon la logique des idées johanniques, un baptême spirituel, et la tradition antérieure obligeant néanmoins de renvoyer la grande effusion de l'Esprit-Saint après la résurrection, que d'imputer à l'auteur une opinion absolument contraire au but de sa démonstration et qui ferait du Verbe incarné un simple imitateur de Jean-Baptiste. L'hypothèse d'un baptême qui ne serait ni celui de Jean ni celui de Jésus, mais une sorte de consécration au règne messianique, analogue au baptême du Christ [1], peut être ingénieuse ; on ne voit pas bien à quoi elle correspondrait dans la pensée de l'écrivain. Si on l'entend bien, ici et quand il dira que Jésus ne baptisait pas lui-même, il oppose le baptême chrétien au baptême de Jean et aux purifications légales : c'est pourquoi il met Jésus baptisant en face de Jean baptisant. Mais il sait fort bien que le baptême chrétien n'a existé qu'après la résurrection du Christ et la fondation de l'Église : c'est pourquoi il dira que c'étaient les disciples, et non Jésus, qui baptisaient. Cette confusion ne l'inquiète pas, du moment qu'il réussit à faire valoir sa conception du baptême chrétien.

Jésus donc baptisait. Or Jean-Baptiste lui-même n'avait pas cessé de baptiser. Il se trouvait à proximité de l'endroit où Jésus s'était établi. Pour plus de précision, l'évangéliste indique le nom du lieu où se tenait le Précurseur : c'était à Énon, près de Salem, un endroit bien pourvu d'eau, où il pouvait aisément baptiser les gens qui venaient à lui en grand nombre. Ce lieu n'est pas identifié avec certitude : on doit le placer, d'après les données de la tradition et les vraisemblances tirées du texte évangélique, sur la rive occidentale du Jourdain, à quelque distance du fleuve, vers le nord, non loin de Beisan [2]. Il n'est aucunement nécessaire d'admettre qu'Énon et Salem aient été situés dans la province de Judée, ni que Jésus et Jean aient été tout à fait rapprochés l'un de l'autre. Ils devaient être tous deux assez près du Jourdain, Jésus

1. Schanz, *loc. cit.*

2. Cf. *supr.* p. 212. Pour la discussion des hypothèses concernant l'emplacement de Salem et d'Énon, voir Lagrange, *Revue biblique*, 1895, p. 509-511. Énon, « les sources », ou « la source du poisson », (Ss.), près de Salem, « la paix », pourrait signifier le baptême de Jean, comme préliminaire à celui du vrai Melchisédech, prince de la paix (cf. xiv, 27 ; xx, 19-23). E. A. Abbott, *E. B.*, II, 1796.

au sud de la Samarie, et Jean au nord. Pourquoi Jean baptisait-il encore, après avoir publiquement reconnu Jésus pour le Messie ? C'est ce que l'évangéliste ne dit pas, et ce qui met les commentateurs dans l'embarras. La difficulté n'existe pas dans la tradition synoptique, où la captivité de Jean suit de près le baptême du Sauveur et commence avant sa prédication. L'auteur du quatrième Évangile a aiguisé le problème par le soin qu'il prend d'observer que Jean ne fut pas jeté si tôt en prison, comme s'il voulait corriger le récit de ses devanciers. Ceux qui pensent que le baptême donné par Jésus n'était pas encore le baptême d'esprit, croient tout expliquer en disant que le baptême d'eau pouvait se perpétuer sans inconvénient par les mains de Jean, comme il se perpétuait aussi par les mains de Jésus ou de ses disciples : mais on ne voit plus pourquoi les deux baptêmes sont considérés comme deux œuvres distinctes et même rivales, ni surtout pourquoi Jean et Jésus ont une activité indépendante, chacun de son côté, Jésus n'ayant pas égard à ce que fait le Précurseur, ni le Précurseur à ce que fait Jésus. L'objection est encore plus forte, s'il est possible, quand on admet la distinction essentielle des deux baptêmes, et les hypothèses des anciens auteurs méritent à peine d'être rapportées [1]. La meilleure consiste à dire que Jean baptisait pour continuer à envoyer des disciples à Jésus : mais c'est là une idée que les textes, même dans le quatrième Évangile, ne favorisent point. Jean va rendre encore témoignage au Christ ; il ne fait pas profession de lui fournir des disciples, et son baptême reste ce qu'il était avant leur rencontre. Faudra-t-il admettre, avec un critique éminent [2], que l'auteur du quatrième Évangile a corrigé de sa propre autorité la tradition synoptique, à seule fin d'introduire un dernier témoignage du Précurseur, qui ferait pendant à l'histoire du message dans Matthieu et dans Luc [3], sans avoir souci de la contradiction où il se mettait avec lui-même ? Cette conclusion ne paraît pas seulement vraisemblable, mais certaine.

Que Jean n'ait pas cessé de baptiser avant d'être arrêté par les ordres d'Antipas, c'est ce que tous les critiques admettent, et ils n'ont pas de ce chef à contester le témoignage du quatrième Évangile. D'autre part, il est à croire que l'arrestation de Jean n'a pas suivi immédiatement le baptême de Jésus, et que néanmoins le grand

1. Voir S. Thomas, p. 3ª, q. 38, a. 5.
2. Holtzmann, 72.
3. Matth. XI, 2-19 ; Luc, VII, 18-35.

éclat de la prédication galiléenne est postérieur à l'emprisonnement du Précurseur. Le seul point qui soit suspect à plusieurs est que Jésus ait baptisé ou fait baptiser durant son ministère, et surtout dès le commencement. On a déjà vu que l'évangéliste lui-même sait fort bien que Jésus n'a jamais baptisé. C'était le sentiment très net de la tradition, et l'impression que donne une lecture des Synoptiques faite sans parti pris. Le Christ, au temps de sa prédication, n'avait ni pratiqué ni recommandé formellement à ses disciples le rite baptismal. Si Jean, de son côté, a continué son ministère dans les conditions où il l'exerçait avant que Jésus vînt le trouver, c'est que les circonstances de cette rencontre ne furent pas telles qu'il ait dû penser à se faire lui-même disciple de Jésus. Le message qu'il adressa de sa prison au Sauveur prouve qu'il avait gardé toute l'indépendance de son action, et l'on peut dire même de sa pensée. Jean captif ne savait pas encore que Jésus était le Messie; il commençait seulement à le soupçonner, et les Synoptiques ne disent pas que la réponse de Jésus l'ait amené à la foi. Il est permis d'en douter, puisque sa secte ne s'est pas ralliée à l'Évangile. En toute hypothèse, le remplacement du message des Synoptiques par des déclararations explicites sur l'origine céleste du Christ est une chétive recommandation pour le cadre où ces déclarations ont été placées. Pourquoi la mise en scène vaudrait-elle mieux que le discours, si le même intérêt théologique et apologétique peut l'expliquer? Or cette préoccupation se trahit non seulement en ce que l'évangéliste prête à Jean des professions de foi qu'il n'a jamais faites, mais en ce qu'il renverse, pour ainsi dire, le rapport historique entre Jean et Jésus. On dirait qu'il défend le Christ contre des gens qui l'accusaient de n'avoir été qu'un disciple et un imitateur du Baptiste. On sait comment il a éliminé le baptême du Sauveur. Il tient beaucoup maintenant à montrer dans le baptême chrétien une pratique supérieure et presque antérieure au baptême de Jean : il dit d'abord que Jésus baptisait, et que Jean baptisait aussi, comme si ce n'était pas Jean qui eût commencé [1]. N'a-t-il pas d'abord présenté Jean comme ayant reçu de Dieu, en même temps que l'ordre de baptiser, la révélation du signe qui lui permettrait de reconnaître celui qui viendrait baptiser en esprit [2]? Ainsi l'évan-

1. Cf. III, 22-23. ὁ Ἰησοῦς... ἐβάπτιζεν. ἦν δὲ καὶ ὁ Ἰωάννης βαπτίζων.
2. I, 33. Baldensperger, 69.

géliste a pris date, et il s'est arrangé de façon que la réalité du baptême d'eau n'offusque jamais l'idée du vrai baptême, du baptême d'esprit. C'est dans la même intention qu'il anticipe le baptême chrétien et l'introduit dans le ministère du Christ. Est-il bien téméraire, après cela, d'admettre qu'il aura, tout exprès, prolongé le ministère de Jean, afin de mettre dans la bouche du Baptiste, pendant l'exercice de sa fonction, un témoignage formel et direct en faveur du Christ et du baptême chrétien Au fond, il n'affirme que la supériorité du Christ sur Jean, du christianisme sur le judaïsme ; mais l'argument est présenté en forme d'histoire, disons de vision historique, comme les autres récits du quatrième Évangile. Si donc l'auteur observe que Jean n'était pas encore emprisonné lorsque Jésus commença l'exercice de son ministère en Judée, ce n'est pas précisément pour contredire ou corriger les Synoptiques [1], qui font commencer la prédication du Sauveur après l'arrestation de Jean, c'est pour répondre à l'objection qui pourrait naître de cette donnée vague ou de la tradition qui la supporte. L'évangéliste tient à dire que Jésus a exercé d'abord son ministère en Judée et avant la captivité du Précurseur. On a soupçonné [2], avec une certaine vraisemblance, que l'objection avait été réellement formulée contre les chrétiens par des sectateurs du Baptiste qui auraient voulu rehausser celui-ci aux dépens du Christ, en alléguant que Jésus n'avait été qu'un prophète galiléen postérieur à Jean. Un écrivain qui n'a pas craint de formuler la théorie du baptême chrétien dans le discours à Nicodème, et celle de la cène eucharistique dans le discours sur le pain de vie, a bien pu de lui-même substituer au message de Jean dans les Synoptiques tout ce tableau des deux baptêmes, sans qu'on ait besoin de supposer qu'il aurait, par un travail de réflexion, déduit de certains textes de Matthieu et de Luc la continuation du ministère de Jean après le baptême de Jésus [3], et l'idée que le Christ avait dû baptiser comme Jean et plus que lui [4].

Pendant que Jean et Jésus étaient ainsi à baptiser non loin l'un

1. Marc, I, 14 ; Matth. IV, 12-17; Luc, IV, 14-15.

2. Baldensperger, *loc. cit.*

3. Holtzmann, 74-75, conjecture que Jean aurait tiré cette conclusion de Luc, IV, 14 (où il n'est point parlé du Baptiste), et VII, 18 (où la mention de sa captivité est omise).

4. D'après Matth. IV, 17 (où la première prédication du Sauveur est résumée dans les mêmes termes que celle de Jean). Holtzmann, *loc. cit.*

de l'autre, il se produisit une querelle entre les disciples de Jean et un juif, au sujet du baptême [1]. Cette donnée présente une certaine obscurité qui pourrait être causée par une altération du texte. La querelle porte sur la valeur respective des deux baptêmes. Mais on peut douter que le mot « purification » soit employé ici pour envelopper le baptême de Jean et celui de Jésus dans la catégorie commune des purifications judaïques, comme si le juif qui avait été pris à partie par les disciples de Jean-Baptiste n'y avait pas vu autre chose [2]. Le contexte n'invite pas à supposer que le juif en question ait mis les deux baptêmes sur le même pied, mais plutôt qu'il a préféré ou défendu le baptême de Jésus ; le mot « purification » désigne beaucoup plus probablement l'effet du baptême, et il s'agissait de savoir lequel des deux, celui de Jésus ou celui de Jean, était le meilleur [3]. Quel pouvait être ce juif à qui les disciples de Jean cherchèrent querelle ? Le texte n'est pas sûr : quelques témoins ont un « juif », d'autres des « juifs [4] ». Qu'il y en ait un ou plusieurs, c'est le baptême de Jésus qui paraît attaqué en leur personne par les disciples de Jean. Ceux-ci, rendant compte de la querelle à leur maître, ne parlent que de Jésus et de son baptême ; d'autre part, le narrateur dit positivement que la dispute vient d'eux. Les commentateurs qui admettent que le personnage attaqué avait reçu le baptême de Jésus, sans s'être joint à lui comme disciple [5], sont dans la logique du récit, et il ne suffit pas d'admettre que ce juif, arrivant des parages où était le Sauveur dans ceux où était Jean, aurait simplement loué devant les disciples de ce dernier le baptême de Jésus [6]. Mais il reste fort surprenant que cet avocat du Christ soit désigné par sa qualité de juif, sans autre indication. On a conjecturé qu'il fallait lire : « Il y eut une querelle des disciples de Jean avec *ceux de Jésus* [7]. » A tant faire que de risquer une hypothèse, mieux vaudrait lire : « avec *Jésus* [8] », puisque lui seul est mentionné

1. V. 25. περὶ καθαρισμοῦ.
2. Holtzmann, 72, se référant à II, 6 ; Schanz, 188.
3. B. Weiss, 151. Cf. XIII, 10.
4. La leçon Ἰουδαίου (ABL, Ss.) paraît plus ancienne que la leçon Ἰουδαίων (ℵ, mss. lat. Vg. Sc.).
5. Maldonat, II, 498.
6. B. Weiss, *loc. cit.*
7. μετὰ τῶν Ἰησοῦ. O. Holtzmann, *Das Johannes Evangelium*, 21.
8. μετὰ τοῦ Ἰησοῦ, dont il était aisé de faire Ἰουδαίου. Baldensperger, 66.

dans le contexte, et supposer qu'on aura de très bonne heure, peut-être volontairement, corrigé la leçon primitive qui semblait choquante. Toutefois, en l'absence de témoignage ancien, il ne faut voir là qu'une conjecture assez probable.

De la querelle qu'ils ont soulevée les disciples de Jean ne semblent garder qu'une impression, transmise tout aussitôt par eux à leur maître : celui à qui Jean lui-même rendait naguère témoignage baptise à son tour et fait de nombreux prosélytes. C'est cela qui les a scandalisés ; c'est cela qu'ils ne voudraient pas voir ; c'est de cela sans doute qu'ils ont demandé compte à l'entourage de Jésus ou à Jésus lui-même ; c'est cet abus qu'ils viennent maintenant dénoncer à Jean-Baptiste. On remarquera que l'évangéliste prend bien soin de ne pas leur faire dire que Jean a baptisé Jésus. Comme il a évité de le dire lui-même, il évite de le faire dire par d'autres. On est bien tenté de penser que l'omission ne vient pas seulement de ce que cette circonstance n'est pas faite en elle-même pour relever le prestige du Sauveur, mais de ce que certains adversaires du christianisme étaient disposés à en abuser pour mettre Jean au-dessus du Christ. L'évangéliste tient à renfermer le Précurseur dans son rôle de témoin. Jésus ne lui doit rien ; il était simplement avec lui au delà du Jourdain, et Jean a dû lui rendre témoignage. L'assertion des disciples, que tout le monde vient à Jésus, ce qui laisse sous-entendre un délaissement, au moins relatif, de Jean-Baptiste, n'atteste peut-être pas tant la jalousie des disciples que l'intention de montrer comment Jésus, dès qu'il est entré dans son ministère, a éclipsé Jean. La pensée des disciples, ou l'objection visée par l'évangéliste, est que le baptême de Jésus n'aurait pas sa raison d'être après celui de Jean, et que Jésus lui-même devrait céder le pas à celui qui l'a recommandé. Or c'est le contraire qui est vrai, et Jean va le proclamer hautement.

« L'homme, dit-il, ne peut rien prendre, s'il ne lui est donné du ciel. » Tout avantage positif, tout succès réel vient de Dieu ; si donc Jésus réussit au point que viennent de dire les disciples, c'est que tel est l'ordre divin, telle est la justice. Les disciples n'ont-ils donc pas entendu le témoignage dont ils parlaient tout à l'heure, et ne savent-ils pas que lui, Jean, ne saurait être jaloux de celui dont il s'est, dès l'abord, et même avant de le connaître, déclaré précurseur? N'a-t-il pas avoué aux prêtres et aux pharisiens venus de Jérusalem qu'il n'était pas le Christ, et ne s'est-il pas comporté

comme étant seulement envoyé devant celui qu'on accuse maintenant, et qui est vraiment le Christ ? Après avoir ainsi résumé les témoignages antérieurs, Jean-Baptiste en formule un nouveau, qui définit son rôle au moyen d'une comparaison tirée des coutumes nuptiales et qui rattache l'enseignement de ce morceau à celui des noces de Cana. Dans les noces, le principal personnage n'est pas le garçon d'honneur, c'est celui qui se marie, c'est l'époux ; le garçon d'honneur n'est que son assistant, tout prêt à recevoir et à exécuter ses instructions [1], ou bien n'ayant pas d'autre plaisir que de l'entendre [2]; car sa joie ne lui est pas personnelle, c'est la joie de l'époux, et le bonheur de l'assistant consiste à en entendre l'expression dans les discours du marié. C'est Jésus qui est l'époux, et Jean le garçon d'honneur; Jean doit s'effacer devant l'époux. Il n'a plus désormais qu'à diminuer, se faire petit, et Jésus n'a qu'à grandir et manifester sa grandeur. Ainsi Jean n'a existé que pour Jésus, et il est heureux dans ce rôle secondaire, en voyant que celui près duquel il a dû l'exercer attire à lui la foule. On ne doit pas sans doute pousser l'application de la comparaison jusque dans les détails, ni même y chercher un sens trop précis. L'analogie du règne messianique avec un festin nuptial est au fond de la comparaison [3]. Dans le développement, l'intérêt se porte surtout sur l'époux et sur le garçon d'honneur, qui figurent la situation respective de Jésus et de Jean. L'idée de l'union qui existait entre Dieu et son peuple, et qui est comparée à un mariage dans l'Ancien Testament [4], a dû influer beaucoup moins sur cette comparaison que la parole de Jésus se disant lui-même époux, dans une circonstance où il est parlé des disciples de Jean-Baptiste [5]. L'épouse n'est mentionnée que pour marquer l'importance unique du personnage de l'époux. Elle représente néanmoins la société des élus, et, dans le cas présent, Jean fait entendre que, si tout le monde se donne à Jésus, en s'éloignant de lui-même, rien n'est mieux dans la logique des choses.

1. Schanz, 190 ; Holtzmann, 73.

2. B. Weiss, 153.

3. Matth. xxv, 1-13. Cf. *supr.* p. 282.

4. Os. ii, 18-20; Is. liv, 5; cf. Éph. v, 32; Ap. xix, 7; xxi, 2-9. On a pensé aussi à l'interprétation spirituelle du Cantique des cantiques ; mais comme ce livre n'est cité nulle part dans le Nouveau Testament, il est au moins douteux que ce rapport ait existé dans l'esprit de l'évangéliste.

5. Marc, ii, 18-19.

Le ministère commencé de Jésus est déjà le festin messianique ; Jean se réjouit dans la fonction subalterne qui lui appartient ; et cette fonction même touchant à son terme, c'est l'époux, c'est Jésus seul qui va occuper l'attention du monde [1]. Plusieurs Pères ont fait observer comment les dates commémoratives de la naissance de Jean et de celle de Jésus, au solstice d'été et au solstice d'hiver, étaient significatives de l'abaissement du premier et de l'élévation du second [2]. Il ne faut pas chercher à discerner dans ces paroles ce qui a pu être dit réellement par Jean, et l'interprétation donnée par l'évangéliste, vu que tout est interprétation. Cette remarque s'applique, à plus forte raison, au reste du discours. Rien ne laisse supposer que le Précurseur ait cessé de parler, mais il devient évident, comme précédemment dans le discours à Nicodème, que la mise en scène est à peu près oubliée, et que l'enseignement s'adresse plus directement encore aux contemporains de l'évangéliste.

L'antithèse entre le Précurseur et Jésus se continue d'abord sans que Jean se fasse l'application de ce qui le regarde. « Celui qui vient d'en haut » c'est-à-dire Jésus, « est au-dessus de tous », et par conséquent de Jean. « Celui qui est de la terre » c'est-à-dire Jean, « est de la terre », et non du ciel, comme Jésus ; il ne peut ni ne doit s'élever au-dessus de sa condition ; « et il parle de la terre », il ne peut enseigner les choses célestes, qu'il ne connaît pas. Mais Jean n'a-t-il pas été envoyé de Dieu, et son témoignage même ne provient-il pas d'une révélation céleste ? On a supposé que le Baptiste faisait mentalement une distinction entre ce qu'il avait dit de lui-même, comme homme qui, né de la terre, n'est que terre et ne peut parler que de ce qui est selon son origine et sa nature, et ce qu'il avait enseigné par révélation. Rien n'autorise cette hypothèse. Les choses terrestres dont il est parlé ici sont les mêmes que dans le discours à Nicodème [3] : en tout ce qu'il a pu dire, même dans l'exercice de son ministère providentiel, Jean n'a parlé que le langage de la terre et n'a

1. Il y a un peu de subtilité dans l'explication de s. Grégoire (Hom. 20 *in Ev.*), acceptée par Maldonat : « In aestimatione quippe populi Christus crevit, quia agnitus est quod erat, et Johannes decrevit, quia cessavit dici quod non erat. »

2. S. Jean Chrys., s. Ambroise, s. Augustin (Nascitur namque Johannes ex quo dies incipiunt minui, nascitur Dominus ex quo dies incipiunt crescere. *Serm. 21 de Sanct.*). L'interprétation mystique a suivi de près l'institution des fêtes, si toutefois elle ne remonte pas aussi haut.

3. III, 12, *sup.* p. 319.

pu enseigner formellement, en termes propres, les choses célestes, qu'il n'a pas perçues en elles-mêmes et qui ne lui ont été communiquées que par des symboles. Quelques anciens témoins [1] lisent ensuite : « Celui qui vient du ciel rend témoignage de ce qu'il a vu et entendu », et cette leçon plus courte semble préférable à la leçon commune : « Celui qui vient du ciel *est au-dessus de tous*; c'est de ce qu'il a vu et entendu qu'il témoigne [2]. » La répétition des mots : « est au-dessus de tout », n'a pas de raison d'être; car la différence des personnes est déjà indiquée, et il n'y a plus qu'à faire ressortir la différence des témoignages. Le témoignage de Jean, comme celui de tous les prophètes qui l'ont précédé, est un témoignage terrestre; celui de Jésus est céleste, parce que Jésus vient du ciel.

On est un peu surpris de voir ensuite que ce témoignage n'est reçu par personne. Ne vient-on pas de dire à Jean que tout le monde suit Jésus, et n'en a-t-il pas manifesté sa joie ? C'est que, dans le développement, l'évangéliste se substitue de plus en plus au personnage qu'il fait parler. Il revient aux idées qu'on a déjà rencontrées dans le prologue et dans le discours à Nicodème [3]. Dire que l'affluence mentionnée plus haut, et même exagérée par les disciples, est présentée ici par Jean comme un succès de pure apparence, le nombre des convertis sincères étant supposé insignifiant [4], n'est pas tout à fait contraire à la pensée de l'auteur, qui regarde comme réprouvés la masse des Juifs et le monde en général ; mais la remarque ne convient pas dans la bouche du Précurseur, qui, on le dira plus loin, a fait moins de disciples que Jésus [5] ; Jean ne pouvait apprécier à ce moment, comme un fait acquis, le résultat général de l'Évangile prêché par le Christ, et il n'a pas davantage considéré l'Évangile comme l'expression de la science puisée en Dieu par le Verbe avant l'incarnation.

Ceux qui reçoivent le témoignage du Verbe incarné sont dits confirmer en fait, « couvrir de leur sceau [6] » la véracité de Dieu. Il y a probablement dans cette expression même une allu-

1. Mss. ℵ D, et mss. lat.

2. V. 31. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος [ἐπάνω πάντων ἐστίν·] 32. ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν [τοῦτο] μαρτυρεῖ.

3. I, 11 ; III, 11.

4. Schanz, 198.

5. IV, 1.

6. V. 33. ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν.

sion au baptême chrétien, au sceau imprimé par l'Esprit et qui fait de chaque fidèle une attestation vivante de la véracité divine [1]. Comment le témoignage de Jésus pourrait-il n'être pas vrai, venant de celui que Dieu a envoyé, qui ne peut manquer de dire les paroles de Dieu, des paroles divinement vraies, ayant reçu l'esprit de Dieu sans mesure? Bien que le texte traditionnel ne mette pas de complément à la proposition : « Dieu ne donne pas l'esprit avec mesure », le contexte impose l'application directe et exclusive de la formule au Fils de Dieu. Le texte des plus anciens manuscrits n'a même pas de sujet, et on lit seulement : « Car il donne l'esprit sans mesure [2]. » Ici encore il n'est pas douteux que le sujet à suppléer ne soit Dieu, non le Fils qu'il envoie. Bien que cette double omission puisse être primitive et ne rende pas incertain le sens du passage, elle ne laisse pas d'être un peu surprenante chez un auteur qui ne hait pas les répétitions et la redondance. Peut-être est-il permis de soupçonner quelque retouche en cet endroit, qui a dû exercer la sagacité des penseurs chrétiens dès les premières controverses christologiques. L'enchaînement rythmique de ce passage avec le verset suivant serait plus régulier si le Fils était mentionné : « Car ce n'est pas avec mesure que [Dieu] donne l'esprit [à son Fils]; le Père aime le Fils et il a tout remis en sa main. » Ainsi conçu, le texte paraît être en rapport direct avec la descente de l'Esprit, dont Jean a été le témoin; mais s'il s'accorde avec la perspective johannique de l'incarnation, il pouvait sembler en contredire le principe, en mettant l'Esprit à la place du Verbe, et en faisant recevoir au Fils, comme un don personnel, l'Esprit que lui-même doit donner. S'il y a eu retouche par omission, le correcteur aura probablement voulu faire entendre que le Fils « donne l'Esprit sans mesure [3] ». Il serait peut-être téméraire, en l'état des témoignages traditionnels [4], d'affirmer que cette omission est très

1. Baldensperger, 74. Cf. I Jean, v, 9-10.

2. T. 34. οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν (AD, mss. lat. ὁ θεὸς) τὸ πνεῦμα. B omet τὸ πνεῦμα. Ss. : « car le Père ne donne pas avec mesure, mais il aime le Fils », etc.

3. C'est ainsi que paraît l'entendre Origène (Brooke, II, 263).

4. A. Resch, IV, 87, cite des passages d'Aphraates et de s. Éphrem qui ont le complément : « à son Fils ; » mais il n'est pas sûr que la citation ne soit pas libre et que le complément n'ait pas été ajouté pour la clarté du discours. On peut voir la même addition dans s. Thomas. p. 3ª, q. 7, a. 11, ad. 1. Resch et Baldensperger (90, n. 1) la regardent comme authentique.

probable. Mais il est bien plus aventureux de trouver, dans la mention de l'Esprit, un reste du discours authentique de Jean [1], sous prétexte que ce passage signifierait la consécration messianique de Jésus, comme dans les Synoptiques [2]. Cette communication infinie de l'esprit divin au Fils représente l'incarnation du Verbe avec toutes les conséquences qu'elle a en Jésus.

« Le Père aime le Fils, et lui a tout remis en main. » Il s'agit du Verbe incarné, de Jésus, qui, en recevant la plénitude de l'esprit divin, a été investi de tout pouvoir en ce qui regarde le salut des hommes. Le quatrième Évangile explique ce qu'on lit dans le premier [3] : « Tout m'a été remis par mon Père. » C'est pourquoi le Fils donne la vie éternelle à ceux qui croient en lui ; il la communique, étant lui-même la vie. Mais celui qui refuse de croire « ne verra pas la vie », ne goûtera pas la joie du royaume éternel. La vie donnée au croyant est la même que celle dont il est dit que l'incrédule ne jouira pas ; mais, par rapport au croyant, on l'envisage dans son commencement sur la terre, et par rapport à l'incrédule, dans sa consommation après cette vie. Non seulement l'incrédule ne verra pas la vie, mais « la colère de Dieu demeure sur lui ». Beaucoup d'interprètes pensent que la colère de Dieu est déjà sur l'incrédule avant qu'il refuse de croire, et les commentateurs catholiques, après saint Augustin, impliquent volontiers dans ce passage le péché originel. La pensée de l'évangéliste, supposé que le mot « rester » signifie bien la continuité de la colère divine, n'avait sans doute pas tant de précision, et l'incrédule serait censé déjà pécheur comme « n'étant pas de Dieu [4] ». Mais il semble préférable d'admettre, avec saint Jean Chrysostome, que l'auteur a voulu indiquer la perpétuité de la colère de Dieu à partir du moment où elle est provoquée par l'incrédule. A la récompense éternelle dont l'incrédule sera privé il oppose le châtiment éternel dont il sera puni. L'antithèse ne contient pas d'ailleurs expressément la doctrine théologique de la peine du dam et de la peine du sens, comme l'ont pensé quelques interprètes.

Ce tableau s'offre, pour l'ensemble, dans les mêmes conditions que le premier témoignage de Jean-Baptiste. L'auteur ne se con-

1. B. Weiss, 158.
2. Grill, 65.
3. Matth. xi, 27 ; Luc, x, 22.
4. Cf. viii, 47.

tente pas de rapporter, il interprète et transforme la tradition historique. L'insistance qu'il met à faire ressortir la supériorité de Jésus à l'égard de Jean est plus sensible peut-être dans ce récit, qui n'a pas de parallèle dans les Synoptiques. On a observé que l'évangéliste parle toujours de Jean sans ajouter l'épithète de Baptiste, comme s'il craignait qu'on n'abusât de cette épithète pour autoriser le baptême d'une secte johannite, et parce qu'il ne voulait montrer en Jean que le témoin de Jésus [1]. On pourrait ajouter que cette omission suppose que le personnage de Jean était très connu, à la fois honoré et discuté, dans le milieu où fut écrit le quatrième Évangile.

1. Baldensperger, 74.

VIII

LA SAMARITAINE

(JEAN, IV, 1-42)

On ne dit pas ce qu'il advint de Jean après le dernier témoignage rendu par lui au Verbe incarné. Le discours du Précurseur s'est achevé dans des considérations générales qui ont évidemment plus d'importance que l'histoire aux yeux de l'auteur. Le Sauveur et Jean ne se rencontrent pas en cette occasion. Le quatrième Évangile s'accorde avec les Synoptiques pour ne les mettre en présence qu'une seule fois, à l'occasion du baptême. Ainsi les entretiens fréquents de Jésus avec Jean, que Renan a décrits dans la *Vie de Jésus* [1], sont une hypothèse exclue par la théologie johannique aussi bien que par la tradition synoptique. Plus loin, quand il sera question du Baptiste [2], on parlera de lui comme s'il était déjà mort. L'évangéliste a maintenant tiré du parallèle entre le Christ et Jean à peu près tout ce qu'il voulait. Mais il n'abandonne pas encore le thème de l'eau et de l'esprit.

IV, 1. Lors donc que le Seigneur connut que les pharisiens avaient appris que Jésus faisait plus de disciples et (en) baptisait plus que Jean, — 2. quoique Jésus lui-même ne baptisât pas, mais ses disciples, — 3. il quitta la Judée et s'en alla de nouveau en Galilée. 4. Or il fallait qu'il passât par la Samarie. 5. Il vint ainsi à une ville de Samarie, nommée Sychar, près du champ que Jacob donna à son fils Joseph. 6. Et il y avait là le puits de Jacob. Jésus donc, fatigué du voyage, s'assit à même près du puits. Il était environ la sixième heure. 7. Une femme de Samarie vint puiser de l'eau. Jésus lui dit : « Donne-moi à boire. » 8. Car ses disciples étaient allés à la ville pour acheter des vivres. 9. La femme

1. Pp. 110-111. Aucun critique ne voudrait souscrire aujourd'hui à cette assertion : « Loin que le Baptiste ait abdiqué devant Jésus, Jésus pendant tout le temps qu'il passa près de lui le reconnut pour supérieur et ne développa son propre génie que timidement. » Cf. *supr.* p. 240.

2. V, 33-35.

samaritaine lui dit : « Comment toi, qui es juif, me demandes-tu à boire, à moi qui suis une femme samaritaine? » Car les Juifs n'ont pas de commerce avec les Samaritains. 10. Jésus répondit et lui dit : « Si tu connaissais le don de Dieu, et qui est celui qui te dit : « Donne-moi à boire », toi-même lui aurais fait la demande, et il t'aurait donné de l'eau vive. » 11. La femme lui dit : « Seigneur, tu n'as rien pour puiser, et le puits est profond. D'où donc as-tu l'eau vive? 12. Es-tu plus grand que notre père Jacob, qui nous a donné le puits et qui y a bu lui-même, ainsi que ses fils et ses troupeaux? » 13. Jésus répondit et lui dit : « Quiconque boit de cette eau aura encore soif; 14. mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif; au contraire, l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant à une vie éternelle. » 15. La femme lui dit : « Seigneur, donne-moi de cette eau, pour que je n'aie plus soif, et que je ne vienne plus (en) puiser ici. » 16. Il lui dit : « Va appeler ton mari, et reviens ici. » 17. La femme répondit et lui dit : « Je n'ai pas de mari. » Jésus lui dit : « Tu as dit avec raison que tu n'as pas de mari; 18, car tu as eu cinq maris, et maintenant celui que tu as n'est pas ton mari. En cela tu as dit vrai. » 19. La femme lui dit : « Seigneur, je vois que tu es prophète. 20. Nos pères ont adoré sur cette montagne, et vous, vous dites que c'est à Jérusalem qu'est le lieu où il faut adorer. » 21. Jésus lui dit : « Crois-moi, femme, l'heure vient où vous n'adorerez plus le Père sur cette montagne, ni à Jérusalem. 22. Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas; nous, nous adorons ce que nous connaissons, parce que le salut vient des Juifs. 23. Mais l'heure vient, et elle est arrivée déjà, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; car tels sont les adorateurs que le Père demande. 24. Dieu est esprit, et il faut que les adorateurs l'adorent en esprit et en vérité. » 25. La femme lui dit : « Je sais que le Messie, c'est-à-dire le Christ, doit venir. Quand il sera venu, il nous annoncera tout. » 26. Jésus lui dit : « C'est moi-même, qui te parle. »

Jésus [1] quitte la Judée parce qu'on l'a informé du dépit conçu par les pharisiens en apprenant qu'il recrutait encore plus de disciples et baptisait plus de monde que Jean. Il a connu le fait par les gens qui venaient à lui, non par la querelle dont il a été parlé précédemment, et à laquelle l'évangéliste ne pense plus. Celui-ci doit avoir principalement en vue les pharisiens de Jérusalem, instruits des succès de Jésus par la rumeur publique. On n'entend pas dire qu'ils veuillent prendre parti pour Jean, bien au contraire; mais ils

1. Au commencement du v. 1, plusieurs anciens témoins (ℵ D, mss. lat., Vg.) ont ὁ Ἰησοῦς, d'autres (ABCL) ὁ κύριος; cette dernière leçon paraît préférable.

commencent à être encore plus jaloux et inquiets de Jésus. Transition artificielle et dont il ne faut pas discuter la vraisemblance, en demandant pourquoi les pharisiens, qui ne se sont pas émus de ce que le Christ a fait à Jérusalem, prennent ombrage de ce qu'il fait ensuite. L'auteur affecte, en quelque sorte, de rapporter textuellement le message communiqué aux pharisiens, afin de le rectifier. Ce n'est pas, observe-t-il, que Jésus baptisât lui-même, mais ses disciples baptisaient pour lui. On a vu comment le narrateur a pu être amené à formuler cette distinction, pour justifier l'anticipation qu'il a faite sur le premier Évangile [1] et sur la réalité. Il applique au Sauveur ce que saint Paul [2] dit de lui-même [3]. A n'en juger que par sa teneur et selon les apparences, c'est pour faire valoir la dignité de Jésus que la remarque est énoncée : Jean donnait son baptême d'eau, qui n'avait de sens qu'administré par ses mains; le baptême d'esprit se donne au nom de Jésus, et il n'est pas nécessaire que le Christ se livre à cet office; il le confie à ses disciples [4].

Jésus donc se retire, pour échapper à la haine des pharisiens, parce que son heure n'est pas encore venue, et il prend le chemin de la Galilée, en traversant la Samarie. C'était le chemin direct, que l'on suivait ordinairement, à moins que, pour éviter la Samarie, on ne franchît le Jourdain et on ne passât par la Pérée, comme fit le Sauveur, d'après les Synoptiques, lors de son voyage à Jérusalem. Jésus n'avait pas l'intention de s'arrêter en Samarie, ni d'y prêcher; une circonstance providentielle lui fournit l'occasion de faire des disciples au centre même du pays samaritain, près du territoire que Jacob avait donné en héritage à son fils préféré. Ce territoire était voisin de Sichem; il se confond peut-être avec l'endroit où la tradition plaçait le tombeau de Joseph [5]. Les commentateurs ont toujours admis volontiers que Sychar était le nom même de Sichem, altéré par une sorte de dérision, pour

1. Matth. xxviii, 19; cf. *supr.* p. 333.

2. I Cor. i, 14-17.

3. Hypothèse de Holtzmann, 76.

4. Baldensperger, 66. Plusieurs anciens commentateurs ont compris ainsi ce passage, mais sans remarquer l'intention polémique à l'égard des sectateurs de Jean. Il est absolument contraire à l'esprit du texte de supposer que les pharisiens se seraient trompés en croyant que Jésus faisait beaucoup de disciples, parce que ceux-ci n'auraient reçu que le baptême d'eau (B. Weiss, 161).

5. Cf. Gen, xxxiii, 19; xlviii, 22; Jos. xxiv, 32, et pour le commentaire de ces passages, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, II, 134-140.

signifier la ville des « ivrognes » ou la ville du « mensonge [1] ». On a dit [2] que la formule d'introduction : « une ville appelée Sychar [3] », donne à supposer plutôt qu'il s'agit d'un endroit peu connu. Mais ce pourrait être une façon d'attirer l'attention sur le sens symbolique du mot. Le Talmud mentionne la fontaine de Sichar ou Suchar, et Eusèbe [4], en disant que Sychar est près de Sichem, a soin de ne pas identifier Sychar à Sichem. Enfin le puits de Jacob, ou la citerne que la tradition regarde comme tel, est à deux kilomètres de Naplouse, tandis qu'il existe un village d'Ascar, éloigné seulement d'un kilomètre, et où l'on reconnaît le Sychar de Jean. Renan trouve « satifaisante » cette topographie du quatrième Évangile, et va jusqu'à dire qu'un « Juif de Palestine, ayant passé souvent à l'entrée de la vallée de Sichem, a pu seul écrire cela [5]. » Malgré toutes ces garanties, l'on se demande si l'auteur ne joue pas sur les mots, et si le nom de Sychar n'a pas été choisi pour quelque raison symbolique [6].

Il était environ midi quand Jésus arriva près du puits de Jacob. L'évangéliste dit « la sixième heure [7] », comptant à la manière juive. On ne peut songer à six heures du matin ni à six heures du soir. Fatigué de la route, le Sauveur s'assit par terre près du puits, au bord duquel on jouissait de quelque fraîcheur, pendant que les disciples allaient à la ville chercher des provisions [8]. Ni lui ni ses

1. שכר, שקר. « Omnes docti consentiunt, auctore Hieronymo, Sichar et Sichem aut Sichimam eamdem fuisse urbem » Maldonat, II, 512. S. Jérôme dit, en effet, à plusieurs reprises, que Sychar est une fausse lecture de Sichem ; mais il n'apporte aucune preuve de ce qu'il avance, et, s'il suppose que le nom de Sychar se trouve par erreur dans les mss. de s. Jean, on ne voit pas qu'il en ait connu aucun où on lût le nom de Sichem.

2. B. Weiss, 162.

3. V. 5. εἰς πόλιν τῆς Σαμαρίας λεγομένην Συχάρ.

4. *Onomasticon*. S. Jérôme lui-même traduit la notice d'Eusèbe sans identifier Sychar à Sichem : « Sychar ante Neapolim, juxta agrum quem dedit Jacob filio suo. » Et à propos de Sichem : « Ostenditur autem locus in suburbanis Neapoleos juxta sepulcrum Joseph. »

5. *Vie de Jésus*, 493.

6. Peut-être par une référence implicite à Is. xxviii, 1-7, où il est parlé des « ivrognes d'Éphraïm ». E. A. Abbott, *E. B.* II, 1801.

7. Heure convenable pour la révélation, dit E. A. Abbott, *loc. cit.*, d'après Philon. C'est plutôt l'heure du travail et de la fatigue (v. 6) ; nombre imparfait convenant à l'activité terrestre du Christ, au labeur des semailles (v. 36).

8. Dans Ss. (et Sc.), le départ des disciples (v. 8) est mentionné avant l'indication de l'heure et l'arrivée de la femme : 6 *b* « Et quand Notre-Seigneur

disciples ne sont supposés avoir scrupule de traiter avec les schismatiques [1]. Il serait arbitraire d'imaginer qu'un disciple était resté près de Jésus pour être témoin de l'entretien qui va être raconté [2]. L'économie du récit exige que la femme de Samarie se trouve seule. Que l'entretien soit rapporté sans qu'il y ait eu personne pour l'entendre, c'est ce qui est arrivé déjà pour Nicodème. Le dernier témoignage de Jean n'a été prononcé que devant les disciples de celui-ci, et on ne laisse pas de le rédiger en forme de dialogue. Les paroles du Sauveur et de la Samaritaine ne sont pas plus que les discours précédents une conversation sténographiée, mais l'interprétation d'une donnée traditionnelle, par le moyen et au profit des conceptions qui sont chères à l'évangéliste. Il est aussi bien inutile de conjecturer les circonstances dans lesquelles Jacob a pu creuser le puits [3], dont la Genèse ne parle pas. Si la tradition relative au puits de Jacob est antérieure à l'Évangile [4], l'auteur aura été très heureux de l'exploiter, pour montrer le Christ plus grand que Jacob. Il vient de le montrer plus grand que Jean-Baptiste; il le montrera plus grand qu'Abraham.

Bien que le puits ne fût pas tout près de Sychar, une femme se présenta qui, pour un motif qu'on ne dit pas, venait, à cette heure inaccoutumée, faire sa provision. Comme le puits était profond et que les disciples portaient avec eux le vase et la corde dont Jésus aurait eu besoin pour prendre de l'eau, il s'adressa à cette étrangère. La femme était de « la Samarie », non de la ville qui s'appelait ainsi, mais du pays samaritain, et elle ne s'attendait pas à cette demande de la part d'un Juif. Comment s'est-elle aperçue que Jésus était juif? Les commentateurs jugent que ce fut au langage, à l'accent, au costume. Conjectures probables, mais détails

s'assit, il était la sixième heure. 7. Et une femme de Samarie vint puiser de l'eau; et *Notre-Seigneur* lui dit : « Donne-moi *de l'eau* à boire. » 9. La femme samaritaine lui dit : « Tu es juif; comment me demandes-tu *de l'eau* à boire ? car les Juifs n'ont pas de commerce avec les Samaritains. » Le v. 8 paraît avoir été transposé pour donner une meilleure suite au récit. Il est à noter que cette version met le nom de Sichem à la place de Sychar.

1. Cf. Luc, ix, 51-56.

2. B. Weiss, 164.

3. Schanz, 200.

4. Il faut dire cependant que Jean n'aurait pas hésité, en cas de besoin, à prendre le puits de Beersabée (Gen. xxi, 22-34; xxvi, 23-33), pour le transporter à Sichem.

dont l'évangéliste n'est pas préoccupé. Faut-il admettre que le désir exprimé par le Sauveur n'est qu'une façon de lier conversation, et qu'il songe, dès le premier moment, à l'instruction de la Samaritaine, non à satisfaire la soif qu'il éprouvait ? Si le verset qui signale l'absence des disciples est à sa place, comme il paraît y être [1], l'évangéliste insinue plutôt que Jésus demande réellement à la femme le service que lui eussent rendu ses disciples, s'ils avaient été présents. L'intention d'instruire la Samaritaine n'apparaît pas avant que celle-ci ait engagé la conversation. La suite de l'entretien, où il n'est plus question que d'eau spirituelle, ne prouve rien contre l'interprétation réaliste du début ; car c'est ce début qui est le point de départ de l'instruction ; il appartient à la mise en scène et non à l'enseignement. Il est vrai que l'auteur l'oubliera promptement, et que l'on ne saura pas si le Sauveur a bu de l'eau prise au puits de Jacob. Mais ce procédé même est familier à l'auteur du quatrième Évangile. Pouvait-il être question de boire un verre d'eau, après les belles réflexions sur le culte en esprit et en vérité ? Une sorte d'opposition symbolique existe, à l'arrière-plan du récit, entre l'eau que Jésus demande et celle qu'il va bientôt se déclarer capable de donner : cette antithèse suppose que la prière du Sauveur n'a pas d'autre signification que celle qui résulte naturellement des termes employés par lui. On pourrait dire, cependant, que la question n'en serait pas moins faite pour la forme, si Jésus n'avait pas l'intention de se désaltérer, et cette façon d'entendre les choses ne serait pas en contradiction absolue avec la méthode ordinaire de l'évangéliste. Encore est-il que celui-ci n'a pas dû dire sans motif que Jésus était fatigué, et qu'il aura voulu plutôt donner la vraie raison pour laquelle Jésus demande à boire à la femme de Samarie.

La femme s'étonne qu'un Juif lui adresse une telle prière. Peut-être y a-t-il dans l'expression de sa surprise une nuance d'ironie satisfaite. Les Juifs ne font pas aux Samaritains l'honneur de leur parler quand ils n'ont pas besoin d'eux. Quelques manuscrits [2] n'ont pas l'explication, presque superflue après que la Samaritaine s'est elle-même désignée comme telle : « Car les Juifs n'ont pas de commerce avec les Samaritains [3]. » Cette remarque n'appartient cer-

1. Voir cependant *supr.* p. 347, n. 7.
2. ℵ D, mss. lat.
3. V. 9. οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις.

tainement pas au discours de la femme, qu'elle est destinée à compléter. Elle se rencontre dans l'ancienne version syriaque du Sinaï, où manquent, par une sorte de compensation, les mots : « (A moi) qui suis une femme samaritaine. » Il y aurait presque lieu de conjecturer que l'évangéliste avait d'abord écrit : « Comment toi qui es juif me demandes-tu à boire? » On aurait ajouté, dans un exemplaire, par manière d'explication : « (A moi) qui suis une femme samaritaine [1] », et dans un autre : « Car les Juifs n'ont pas de commerce avec les Samaritains. » Les deux explications auraient été réunies dans le texte ordinaire. Néanmoins la formule : « Moi qui suis samaritaine », paraît faire pendant à : « Toi qui es juif », et toutes les omissions de la version syriaque ne semblent pas correspondre à des lacunes semblables dans son original grec. La seconde explication seule a quelque chance d'être une glose. Il ne faut pas conclure de ce que les disciples sont allés acheter des vivres, et que la femme s'étonne de la demande faite par Jésus, que la coutume juive permettait d'acheter, mais non de demander gratuitement quelque chose aux Samaritains. La femme ignore la démarche des disciples. Elle sait seulement les scrupules méprisants que les Juifs apportent ordinairement dans leurs relations avec les gens de sa race ; elle s'étonne de trouver un Juif qui lui parle comme il ferait à une femme de sa nation, et qui lui demande même un service qu'un pharisien rigide, si altéré qu'il fût, n'aurait pas voulu demander.

Cette réplique de la Samaritaine provoque l'instruction sur l'eau vive et le culte en esprit. Il ne faut pas trop chercher pourquoi Jésus n'insiste pas sur sa demande et oublie sa soif, pour saisir l'occasion d'instruire son interlocutrice. L'eau du puits est le symbole de l'eau spirituelle ; l'évangéliste a hâte de passer du symbole à la chose signifiée, et la forme du dialogue le lui permet aisément. Jésus a demandé un peu d'eau naturelle, que la femme hésite à lui donner : c'est lui qui donne l'eau où est le principe de la vie éternelle ! « Si tu connaissais le don de Dieu [2] », dit-il, c'est-à-dire le don par excellence qu'il est en mon pouvoir d'accorder, l'eau vraiment vive et qui donne la vie ; si tu savais « qui est celui qui te dit : « Donne-moi à boire », si tu savais qu'il peut donner cette eau vive, tu l'aurais prévenu ; « c'est toi qui aurais fait la demande, et il t'aurait

1. πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὢν παρ' ἐμοῦ πεῖν αἰτεῖς [γυναικὸς Σαμαρείτιδος οὔσης] ;
2. V. 10. εἰ ᾔδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ.

donné l'eau vive. » Le don de Dieu ne peut être que l'eau vive, non l'avantage particulier qu'a eu la femme de rencontrer Jésus. Il ne s'agit pas d'une faveur personnelle, mais du « don de Dieu » en général, et de celui qui peut l'accorder. L'antithèse est entre le présent que la femme aurait pu faire à Jésus, en lui offrant un peu d'eau, et « le don divin ». Si l'on tient compte de tout ce qui précède et de la signification symbolique de l'eau dans les écrits johanniques, « l'eau vive » signifie l'Esprit Saint, avec allusion directe au baptême. C'est toujours la nouvelle naissance par l'eau et par l'esprit, dont le Sauveur a entretenu Nicodème. On est d'autant moins fondé à mettre à la place du don de l'Esprit la parole de Dieu [1], que l'évangéliste prend soin de dire ailleurs [2] que l'eau vive est l'Esprit Saint reçu par les croyants.

Mais la Samaritaine est loin de comprendre ce que Jésus veut dire. Avec la même assurance naïve que Nicodème demandant s'il est possible qu'un homme rentre dans le sein de sa mère pour naître de nouveau, elle cherche où Jésus pourrait bien prendre l'eau vive dont il parle. L'analogie des situations ne suffit pas à expliquer celle des contresens commis par deux individus qui auraient été, si intelligents qu'on les suppose, dans l'impossibilité absolue de savoir ce que Jésus voulait dire, au cas où il faudrait prendre les discours pour une conversation réelle. Il faut y voir un procédé de l'auteur et expliquer ainsi les invraisemblances que présenterait un entretien perpétuellement aveuglant pour la personne que Jésus veut éclairer. La femme est donc censée non seulement n'avoir pas compris, ce en quoi elle serait excusable, s'il s'agissait d'une conversation véritable, mais avoir compris tout de travers, ce qui permet à Jésus de continuer sa leçon de « l'eau vive ». Elle paraît n'avoir rien entendu au discours, si ce n'est que Jésus, tout en lui demandant à boire, prétend avoir le secret d'une eau vive, c'est-à-dire d'une eau de source, comme celle qui est dans le puits. Où ira-t-il prendre cette eau ? Quant à celle du puits, il n'a rien pour en tirer. Voudrait-il parler d'une eau meilleure que celle-là ? En vérité, il serait bien osé de vouloir trouver une eau préférable à celle d'un puits que Jacob a creusé, à une eau dont le patriarche

1. B. Weiss, 165 ; Schanz, 203 (en ajoutant toutefois à l'enseignement de Jésus la grâce de la régénération).

2. vii, 38-39.

s'est contenté ainsi que sa famille, et dont il a aussi abreuvé ses troupeaux. La femme croyait avoir dit beaucoup et confondu ce Juif présomptueux, en invoquant le nom de « notre père Jacob », qui était aussi bien le père des Juifs.

Jésus s'explique, mais de telle sorte que sa réponse donne lieu à une nouvelle méprise. Sans se mettre expressément au-dessus de Jacob, il déclare que l'eau dont il parle est d'une bien autre nature, d'une autre efficacité que celle du puits. L'eau du puits ne désaltère que pour un temps très court, et n'empêche pas d'avoir soif de nouveau ; l'eau que Jésus donne étanche la soif pour toujours ; c'est une eau qui demeure en celui qui l'a bue, comme une source jaillissant à une vie éternelle [1]. Son jet, qui produit la vie, atteint le ciel et l'éternité. Ce dernier trait insinue que l'eau vive n'est pas un élément matériel. Serait-il suffisant pour éclaircir le contexte, si l'on ne savait de quoi il est question ? La femme, en tout cas, ne comprend pas encore. Elle croit que Jésus décrit une eau qui, prise une fois, désaltère à tout jamais, et elle demande un peu de ce breuvage extraordinaire. Parle-t-elle sérieusement, ou veut-elle plaisanter ? Comme l'évangéliste ne lui prête pas beaucoup d'intelligence, on ne doit probablement pas voir dans ses paroles une réflexion piquante, mais l'idée naïve d'un élixir merveilleux, que son imagination de femme ignorante et superstitieuse accepte sans difficulté. L'eau qui jaillit à vie éternelle étanche la soif pour toujours, en ce sens que, devenue source débordante en celui qui la possède, elle rassasie à mesure le désir qu'elle excite. Il n'y a pas contradiction, mais différence de point de vue entre ce que Jésus dit ici de l'Esprit Saint et ce que l'auteur de l'Ecclésiastique [2] fait dire à la Sagesse : « Celui qui me mange a encore faim, et celui qui me boit a encore soif. » La différence n'est pas précisément entre l'infusion de la sagesse qui demande à être accrue, étant affaire de connaissance, et le sentiment de la justification qui tranquillise l'âme pour toujours [3] ; car il ne s'agit pas, dans l'Ecclésiastique, d'une connaissance purement intellectuelle, et il ne s'agit pas ici de la justification par la foi, mais d'une participation réelle et croissante

1. V. 14. πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον. Cf. VI, 27. τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον.

2. Eccli. XXIV, 29.

3. B. Weiss, 167.

à l'esprit de Dieu [1] et, par lui, à la vie éternelle qu'il communique dès maintenant à qui le reçoit.

Au lieu de poursuivre la conversation sur cette matière, et comme s'il renonçait à faire sentir à la femme son erreur, Jésus lui dit : « Va appeler ton mari, et reviens ici. » La plupart des commentateurs supposent que le Sauveur, ne pouvant se faire entendre de son interlocutrice, et voulant néanmoins la convertir, lui tend une sorte de piège, par l'ordre qu'il lui donne, et veut réveiller sa conscience en faisant éclater les lumières plus que prophétiques dont il est lui-même pourvu. Ce qui paraît beaucoup plus évident, c'est que Jésus désire ne pas converser plus longtemps avec la femme seule. Il n'a fait jusqu'à présent que répondre à ses questions, et il en sera de même jusqu'à la fin du dialogue ; ce n'est pas lui qui la retient, c'est elle qui reste. En l'invitant à faire venir son mari, Jésus pourrait bien (ou tel serait du moins le sens du récit) manifester le désir de se procurer un auditeur plus digne et plus capable de recevoir son enseignement. Le Christ n'ignorerait pas la fausse situation du ménage, mais il n'aurait pas l'intention de la rappeler. La femme elle-même lui fournirait l'occasion de montrer qu'il la connaît. Il est assez puéril d'admettre que la réponse de la femme éveillerait d'abord en lui cette connaissance surnaturelle. L'auteur du quatrième Évangile n'était pas plus féministe que les disciples, qu'il va bientôt nous montrer tout étonnés de trouver Jésus en conversation avec une femme ; peut-être a-t-il tenu d'abord à faire voir que, si la conversation s'est engagée et prolongée, ce n'est pas que Jésus se soit soucié d'instruire la femme autrement qu'en s'adressant à son mari. Ce ne serait pas une question de décence morale, mais de dignité virile [2]. Jésus ne voudrait pas insinuer à la femme qu'il lui donnera « l'eau vive » quand elle aura fait venir son mari, mais qu'il désire expliquer à celui-ci ce dont il a parlé.

La femme esquive l'invitation et la honte de révéler à cet étranger l'irrégularité de son existence, en disant : « Je n'ai pas de mari. » Une veuve ou une divorcée pouvait dire la même chose. La réponse

1. « Illic enim sitire est amare et concupiscere, qui amor, quo magis sapientiam gustamus, magis crescit..... Hic autem *non sitire* non est non concupiscere, sed non indigere ulla re alia, aut non opus esse eumdem Spiritum sanctum iterum accipere. » Maldonat, II, 520.

2. Cf. I Cor. xiv, 35.

n'avait rien de compromettant, et il ne s'y trouve pas la moindre contrition ; il y aurait plutôt cette fois une sorte de grosse malice dans la négation. Ce Juif, qui se vante de posséder le secret d'une eau extraordinaire, est bien bon de vouloir appeler son mari : justement elle n'en a pas ; nul moyen de lui enseigner le fameux secret. Mais c'est elle qui est surprise quand Jésus lui répond : « C'est vrai, tu n'a pas de mari. Tu en as eu cinq, et maintenant l'homme que tu as n'est pas ton mari. » La sagacité des exégètes s'est exercée de tout temps sur les cinq maris de la Samaritaine. On se demandait autrefois s'ils avaient tous été légitimes, et ce qu'ils pouvaient signifier allégoriquement. Aujourd'hui on admet que les cinq maris représentent cinq hommes qui auraient épousé successivement la même femme, soit qu'ils fussent morts l'un après l'autre, soit qu'ils l'eussent répudiée, tandis que, pour le sixième, il y aurait eu cohabitation sans union régulière. Mais plusieurs critiques, voyant dans la femme une personnification du peuple samaritain, identifient les cinq maris aux dieux des peuples transportés en Samarie par les Assyriens, et le compagnon illégitime, soit à Iahvé, soit à Simon le Magicien [1]. L'allégorie peut être regardée comme certaine ; le tout est d'en déterminer l'objet. Il est question ici de l'Esprit-Saint, comme dans le récit des Actes concernant la conversion des Samaritains, et la femme demande l'eau vive aussi brutalement que Simon propose d'acheter le Saint-Esprit [2]. Mais le rapport avec Simon n'est pas autrement frappant, et l'évangéliste ne laisse pas voir qu'il l'ait perçu, du moins avec cette précision. S'il a pensé aux faux dieux à propos des cinq maris, il est probable que le Dieu d'Israël est le sixième, qui n'est pas réellement « mari », parce qu'on ne le « connaît pas [3] ». Pourquoi Simon n'aurait-il pas été « mari » au même titre que les faux dieux ? L'idée que la femme vit en concubinage empêche certains commentateurs d'admettre que le sixième mari soit Iahvé ; mais cette idée n'est pas dans le texte, et l'on a évité de la formuler. La Samaritaine vient au

1. Holtzmann, 84, signale cette hypothèse avec une certaine complaisance. Sur les cinq peuples transportés en Samarie et sur leurs dieux, voir II Rois, xvii, 24-31. Il n'y a pas lieu de recourir à Philon, pour voir dans les maris les cinq sens (E. A. Abbott, *E. B.* II, 1797). Que serait le sixième compagnon ?

2. Cf. Act. viii, 4-25.

3. V. 22.

puits de Jacob, parce qu'elle adore le Dieu d'Israël [1]. L'eau du puits, comme le baptême de Jean, figure le régime des purifications légales, que doit remplacer l'eau vive, le baptême d'esprit [2].

On ne voit pas que la femme ait la moindre confusion intérieure de ce que Jésus lui dit sur sa situation. Mais comme le sujet est fait pour lui déplaire, elle détourne la conversation sur la question religieuse, qui était perpétuellement à l'ordre du jour entre les Samaritains et les Juifs. Au point de vue de l'allégorie, il n'y a pas de détour, et l'évangéliste suit sa pensée en passant du mari de la femme au culte samaritain. Il faut beaucoup de bonne volonté pour trouver dans la manœuvre de la Samaritaine un aveu indirect de sa faute. L'intention de l'auteur, qu'il faut regarder avant tout, est d'amener le déclaration sur le culte en esprit. Quant à la femme, elle n'a pas l'air de se juger très coupable, et son discours atteste plus de curiosité que de regret. Elle pense et elle dit simplement que Jésus doit être un prophète, un homme inspiré de Dieu, puisqu'il connaît si bien les choses qui la regardent, et elle s'empresse de le faire parler sur un point de religion. Il n'est pas évident que ce soit pour éclaircir un problème qui la tourmente, et s'en rapporter à ce que Jésus lui enseignera. C'est plutôt pour voir ce qu'il dira sur un sujet qui intéresse tout Juif et tout Samaritain, et qui doit, s'il est homme de Dieu, l'intéresser plus particulièrement encore. Les commentateurs ont peut-être tort de vouloir suivre les étapes d'une conversion dont la réalité ne s'affirme nulle part. On pourrait même se demander si les paroles : « Je vois que tu es prophète », expriment une conviction réelle ou une idée qui se présente à l'esprit de la femme et dont elle fait un compliment à Jésus, sans y attacher autrement d'importance. « Nos pères », ajoute-t-elle, c'est-à-dire les anciens Samaritains, depuis l'organisation de leur culte, sur le Garizim au temps de Néhémie, quoique l'interprétation ancienne d'après laquelle les pères

1. J. Réville, 150.

2. S. Jérome voyait dans les cinq maris les cinq livres de la Loi, et dans l'amant l'erreur de Dosithée : « Quae (Samaritana) quinque mosaicorum voluminum viris, sextoque, quem se habere jactabat, errore Dosithei derelicto, verum Messiam et verum reperit Salvatorem. » *Ep.* 108 (*P. l.*, XXII, 888). « Ante adventum Christi..... Dositheus Samaritanorum princeps prophetas repudiavit » (*Adv. Lucif.* 23. *P. l.* XXII, 178). S. Jérôme n'a pas dû inventer cette explication, mais il ne dit pas où il l'a prise.

seraient les patriarches ne soit pas dépourvue de vraisemblance, et que la femme puisse opposer la tradition immémoriale du culte pratiqué sur la montagne [1] à la prétention actuelle des Juifs, « nos pères ont adoré », ont fait des sacrifices et pratiqué les actes publics de la religion « sur ce mont ». Ce disant, la femme montrait le Garizim, le lieu de la conversation se trouvant entre cette montagne et le mont Ébal. « Quant à vous, vous dites que Jérusalem est l'endroit où il faut adorer. » La femme constate un état de choses plutôt qu'elle ne pose une question. Son interlocuteur peut répondre ce qui lui plaira, sans qu'elle soit exposée à une contradiction ; et comme elle n'interroge pas directement, elle demeure libre à l'égard de la réponse qui lui sera faite. Elle ne s'engage pas à l'accepter ; elle ne s'oblige pas non plus d'avance à la contester. Elle ne comprendra guère la réplique de Jésus, mais elle n'en demandera pas l'explication ; elle fera encore une remarque dilatoire qui ne trahira pas ses sentiments personnels et sera tout autre chose qu'une adhésion au discours du Sauveur.

« Crois-moi, femme, le temps vient où vous n'adorerez plus le Père sur cette montagne ni à Jérusalem. » On peut entendre que le temps vient où les Samaritains n'adoreront plus sur le Garizim, sans qu'ils soient obligés pour cela de venir à Sion. Mais le point de vue de la réponse pourrait bien déborder un peu le cadre de la conversation. L'emploi du mot « Père », sans aucun déterminatif, pour désigner Dieu, est moins dans la couleur locale que dans le style propre de l'évangéliste, et celui-ci paraît penser à la fois aux convertis de Samarie et à ceux du judaïsme, quoique le « vous », imposé par le jeu du dialogue, semble viser uniquement les Samaritains, comme il s'applique seulement à eux dans le verset suivant : « Vous, Samaritains, vous adorez ce que vous ne connaissez pas [2]. » Bien qu'ils adorent le même Dieu que les Juifs, les Samaritains, en se plaçant en dehors de l'ordre établi par la Loi, se sont mis en dehors de l'économie du salut, ils se sont volontairement aveuglés sur les desseins de Dieu, et l'on peut dire qu'ils ne le connaissent pas. On ne leur reproche pas de s'être attachés seulement à

1. Le Garizim était un lieu saint avant le temps de la captivité. Cf. Deut. xi, 29 ; xxvii, 12 ; Jos. viii, 33.

2. V. 22. ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε, ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. Cf. Rom. x, 4-5.

la Loi, en excluant les prophètes, ce qui les aurait empêchés de connaître Dieu comme Dieu du salut [1]. Il s'agit bien du salut, mais non des Écritures. « Nous, Juifs, nous adorons ce que nous savons, parce que le salut vient des Juifs. » Jésus se compte ici parmi les Juifs, et il présente le judaïsme comme étant, jusqu'à ce jour, la seule forme authentique de la révélation, la seule forme légitime de la religion. « C'est des Juifs que le salut vient. » Jésus le dit avec assurance, comme une chose incontestable en soi, sinon au point de vue samaritain. Le salut doit venir des Juifs, et dès maintenant ils attendent le salut, ils connaissent le Dieu du salut, tandis que les Samaritains sont étrangers à l'un et à l'autre. Ces hautes réflexions dépassent la portée d'esprit de la femme à qui Jésus est censé les adresser ; elles contiennent une philosophie de la révélation qui correspond au point de vue de l'évangéliste, non au point de vue historique de l'Évangile.

Mais ce qui suit s'élève encore plus haut : « Le temps vient, et il est arrivé déjà, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité [2] », c'est-à-dire qu'ils l'adoreront spirituellement, et que cette adoration spirituelle est la seule et parfaite adoration. C'est surtout au point de vue de l'évangéliste que le temps est déjà venu, et le futur : « adoreront », revient à la perspective de l'Évangile. La raison qui fait du culte spirituel le seul culte véritable est indiquée ensuite. Le Père demande des adorateurs en esprit, parce qu'il est esprit, et qu'il convient de l'adorer conformément à sa nature. Ainsi la Samaritaine n'a pas à regretter l'abandon du Garizim, puisque Jérusalem aussi doit être abandonnée. Les vrais adorateurs ne sont ni les Samaritains ni les Juifs. Le vrai culte n'est pas lié à un endroit quelconque. Dieu est esprit : quiconque l'adore en esprit, l'adore comme il faut [3]. Est-il nécessaire d'observer que Jésus déclare abrogée la localisation obligatoire du culte public à Jérusalem, et qu'il ne rejette pas pour

1. B. Weiss, 171.

2. V. 23. ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ.

3. V. 24. πνεῦμα ὁ θέος, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν. Ss. : 23. « Mais l'heure vient, et elle est arrivée déjà, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ; car le Père cherche de tels adorateurs, 24. ceux qui l'adorent en esprit et en vérité. » L'omission de : « Dieu est esprit », peut-être accidentelle et occasionnée par la répétition des mêmes formules ; elle se trouve compensée par la glose de III, 7 (*supr.* p. 311, n. 1).

autant la légitimité de tout symbole, de tout culte extérieur et public en un lieu quelconque, si cette manifestation n'est que l'expression régulière du culte en esprit. On a vu déjà que le baptême d'esprit se confère par l'eau [1]. Le mot « esprit » ne désigne en cet endroit ni l'esprit de Dieu ni l'esprit de l'homme, mais la nature spirituelle en général. Nul n'a jamais vu Dieu ; mais le Fils unique, qui est dans le sein du Père, raconte ce qu'il est [2] ; c'est pourquoi Jésus fait ces déclarations touchant l'essence divine [3]. Bien que les Juifs ne la pratiquent pas encore, c'est des Juifs par le Christ que le secret de l'adoration véritable sera communiqué à tous les hommes.

Si le discours ne semble pas fait pour être compris de la Samaritaine, les idées ne s'enchaînent pas moins très régulièrement, et l'on ne voit pas comment on pourrait séparer du contexte, pour l'attribuer ou « à l'auteur » ou à l' « un de ses disciples », le verset : « Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous nous adorons ce que nous connaissons », en regardant comme parole authentique de Jésus tout le contexte, où il est parlé du culte en esprit, sauf à corriger l'hypothèse par une assertion qui frise le paradoxe : « Il n'y a pas d'authenticité rigoureuse pour de tels mots [4]. » Le passage entier contient une vue de philosophie religieuse, qui, telle qu'elle est conçue et exprimée, appartient à l'évangéliste, bien que Jésus ait réalisé les principes et préparé les conditions d'où on a pu la déduire. En ce sens, il est permis de dire : « Si Jésus n'a jamais prononcé ce mot divin, le mot n'en est pas moins de lui, le mot n'eût pas existé sans lui [5]. » Seulement, on n'a pu le formuler ainsi qu'à une époque et dans un milieu où la question de la Loi mosaïque et de son obligation n'existait plus depuis longtemps.

Rien ne fait supposer que la femme soit frappée [6] de la réponse de Jésus, ni surtout qu'elle soit persuadée [7] de ce qu'il vient de dire. Il paraît bien plus probable que l'évangéliste a voulu la montrer comme ne comprenant rien, si ce n'est la destruction dont était menacé le culte samaritain, et comme voulant ter-

1. III, 5-8. Cf. *supr.* pp. 114, 314.
2. I, 18.
3. Grill, 35.
4. Renan, *op. cit.*, 493-494.
5. Renan, *loc. cit.*
6. B. Weiss, 175.
7. Schanz, 211.

miner l'entretien par une observation qui lui permettrait d'éluder la critique de Jésus, en lui rappelant que le Messie avait seul qualité pour trancher des questions si difficiles. Cette Samaritaine a des ruses de commère, et toujours elle est prise dans ses propres pièges. « Je sais que le Messie viendra [1] », dit-elle ; ainsi elle a compris que Jésus annonçait la suppression des cultes samaritain et hiérosolymitain, par l'avènement du Messie ; mais elle n'accorde pas que le Messie fera ce que dit Jésus. « Quand il sera venu, observe-t-elle, il nous dira tout » ce qu'il faut. On verra bien s'il condamne le culte de Samarie. « C'est moi », dit Jésus, qui suis le Messie. L'arrivée des disciples met fin à l'entretien. La femme est-elle convertie ? Le récit ne le dit pas, et les commentateurs qui croient le savoir s'avancent peut-être beaucoup. On a remarqué à bon droit que, si l'évangéliste avait voulu raconter la conversion de la femme, il n'aurait pas laissé l'entretien comme suspendu à l'endroit même où il commençait d'être intéressant [2]. L'attitude équivoque de la Samaritaine figurerait assez bien celle du groupe samaritain non converti, à l'égard de la prédication apostolique, avec la pointe de curiosité indiscrète, et incrédule au fond, qui se remarque, au livre des Actes [3], dans Simon le Magicien. S'il y a eu conversion, la conversion aura été fort incomplète, et l'évangéliste lui-même le fera suffisamment entendre plus loin. La mention du Messie n'aurait rien d'invraisemblable dans la bouche de la femme : les Samaritains attendaient un Messie-prophète qui devait relever et renouveler le culte du Garizim. La déclaration du Sauveur, si peu conforme aux habitudes que lui supposent les récits des Synoptiques, s'accorde, au contraire, parfaitement avec le schéma du quatrième Évangile, où Jésus se manifeste comme Messie dès le commencement de son ministère. C'est là, c'est-à-dire dans le caractère non historique du récit, non pas en ce qu'un malentendu politique n'était pas à craindre en Samarie [4], qu'il faut chercher l'explication de cette différence.

1. On se demande pourquoi l'évangéliste répète ici l'interprétation grecque du mot « Messie » (cf. I, 42), en ayant même l'air de la placer dans le discours de la femme : 25. οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός.

2. Holtzmann, 80.

3. Cf. Act. VIII, 9-24.

4. B. Weiss, *loc. cit.* ; Schanz, 212.

IV, 27. Et en ce (moment) arrivèrent les disciples, et ils étaient étonnés de ce qu'il parlait avec une femme. Cependant aucun ne dit : « Que (lui) demandes-tu? » ou : « Pourquoi parles-tu avec elle? » 28. La femme laissa donc là sa cruche et s'en alla à la ville, et elle dit aux gens : 29. « Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait. Ne serait-ce pas le Christ? » 30. Ils sortirent de la ville et vinrent le trouver. 31. Pendant l'intervalle, les disciples le priaient en disant : « Rabbi, mange. » 32. Mais il leur dit : « J'ai un aliment à manger que vous ne savez pas. » 33. Et les disciples se disaient l'un à l'autre : « Quelqu'un lui aurait-il apporté à manger? » 34. Jésus leur dit : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé, et d'accomplir son œuvre. 35. Ne dites-vous pas vous-mêmes que, dans quatre mois, la moisson viendra ? Pour moi, je vous dis : levez vos yeux et considérez les campagnes, qui sont blanches pour la moisson. Déjà 36. le moissonneur reçoit un salaire et il recueille du fruit pour la vie éternelle, afin que le semeur se réjouisse en même temps que le moissonneur. 37. Car en cela se vérifie le proverbe : autre est le semeur, et autre le moissonneur. 38. Je vous ai envoyés moissonner ce que vous n'aviez pas eu la peine (de semer) ; d'autres ont eu la peine, et vous êtes entrés dans leur labeur. »

Sur l'entrefaite les disciples arrivent, et ils sont surpris de trouver leur Maître en conversation [1] avec une femme ; ce n'est point parce qu'elle était étrangère ou de basse classe, mais parce que c'était une femme, c'est-à-dire un sujet peu digne de recevoir les leçons d'un rabbi. On sait que cette manière de voir est, jusqu'à un certain point, celle de l'évangéliste, et que, si Jésus n'est pas excusé aux yeux des disciples, il doit l'être aux yeux du lecteur. Les disciples, par respect, s'abstiennent de toute observation, ils ne s'informent pas de ce que Jésus a pu avoir à demander ou à dire à la Samaritaine. Celle-ci, de son côté, voyant la conversation interrompue par l'arrivée de ces inconnus, et ne se souciant peut-être pas beaucoup d'une plus ample instruction, retourne en hâte à la ville pour y raconter ce qui vient de lui arriver. Dans son empressement, elle laisse sa cruche auprès du puits. Beaucoup d'exégètes admirent son zèle. Il n'y a d'évident que la précipitation de son départ. Le discours qu'elle va tenir à ses concitoyens est un vrai récit de femme, non l'expression d'une foi solide. N'oublions pas

1. V. 24. Ss. : « de ce qu'il se tenait et parlait ». Blass, ἑστηκὼς ἐλάλει. Mais l'autorité est bien fragile. De même, v. 28, la femme « court ». Variantes ou traductions libres.

que la cruche demeure vide auprès du puits, et peut-être l'évangéliste n'a-t-il pas laissé la Samaritaine remplir sa cruche d'eau, pour insinuer qu'elle n'avait pas reçu l'eau de l'esprit, bien qu'elle l'eût demandée, sans savoir ce que c'était, comme Simon le Magicien [1]. Ce trait qui paraît si bien pris sur le fait et si incontestablement historique pourrait avoir une portée symbolique : pour qui connaît la manière de l'évangéliste, il est bien probable que la cruche ne reste pas vide auprès du puits sans autre motif que la fidélité du récit. L'eau était tout à l'heure un symbole ; les aliments vont devenir, dans le contexte immédiat, un symbole comme l'eau. Il n'est pas téméraire d'admettre que la cruche vide est aussi un symbole. La femme dit à ceux qu'elle rencontre : « Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait ! Serait-ce point le Christ ? » Elle n'affirme pas que ce soit le Christ. C'est un homme qui dit toutes les choses, même vilaines, qu'on a faites. La femme ne poserait pas la question relative au Christ, si Jésus lui-même n'avait déclaré être le Messie. Comme il l'a dit, elle le répète ; mais, au lieu de l'affirmer, à son exemple et comme convaincue de sa parole, elle s'exprime de façon dubitative [2]. On verra plus loin que ses récits ont excité en plusieurs une foi imparfaite. La sienne n'était pas meilleure, si tant est qu'elle ait valu celle-là, dans la pensée de l'évangéliste.

Il y avait à Sychar des âmes de bonne volonté qui s'intéressèrent tout de suite au discours de la femme. Pendant que ces gens s'acheminaient vers le puits, les disciples offraient à Jésus les provisions qu'ils avaient rapportées. Jésus, disent les commentateurs, était tout à la pensée et à la joie du ministère qui s'offrait à lui. C'est pourquoi il n'a pas fait attention au retour des disciples, ni aux vivres qu'ils ont dans les mains ; il faut que les disciples prennent sur eux de l'inviter à manger. Alors il leur dit qu'il a une autre nourriture à prendre, bien préférable à celle qui lui est présentée. Il entend parler d'une nourriture spirituelle ; mais les termes qu'il emploie semblent encore calculés pour amener la méprise que vont

1. E. A. Abbott, *E. B.* II, 1802, suppose, au contraire, que la cruche reste, parce que la femme n'en a plus besoin, ayant reçu l'eau de l'esprit : c'est ce que le récit ne donne aucunement à penser.

2. La particule μήτι, dans la question : « Ne serait-ce pas le Christ ? » prévoit une réponse négative. C'est, dit-on, que la femme craint une telle réponse (Schanz, 214) ; mais n'est-il pas plus naturel de supposer qu'elle l'admet d'avance comme vraisemblable ?

faire les disciples. L'évangéliste saisit l'occasion de placer une instruction symbolique dans le genre de celles qui ont été déjà rencontrées : l'eau et le vin des noces de Cana, le temple de Dieu et le corps du Verbe incarné, les deux naissances, l'eau du puits et l'eau de la vie éternelle. Il s'agit maintenant des deux nourritures, et l'on doit moins s'enquérir des sentiments de Jésus que des intentions de l'auteur. Les disciples parlent de leurs provisions, pour que la leçon arrive ; Jésus ne peut refuser l'aliment corporel pour faire valoir l'aliment spirituel, sans que le premier lui ait été offert. Du reste, l'évangéliste n'entend pas insinuer que le Christ n'ait pas connu les exigences du boire et du manger : pour le moment, il importe d'amener la leçon symbolique des deux nourritures, non de savoir si Jésus a mangé ce jour-là, comme il importait, dans le paragraphe précédent, d'amener la leçon symbolique des deux eaux, non de savoir si Jésus a bu réellement au puits de Jacob. L'espèce d'incohérence qui se remarque dans cette partie du récit vient de ce qu'il est dominé par les idées, non par le souci de la réalité historique. On a vu les Samaritains se mettre en route, et la conversation de Jésus avec ses disciples, qui se place immédiatement après le départ de la femme, remplit assez mal l'intervalle, beaucoup plus long que le discours du Sauveur, qui s'écoule entre l'arrivée des disciples et celle des Samaritains.

Les disciples ne comprennent pas mieux ce que Jésus dit de sa nourriture spirituelle que la femme n'a compris ce qu'il disait de son eau vive. Ils songent à des provisions qu'il aurait par devers lui, et, tout en trouvant la chose incroyable, ils se demandent qui a pu les lui apporter. C'est entre eux néanmoins qu'ils échangent leurs réflexions. Jésus, voyant l'embarras de leur pensée, leur donne, sans qu'ils l'aient sollicitée, l'explication dont ils ont besoin : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé, et d'accomplir son œuvre [1]. » Cette déclaration de principes va bien au delà de la circonstance présente ; la volonté du Père et son œuvre embrassent toute la mission de celui que le Père a envoyé, mission qui consiste dans l'accomplissement de la révélation divine sur la terre, et non seulement dans la conversion des quelques Samaritains qui se dirigent vers le puits de Jacob. Jésus va expliquer aux

1. Cf. Matth. iv, 4, parole dont cette leçon des deux nourritures paraît être le commentaire. On peut comparer aussi l'instruction donnée à propos des pains, Marc, viii, 14-21 ; Matth. xvi, 5-12.

disciples comment cette œuvre est plus avancée qu'ils ne croient. Les disciples disent que dans quatre mois viendra la moisson ; et la moisson est déjà mûre. La moisson dont il s'agit est la conversion des hommes, ainsi que dans les Synoptiques [1]. Cette moisson spirituelle est figurée par la moisson réelle dont parlent les disciples. Plusieurs interprètes ont supposé que les paroles : « Dans quatre mois viendra la moisson », étaient une sorte de proverbe par lequel on aurait signifié l'espérance de voir arriver la récolte [2], ou bien, au contraire, la faculté de faire beaucoup d'autres choses en attendant. Mais ces paroles ne sont pas introduites comme un proverbe [3] ; elles n'en ont pas la forme, et elles accusent plutôt l'intention de fixer vaguement l'époque de l'évangélisation samaritaine. Comme proverbe, la formule n'aurait de sens que si les quatre mois marquaient le temps compris entre les semailles et la moisson ; mais les semailles devraient être mentionnées, et l'intervalle serait trop court. La suite montre que Jésus a pris son point de départ dans le présent ; les disciples disent que la moisson réelle n'arrivera que dans quatre mois, et il va de soi qu'ils ne considèrent pas non plus comme prochaine la moisson spirituelle ; or, quoi qu'il en soit de l'autre, celle-ci est mûre. Comme la moisson commençait en avril, le passage de Jésus en Samarie se placerait au mois de décembre ; les semailles ayant lieu en octobre et en novembre , le grain était levé dans les champs. L'évangéliste n'y regardait probablement pas de si près. La circonstance qu'il indique ne rend pas le discours plus intelligible pour les disciples ; elle est signalée plutôt en vue du lecteur, et pour amener, après le symbole des deux nourritures, l'un complétant l'autre, le symbole des deux moissons. Aussi bien ne faut-il pas trop se préoccuper des Samaritains dans l'explication de ce qui suit, ni rapporter exclusivement à eux ce qui va être dit de la moisson : ce n'est pas seulement Jésus qui, dans cette allocution, parle à ses disciples du succès qu'il prévoit dans le pays où il est ; c'est l'auteur qui développe toute l'économie de la prédication évangélique jusqu'à son temps. On n'a pas à chercher la date réelle d'un fait qui n'est pas historique. Mais l'évangéliste qui a daté la multi-

1. Cf. Matth. ix, 37-38 (Luc, x, 2).

2. « Ne dit-on pas quatre mois à l'avance que la moisson vient ? » J. Réville, 152.

3. V. 35. οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται ; Cf. Holtzmann, 81.

plication des pains, et mis de l'herbe sur la terre pour asseoir la foule [1], peut tout aussi bien supposer des champs verdoyants, s'il en a besoin pour son allégorie.

« Levez vos yeux, dit le Sauveur, et considérez les campagnes, qui sont déjà blanches pour la moisson. » Les commentateurs pensent que des champs verts et des Samaritains qui y marchent on peut faire une moisson blanche. Mais il y a antithèse entre la moisson naturelle, éloignée de quatre mois, et la moisson spirituelle qui se prépare actuellement. Jésus ne demande pas à ses disciples de regarder les champs verts, mais la moisson spirituelle dont les Samaritains sont une partie, et qui est censée présente dans la personne de ceux-ci. L'ensemble du discours montre que le point de vue est idéal : la moisson que les disciples doivent regarder est celle que le narrateur lui-même admire, à savoir l'Évangile et tous ses succès. Jésus est supposé les constater dans le présent ; mais cette adaptation d'une vue générale à une circonstance particulière, du point de vue de l'évangéliste à la situation historique où il introduit le discours, engendre une confusion d'où l'on ne peut sortir qu'en négligeant le cadre pour suivre l'idée de l'auteur. C'est le monde entier que le Christ voit prêt à recevoir la bonne nouvelle. Plus haut, il annonçait le culte en esprit, qui ne se pratiquera pas exclusivement à Samarie ou à Jérusalem, mais dans tout l'univers. Maintenant il voit les hommes se disposant à recevoir cette religion universelle. Grande est la joie du moissonneur, c'est-à-dire du prédicateur évangélique qui contribue à cette œuvre de salut, initiant les âmes à la vie éternelle : n'est-ce pas du fruit qu'il amasse dans le royaume des cieux, et ne trouve-t-il pas là sa récompense [2]? « Déjà [3] », dès maintenant, le moissonneur reçoit ce salaire,

1. VI, 4, 10.

2. « Ego, Cyrillum secutus, mercedem et fructum idem esse arbitror. Sed mercedem appellari quia pro labore datur, fructum vero, quia solet messoribus pro merce fructus, id est frumentum, dari ex illo ipso quod messuerunt. » MALDONAT, II, 537.

3. Le mot ἤδη peut être rattaché à la fin du v. 35 : « Considérez les campagnes qui sont blanches pour la moisson *déjà* », ou bien au commencement du v. 36 : « *Déjà* le moissonneur reçoit son salaire ». Où qu'on le mette, il combat l'idée que la moisson serait encore éloignée ; l'opposition n'est pas plus parfaite si on le met à la fin du v. 35, et l'enchaînement du discours est beaucoup meilleur si on le met au commencement du v. 36.

et recueille ce fruit pour le ciel [1], si bien que le semeur peut se réjouir en même temps que le moissonneur, c'est-à-dire que Jésus, qui a semé, peut se réjouir avec les apôtres, qui moissonnent. Est-ce que, dans le cas présent, Jésus n'est pas à la fois semeur et moissonneur? Et qu'est-ce que les apôtres peuvent avoir à moissonner, puisque c'est Jésus lui-même qui va instruire les Samaritains et les convertir, sans que les apôtres interviennent? Jésus ne laisse pas de les présenter comme ayant été envoyés par lui, comme ayant moissonné. Il pense donc à eux quand il parle du moissonneur avec qui le semeur se réjouit, et l'on tomberait dans un embarras inextricable si l'on supposait qu'il se désigne d'abord comme semeur et moissonneur, puis qu'il se fait semeur, en abandonnant à ses disciples le rôle de moissonneurs. Le discours est parfaitement un : pour le bien entendre, il faut admettre que Jésus parle selon l'expérience de l'évangéliste, en anticipant les résultats de la prédication apostolique, et en les rattachant figurativement à la circonstance du séjour en Samarie.

Jésus est le semeur par excellence, dans le quatrième Évangile aussi bien que dans les Synoptiques [2]. Lui-même prend soin d'expliquer que le semeur et le moissonneur sont deux, et il cite, comme ayant son application juste à l'égard de l'Évangile, un proverbe commun : « L'un sème, l'autre moissonne. » Le sens ordinaire du proverbe est que la récompense n'est pas toujours pour celui qui a la peine. Dans l'interprétation qu'en donne Jésus, le côté pessimiste de la remarque est atténué ; c'est la différence des personnes qui est mise en relief. Néanmoins le rôle du semeur est censé plus dur que celui du moissonneur. « Je vous ai envoyés, dit Jésus, moissonner ce que vous n'avez pas eu la peine » de semer ; « d'autres ont eu la peine, et vous êtes entrés dans leur labeur », pour en recueillir le fruit. On peut dire que ces paroles contiennent une vue prophétique sur l'avenir de l'Évangile. Telle est du moins l'apparence qu'elles prennent dans le récit, puisque les apôtres n'ont encore été envoyés nulle part, et n'ont pas eu à moissonner ce

1. La « vie éternelle », au v. 36, ne désigne pas seulement le ciel comme le grenier de Dieu (B. Weiss, 179), mais aussi le bien procuré par l'activité du moissonneur apostolique, le « fruit à vie éternelle » correspondant à l'eau qui jaillit à vie éternelle » (v. 14). Grill, I, 292. Cf. *supr.* p. 352.

2. Cf. Marc, IV, 3-20 ; Matth. XIII, 3-23 ; Luc, VIII, 5-15.

qui avait été semé avant eux. Mais le discours n'est pas donné comme prophétique, et il ne l'est pas, si l'on entend bien le procédé de l'évangéliste. Les anciens interprètes, qui ne s'en rendaient pas compte, croyaient volontiers que « les autres », ceux qui ont eu la peine de semer ce que les disciples ont moissonné, étaient les prophètes ; ainsi le rôle de Jésus était supprimé. C'est lui certainement qui demeure ici le semeur, qui a eu la peine, et dont on oppose le labeur à la facilité relative du ministère évangélique dans les temps qui ont suivi. Il est probable que cette facilité n'eût point paru si grande aux environs de l'an 70, et l'on peut se demander si les moissonneurs ne sont pas plutôt les prédicateurs évangéliques de la seconde ou troisième génération, les anciens apôtres ayant exercé relativement à ceux-ci le rôle de semeurs et se trouvant associés à Jésus. On dit que « *les autres* » sont un « pluriel de catégorie » qui représente les semeurs par opposition aux apôtres moissonneurs, et qui s'applique à Jésus seul. Étant donnée la transposition qui s'est faite, comme d'elle-même, dans la pensée de l'auteur, du cadre évangélique à l'état présent de l'Église, il est au moins possible que, dans cet endroit, les apôtres soient réunis au Christ. Ce discours aux disciples s'offre à l'interprète dans les mêmes conditions que les témoignages de Jean, le discours à Nicodème et les paroles du Sauveur à la Samaritaine. Instruction donnée par l'évangéliste à ses contemporains, en partant de données traditionnelles qui sont expliquées et développées selon une philosophie générale du christianisme et une conception réfléchie de la personne et de la mission de Jésus. On peut dire que le succès du Christ à Sychar, où, dans la réalité de l'histoire, il n'a jamais prêché, est la figure de la prédication de l'Évangile dans tout l'univers, et que c'est la chose figurée qui est au premier plan dans le discours.

IV, 39. Et il y eut de cette ville beaucoup de Samaritains qui crurent en lui, sur le rapport de la femme attestant qu'il lui avait dit tout ce qu'elle avait fait. 40. Lors donc que les Samaritains furent venus le trouver, ils le prièrent de demeurer chez eux, et il y demeura deux jours. 41. Et un bien plus grand nombre crurent à cause de ses discours ; 42. et ils disaient à la femme : « Ce n'est plus sur ta parole que nous croyons, car nous l'avons entendu nous-mêmes, et nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde. »

Cependant les récits de la femme avaient éveillé la curiosité de ses compatriotes ; beaucoup même en furent touchés au point qu'ils

crurent en Jésus, à cause du fait étrange qu'elle racontait ; ils croyaient à cause de ce miracle. Ne les trouvons pas trop crédules, et ne cherchons pas comment ils ont pu être si prompts à se convertir ; soyons moins attentifs au problème psychologique auquel cette conversion si rapide semble donner lieu, qu'à l'idée poursuivie par le narrateur. Croire à Jésus comme Messie, pour un prodige d'ordre vulgaire, bien que ce soit un prodige, ce n'est pas encore la foi parfaite, la vraie foi, qui consiste à croire à Jésus comme sauveur du monde, après avoir entendu sa parole. La bonne volonté des Samaritains apparaît dès l'abord dans le désir qu'ils témoignent de retenir Jésus auprès d'eux. Ce n'est point par fidélité à un souvenir traditionnel que l'évangéliste rappelle ce trait, qui est significatif, comme tous ceux de ce récit. Le Christ est mieux accueilli en Samarie qu'à Jérusalem : ainsi l'Évangile sera mieux reçu des païens que des Juifs. Le Sauveur ne reste que deux jours à Sychar, et ces deux jours suffisent pour la conversion d'un grand nombre. Non seulement ceux qui avaient d'abord écouté les paroles de la femme, mais beaucoup d'autres avec eux croient en Jésus, après l'avoir entendu et parce qu'ils l'ont entendu. Combien ces bons Samaritains diffèrent-ils des Juifs de Jérusalem, dont plusieurs ont cru à cause des miracles, mais auxquels Jésus ne s'est pas confié parce qu'il les connaissait à fond [1], et de ceux de Galilée, qui vont justifier à son égard le dicton sur le prophète qui n'est pas honoré en son pays [2] ! Il semble que l'antithèse a été voulue, et que, dans sa rigueur, elle répond moins à l'attitude réelle des Juifs et des Samaritains à l'égard de Jésus pendant son ministère, qu'à celle des Juifs, en général, et des non-Juifs, du monde païen, représenté ici par les Samaritains, à l'égard de l'Évangile prêché par les apôtres et leurs successeurs. On est donc dispensé de trouver des raisons historiques à l'extraordinaire facilité de conversion qui se rencontre chez les gens de Sychar. La raison pour laquelle ils arrivent si aisément à la foi, c'est qu'ils ne sont pas Juifs [3]. Que les Samaritains aient été moins préoccupés de restauration nationale que les Juifs et par là même plus disposés à accepter

1. II, 23-25.

2. IV, 43-45.

3. « Vix credibile videretur tantum Samaritanos duorum dierum spatio in fide profecisse, nisi evangelista tam aperte dixisset. Sed eo facilius crediderunt, quod Judaei non erant, exemplumque ediderunt fore ut facilius gentiles crederent quam Judaei. MALDONAT, II, 540.

l'Évangile, cette vérité n'est pas autrement indiquée par le récit. L'évangéliste envisage les faits généraux, non leur cause spéciale. D'ailleurs, l'efficacité de celle qui vient d'être indiquée n'a pu être sensible que dans l'âge apostolique, lorsque l'Évangile était déjà rejeté par les Juifs.

Pourquoi Jésus resta-t-il deux jours à Sychar, et n'y demeura-t-il pas plus longtemps? Déjà les anciens commentateurs trouvaient singulier que le Sauveur, qui, dans Matthieu [1], défend à ses apôtres, lorsqu'il les envoie prêcher pour la première fois, d'aller chez les Samaritains, s'y arrête lui-même et y enseigne. Ils observaient que Jésus n'a pas pris l'initiative du séjour ni de la prédication, et qu'il n'est pas resté longtemps [2]. Ils ont très bien vu que ce récit, comme l'histoire du centurion et celle de la Cananéenne dans les Synoptiques, présageait la conversion des Gentils. Les modernes disent que le Christ s'arrête parce qu'il trouve la moisson mûre, et qu'il ne reste pas longtemps, parce qu'il veut la laisser à ses disciples [3]. Il se réserve pour sa mission auprès des Juifs, à laquelle ce séjour accidentel et très court chez les Samaritains ne porte aucun préjudice. Ces subtilités sont étrangères à la pensée de l'évangéliste, qui se propose de montrer, dans la première conquête de l'Évangile en dehors d'Israël, un gage et une prophétie de l'avenir. La courte durée du séjour témoigne d'une sorte d'égard à la tradition synoptique, que l'auteur n'entend pas contredire, bien qu'il paraisse la compléter et la rectifier. Jésus ne reste pas en un lieu où il est considéré comme le Sauveur du monde, parce qu'il n'est pas dans l'ordre de la Providence qu'un prophète soit honoré chez lui, ni que la gloire du Verbe incarné, bien qu'elle se manifeste au cours de sa vie mortelle, soit reconnue de tous avant sa mort.

Les Samaritains croient en Jésus sans avoir vu ses miracles, comme croiront plus tard les Gentils. Bien que l'auteur ne le dise pas expressément, son intention est qu'on l'entende ainsi. Il est bien vrai que, dans les paroles adressées à la femme par les convertis, c'est le récit de la Samaritaine qui est comparé à l'enseignement du Christ; mais le récit est miraculeux, et l'enseignement se trouve en contraste implicite avec les miracles dont il est question partout

1. Matth. x, 5.
2. Maldonat, II, 359.
3. B. Weiss, 182; Schanz, 219.

où Jésus s'adresse aux Juifs. Ce contraste n'a pas été exprimé, parce que les choses parlent assez d'elles-mêmes. On s'accorde à reconnaître que la formule : « Sauveur du monde », est dans le style de l'évangéliste [1]. Ce ne doit pas être par inadvertance que cette formule est substituée au nom de Christ ou de Messie, mais bien parce que le Sauveur auquel croient les convertis de Sychar, le Sauveur objet de la vraie foi, n'est pas le Messie que soupçonnait la femme. C'est le vrai Sauveur du monde, non le Messie que les Juifs rêvent d'avoir pour roi, ou celui que les Samaritains attendent pour restaurer le culte du Garizim.

On a voulu expliquer toute cette histoire par un simple travail de réflexion et de combinaison allégorique sur les données des Synoptiques et des Actes [2]. On observe que l'on rencontre des puits et des sources dans beaucoup de vieilles histoires orientales et dans certains récits de l'Ancien Testament; qu'il est question des Samaritains dans les ouvrages de Luc [3], et que la narration johannique suppose la connaissance de ces écrits; que cette narration, où est formulé dans toute son ampleur le programme du christianisme universel, correspond en quelque façon au discours sur la montagne; que Sichem est un endroit bien choisi pour un tel exposé, à cause des souvenirs qui s'y rattachent; que la symétrie du dialogue atteste l'artifice de la composition, par l'appel successif au cœur, à la conscience, à la raison de la Samaritaine. Tous ces rapprochements et ces remarques, sauf la dernière, sont fondés et contribuent à l'intelligence complète du texte; mais ils ne suffisent peut-être pas à expliquer l'origine du récit évangélique, si l'on n'admet que la combinaison de ces données s'est faite comme d'elle-même dans la pensée de l'auteur, qui voyait en esprit ce qu'il raconte comme histoire.

Quant à la réalité substantielle du fait, elle n'est pas soutenable, à moins qu'on ne conteste toute signification au témoignage des Synoptiques, des Actes, et même de saint Paul, en ce qui regarde le ministère du Christ. Il est admis par toutes ces autorités que Jésus n'a jamais prêché qu'aux Juifs et qu'il ne leur demandait pas de croire à sa qualité de Messie, mais au prochain avènement du royaume des cieux. Ce que Jean nous présente n'est pas

1. Schanz, 220.
2. Cf. Holtzmann, 83-85.
3. Luc, ix, 52-55; x, 30-37: xvii, 11-19; Act. viii, 5-25.

une scène de l'Évangile, mais un tableau de mission chrétienne. Luc avait eu déjà l'intention de figurer par les relations de Jésus avec les Samaritains l'évangélisation des Gentils; mais il ne s'était pas risqué à dire que le Christ eût prêché en Samarie [1]; il se contentait de lui faire traverser le pays, et les premières conversions de Samaritains ne s'accomplissent que dans les Actes, par la prédication apostolique. Jean a anticipé dans le cadre évangélique ce que racontent les Actes, et il a résolument attribué à Jésus l'œuvre que Luc, dans le troisième Évangile, faisait pressentir. Le Christ de Jean est le Christ glorifié, qui réalise par ses disciples le salut du monde. L'histoire de la Samaritaine, comme le reste du quatrième Évangile, a derrière elle Paul et la diffusion du christianisme chez les païens.

1. C'est par un effet de perspective, d'ailleurs voulu, que la mission des soixante-douze disciples semble destinée aux Samaritains. Le discours que Jésus fait au Soixante-douze est le même (Luc, x, 1-24) qui, dans Matth. x, est adressé aux Douze, avec défense d'aller chez les Samaritains ou les païens.

IX

JÉSUS EN GALILÉE. L'OFFICIER DE CAPHARNAÜM

(Jean, iv, 43-54)

Après le premier miracle de Cana, Jésus s'est rendu à Jérusalem et y a paru en maître du temple; après le second miracle de Cana, il retournera à la ville sainte et s'y montrera en maître du sabbat. Et comme le premier cycle de miracles et de discours concernait la prééminence du christianisme, religion de l'esprit, sur le judaïsme, religion de symboles inefficaces, le second cycle, qui comprend la guérison du fils de l'officier royal, celle du paralytique de Béthesda et la multiplication des pains, avec les discours qui interprètent ces deux derniers miracles, fera voir dans le Christ le principe et l'aliment de la vie véritable.

iv, 43. Et après les deux jours, il partit de là pour la Galilée. 44. Car Jésus déclara lui-même qu'un prophète ne reçoit pas d'honneur en son pays. 45. Lors donc qu'il arriva en Galilée, les Galiléens le reçurent, ayant vu tout ce qu'il avait fait à Jérusalem pendant la fête; car eux aussi étaient venus à la fête.

Jésus n'a voulu passer que deux jours auprès des Samaritains de Sychar, qui lui accordaient une foi si parfaite. Après ces deux jours, il les quitte pour se rendre en Galilée. Pourquoi est-il si empressé de s'y rendre? Il l'a dit lui-même, observe l'évangéliste : c'est parce qu'un prophète n'est pas honoré dans son pays. Cette parole vient des Synoptiques, où elle sert à expliquer le mauvais accueil que Jésus reçoit à Nazareth [1]. Bien que la plupart des commentateurs aient compris la nécessité d'en voir ici une application différente, il semble que tous se soient laissé guider par le sens naturel de ce dicton dans les premiers Évangiles, et n'aient pas songé que le quatrième transforme, parfois radicalement, le sens des

1. Cf. Marc, vi, 4; Matth. xiii, 57; Luc, iv, 24.

formules qu'il emprunte aux Synoptiques [1]. Plusieurs ont pensé que la patrie de Jésus était la Judée, soit que cette province ait été considérée comme la vraie patrie des prophètes et le lieu propre du Messie [2], soit à cause de Bethléem, lieu de naissance du Sauveur, qui est en Judée [3]. Mais Jésus n'arrive pas de Judée; il arrive de Samarie; et si la parole qui lui est attribuée doit expliquer son départ et non le but de son voyage, elle ne peut pas se référer à la Judée, par-dessus l'histoire de la Samaritaine ; d'ailleurs, il n'est pas question de la patrie des prophètes en général, mais de la patrie de chaque prophète, c'est-à-dire, dans le cas présent, de la patrie du Christ ; quant à supposer que la Judée serait dite patrie de Jésus, parce qu'il est né à Bethléem, on n'en a pas le droit, puisque le quatrième Évangile n'a point parlé de Bethléem et qu'il présente partout le Sauveur comme originaire de Nazareth et de la Galilée. C'est pourquoi un grand nombre d'interprètes préfèrent la Galilée à la Judée : la désignation de cette province comme patrie de Jésus n'a rien que de naturel ; mais on ne voit plus où tend l'explication apportée par l'évangéliste. Les uns [4] disent que Jésus, peu honoré dans son pays, a voulu y revenir avec la réputation qu'il s'est acquise au dehors; les autres [5], qu'il se propose d'acquérir en Galilée le crédit que son origine semblerait devoir l'empêcher de prendre; ou bien qu'il vient en Galilée, où il ne sera pas en grande faveur, pour y demeurer tranquille et inaperçu [6]. Toutes ces explications ont l'inconvénient d'introduire dans le récit une idée qui n'est pas suggérée par le texte même et qui ne se relie pas naturellement à celles qui y sont contenues. Aussi bien, en désespoir de cause, a-t-on proposé de voir dans ce passage une citation des Synoptiques maladroitement soudée au contexte par l'évangéliste, qui aurait voulu à tout prix lui faire une place [7]. Cependant, comme Jean n'est pas coutumier de pareils caprices et ne se plaît à citer que des paroles significatives, mieux vaudrait dire qu'il a mis dans la formule

1. Cf. II, 19.
2. Origène, Baur, etc.
3. Maldonat, Schanz (qui paraît hésiter entre cette hypothèse et la précédente), etc.
4. Reuss, Meyer, Godet, J. Réville, etc.
5. B. Weiss, 185.
6. Beyschlag, Holtzmann, etc.
7. Holtzmann, 85.

un sens particulier qu'on ne sait pas retrouver. Les commentateurs admettent volontiers que le mot « patrie » n'est pas à prendre dans le sens strict de « pays (ville ou village) natal » ; ils pensent aussi que l'évangéliste a mis la parole dans la bouche de Jésus, comme si elle exprimait une chose extraordinaire, presque déconcertante, qu'il n'aurait pas osé dire de lui-même. Dans ces conditions, puisque le Christ vient de recevoir à Sychar l'honneur qui lui convient en qualité de Sauveur du monde, pourquoi le passage ne signifierait-il pas que Jésus a quitté ce lieu où il était vraiment honoré, parce que, selon sa propre déclaration, il n'est pas conforme à la règle commune, ou plutôt à la volonté de la Providence, qu'un prophète soit honoré dans son pays ? Est-il si invraisemblable que la patrie de Jésus désigne les trois provinces de Judée, Samarie et Galilée ; que l'honneur rendu au Sauveur par les bons Samaritains, qui figurent la conversion des Gentils, soit présenté comme n'appartenant pas normalement au Christ, tant qu'il est dans « son pays », c'est-à-dire, au fond, pendant son ministère, et que, pour cette raison, il quitte la Samarie, où il ne reviendra jamais, pour s'adresser désormais aux Juifs de Galilée et de Judée qui ne le recevront pas comme il faudrait? Doit-on s'étonner que la sentence des Synoptiques ait été tournée en symbole, et ne doit-on pas, au contraire, s'attendre à ce qu'il en soit ainsi? L'emploi large du mot « patrie » se justifierait aussi bien pour la Palestine entière que pour la Judée ou la Galilée, et celui du verbe simple : « il n'a pas [1] » pour : « il ne doit pas avoir d'honneur », est autorisé par d'autres exemples [2]. La forme de la sentence est un peu mystérieuse ; mais l'évangéliste avait parfaitement conscience du symbolisme qu'il introduisait dans la sentence traditionnelle. L'application de ce proverbe au Christ correspondrait à l'assertion du prologue : « Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu [3]. » La confusion résulte de ce que la perspective idéale du Christ reçu par les Gentils, figurés dans les convertis de Samarie, se mêle, dans le quatrième Évangile, avec la perspective de Jésus repoussé par ses concitoyens.

Il n'y a pas lieu d'alléguer, contre l'explication qui vient d'être proposée, ce qui se lit ensuite : « Lors donc qu'il arriva en Galilée,

1. V. 44. προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει.
2. Cf. II, 10 ; III, 34 ; VI, 47 ; VIII, 35.
3. I, 11.

les Galiléens le reçurent » ; car l'évangéliste fait une différence entre cette réception et l'honneur dû à Jésus. L'honneur ne lui a été rendu que par les Samaritains. Les Galiléens l'accueillent à cause des miracles qu'ils ont vus à Jérusalem ; ils sont de ceux qui ont cru seulement à cause des prodiges et à qui Jésus ne se confie pas, sachant bien ce qu'il y a en eux [1]. Nonobstant cette faveur apparente, Jésus ne vient en Galilée que pour n'y être pas compris du grand nombre, selon la loi de son ministère. Ce qui doit frapper ici le commentateur, c'est le rapport du quatrième Évangile avec les Synoptiques. On vient de lire une parole du Christ qui, dans les trois premiers Évangiles, sert à expliquer le mauvais accueil qu'il a trouvé dans son pays, à Nazareth : cette parole est interprétée ici dans une sorte de sens spirituel, qui fait d'une simple remarque historique une loi providentielle. Maintenant l'évangéliste déclare que Jésus fut bien accueilli en Galilée, quoi qu'il n'y ait pas trouvé le genre de foi qu'il demandait. La transformation de la donnée synoptique n'est pas moins instructive que celle du sens attribué au proverbe cité par Jésus. Elle montre que le quatrième Évangile n'a pas la prétention de compléter les autres ou de les rectifier au point de vue historique, mais de les traduire au point de vue de sa théologie. On peut dire que Jean parle des Galiléens en général et de leur attitude à l'égard du Sauveur pendant cette période nouvelle de son ministère ; mais il faut bien admettre aussi que l'affaire de Nazareth est au fond de sa pensée, et qu'il la métamorphose en une proposition générale qui, prise en rigueur d'histoire, serait la négation de l'incident qu'elle remplace. Rien n'est moins conforme à l'esprit du récit que de mettre l'accueil des Galiléens en opposition avec celui que Jésus avait trouvé à Jérusalem [2], puisque l'évangéliste prend soin de montrer que les Galiléens étaient dans les sentiments de Nicodème et des autres qui avaient vu les miracles opérés pendant la dernière Pâque. L'accueil fait au Sauveur à Jérusalem n'a pas été présenté comme défavorable ; et celui des Galiléens n'est pas donné comme parfait. Si les quelques versets où est appréciée l'attitude des Galiléens à l'égard de Jésus semblent manquer de précision et de cohésion, c'est parce qu'on y veut sous-entendre les récits des Synoptiques, sur lesquels se fonde, en réalité,

1. II, 24-25.
2. Schanz, 223.

le quatrième Évangile, mais dont il ne veut pas être le supplément. L'auteur saura bien retenir des faits galiléens ceux qui s'adaptent aux leçons qu'il veut donner. Son indépendance et son originalité par rapport aux Synoptiques ne consistent pas dans les renseignements qui lui sont propres, mais dans sa manière d'expliquer et de transformer ceux qu'il leur emprunte.

IV, 46. Il vint donc de nouveau à Cana de Galilée, où il avait changé l'eau en vin. Et il y avait un officier royal dont le fils était malade, à Capharnaüm. 47. Cet (homme), ayant appris que Jésus était venu de Judée en Galilée, alla le trouver et le pria de venir guérir son fils, car il était sur le point de mourir. 48. Alors Jésus lui dit : « Si vous ne voyez des miracles et des prodiges, vous ne croirez pas ! » 49. L'officier lui dit : « Seigneur, viens avant que mon enfant ne meure. » 50. Jésus lui dit : « Va, ton fils vit. » Cet homme crut à la parole que Jésus lui disait, et il s'en alla. 51. Comme il était déjà en route, ses serviteurs vinrent à sa rencontre, disant que son enfant vivait. 52. Alors il s'enquit auprès d'eux de l'heure où l'enfant s'était trouvé mieux. Ils lui dirent : « Hier, vers la septième heure, la fièvre l'a quitté. » 53. Le père connut ainsi que c'était à l'heure même où Jésus lui avait dit : « Ton fils vit. » Et il crut, lui et toute sa famille. 54. Ce fut le second miracle que fit Jésus, étant revenu de Judée en Galilée.

Les commentateurs se demandent pourquoi Jésus, revenant en Galilée, se rend à Cana. On ne peut faire sur ce point que des conjectures, et il est à peine utile de rappeler que c'est aux intentions de l'évangéliste qu'on doit avoir égard plutôt qu'à celles du Sauveur. Jésus vient-il à Cana parce que sa famille y était retournée pendant qu'il était en Judée [1] ? Rien ne le fait supposer. Y vient-il parce que le terrain était déjà préparé par son premier miracle [2] ? L'évangéliste a eu soin de dire que ce miracle avait affermi la foi des disciples, en laissant de côté les autres témoins ; et il vient d'observer que l'espèce de foi qu'avaient les Galiléens résultait des miracles qu'ils avaient vus à Jérusalem. Ce qui est à remarquer, c'est le soin qu'il prend de rattacher au même point de départ deux séries de faits et d'enseignements, et la parfaite correspondance, voulue, puisqu'elle est indiquée dans le texte [3], entre les

1. Ewald, Renan, Holtzmann, B. Weiss.
2. Maldonat, Schanz, etc.
3. IV, 46, 54.

deux récits qui ouvrent les deux séries. On trouve de part et d'autre un fait galiléen, suivi de faits et discours hiérosolymitains ou judéens qui lui servent de commentaire. De même que la signification du premier miracle, le changement de l'eau en vin, est comme expliquée par l'expulsion des vendeurs, le discours à Nicodème, le second témoignage de Jean, l'entretien avec la Samaritaine, ainsi, celle du second miracle, la guérison de Capharnaüm, sera comme interprétée par la guérison de Béthesda et le discours qui s'y rattache, par la multiplication des pains et le discours sur le pain de vie. Le thème de la première série était la régénération spirituelle ; le thème de la seconde est la vivification spirituelle, en attendant l'illumination, la résurrection, la consommation, autant de tableaux qui se succèdent, non comme les parties logiques d'un plan rigoureusement conçu, mais comme l'illustration des symboles familiers à l'auteur et opposés par lui aux sectateurs de Jean-Baptiste, aux Juifs, aux hérétiques de son entourage. Il a donc mentionné par deux fois Cana pour un motif didactique, raison symbolique ou facilité d'exposition, plutôt qu'en partant d'une tradition historique ; il n'en dit pas plus sur les raisons qui ont amené Jésus en cet endroit pour la seconde fois que sur celles qui l'y avaient conduit la première [1]. Dans le second cas comme dans le premier, l'instruction contenue dans le fait galiléen reçoit son illustration à Jérusalem, au lieu que dans les Synoptiques, la majeure partie de l'Évangile est prêchée en Galilée. Si l'évangéliste n'a pas discerné uniquement la Judée dans le mot « patrie » appliqué à Jésus, il semble néanmoins avoir considéré Jérusalem comme le vrai lieu des prophètes et du Messie ; et sans doute a-t-il eu aussi un intérêt polémique à présenter les choses de cette manière [2].

Jésus donc, étant venu pour la seconde fois à Cana de Galilée, un homme de Capharnaüm dont le fils était dangereusement malade, l'alla trouver pour lui demander la guérison de cet enfant. L'homme est qualifié de « royal [3] », sans autre indication, et l'on admet volontiers que le mot signifie, dans notre Évangile, un officier de roi, fonctionnaire de palais, ou chef militaire. Il s'agirait d'un officier d'Hérode Antipas, que l'on pouvait bien appeler roi dans le langage

1. Cf. *supr.* p. 269.
2. Baldensperger, 120.
3. V. 46. τις βασιλικός.

commun, bien que Rome ne lui eût conféré d'autre titre que celui de tétrarque. Tel paraît être le sens littéral du mot; mais l'évangéliste pourrait bien l'avoir choisi avec une arrière-pensée qui échappe à ses interprètes. Puisque le personnage est typique, le choix du nom peu commun dont on se sert pour le désigner a chance d'être intentionnel et réfléchi. La leçon occidentale : « petit roi [1] », n'est pas acceptée par les critiques.

L'officier avait appris le retour de Jésus : on peut croire qu'il connaissait les miracles accomplis par lui à Jérusalem, et que, voyant son fils sur le point de mourir, il s'était empressé de venir chercher le Sauveur à Cana. Jésus se plaint que l'on demande ainsi des miracles pour croire. Le reproche ne vise pas que le suppliant, mais plutôt les Galiléens en général, parmi lesquels on doit comprendre l'officier de Capharnaüm. Celui-ci, tout à sa douleur, ne comprend pas la portée de ce blâme, et il ne l'entend pas comme un refus définitif. De même que la mère du Christ, quand sa prière a été rejetée, dit aux serviteurs de se tenir prêts [2], comme si elle était assurée du miracle qui va se faire, l'officier insiste pour que Jésus vienne, comme s'il ne doutait pas de la guérison. Et de même que le Sauveur, après avoir paru désapprouver l'intention de sa mère, change aussitôt l'eau en vin ; ainsi, dans cette occasion, il guérit le malade, aussitôt après s'être plaint qu'on lui demande de le secourir. Mais, cette fois, le miracle s'accomplit à distance ; Jésus ne se dérange pas ; il affirme que l'enfant est guéri, que l'enfant, qui allait mourir, est bien « vivant », pour que l'officier « croie à sa parole [3] ». Il y croit, en effet, et il s'en va, ne songeant plus à demander que Jésus l'accompagne. C'est évidemment cette foi, fondée sur la parole, non sur des miracles, que l'évangéliste entend recommander. La parole du Christ fait le miracle, et il doit y avoir un rapport intime entre cette parole qui guérit et la prière du centurion dans les Synoptiques : « Dis-le seulement, et mon enfant sera guéri [4]. » Cette même parole fera sortir Lazare du tombeau. La parole de Jésus est une parole vivifiante. Il n'y a pas lieu de discuter les opinions rationalistes ou semi-rationalistes qui voient dans la déclaration du Christ

1. Vg. : « regulus ». D, βασιλίσκος.
2. II, 5.
3. V. 50. ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς.
4. μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου. Matth. VIII, 8. Cf. Luc, VII, 7.

un pronostic de médecin ou une prévision de prophète, une parole de consolation au père, ou la persuasion que Dieu exauce par un miracle la prière que Jésus lui fait en ce moment pour le malade. Les miracles sont un effet de la puissance divine, mais ils s'opèrent à la parole du Sauveur et par sa volonté.

Le père s'en retourne aussitôt chez lui ; sur le chemin il rencontre ses serviteurs, qui venaient lui annoncer la parfaite guérison de son fils. Ils disent comme Jésus : « Ton fils vit [1]. » Dans un sentiment de sollicitude toute paternelle, et aussi pour vérifier le rapport de la guérison avec la parole du Christ, ou plutôt parce que l'évangéliste tient à marquer ce rapport, l'officier demande à quelle heure son fils s'est trouvé mieux. « Hier, vers la septième heure, lui répond-on, la fièvre l'a quitté. » La septième heure, comptée à la manière juive, fait une heure de l'après-midi.

La rencontre du maître et des serviteurs n'ayant lieu que le lendemain, il s'est écoulé entre le moment où Jésus a dit : « Ton fils vit », et celui où les serviteurs répètent la même parole, beaucoup plus de temps qu'il n'en faut pour aller de Cana à Capharnaüm [2]. L'économie du récit ne suppose pas qu'il y ait loin de Capharnaüm à Cana, pour autant que cette question intéresse l'évangéliste. Dans ce récit comme ailleurs, la précision des détails n'est qu'apparente : ce qu'il y a de clair est la leçon de la foi, à laquelle tout le reste est subordonné. Les commentateurs s'efforcent néanmoins d'expliquer comment l'officier, qui aurait pu être arrivé à Capharnaüm le soir même où il a vu Jésus, est encore en route le lendemain, et, si l'on prenait la lettre du texte, serait peut-être encore plus près de Cana que de Capharnaüm. On a supposé que, dans la plénitude de sa foi, il n'avait pas fait grande diligence ; ou bien qu'il avait couché en route ; que les serviteurs, de leur côté, avaient pris le temps de s'assurer que le mal était entièrement passé ; que la septième heure devait être prise à la façon romaine pour sept heures du soir ; ou bien, au contraire, que le lendemain était le soir du même jour, parce que la journée liturgique commençait après le coucher du soleil. Toutes ces conjectures sont gratuites. L'homme

1. V. 50 : ὁ υἱός σου ζῇ. 51. λέγοντες ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ. Noter l'emploi du mot παῖς, d'après Matthieu ; ce mot ne se rencontre pas ailleurs dans le quatrième Évangile. Plusieurs mss. (D K L. etc). ont υἱός.

2. Voir *supr.* p. 268.

s'en va dès que Jésus lui a garanti la guérison de son fils, et il prend sans retard le chemin de Capharnaüm ; les serviteurs se sont mis de même en route aussitôt après la guérison du jeune homme ; ils ont marché autant que leur maître ; enfin il est arbitraire de compter ici l'heure à la façon romaine, puisque l'évangéliste compte ailleurs à la façon juive, et il ne l'est pas moins de remplacer le lendemain par le soir, vu que le langage ordinaire ne suit pas la computation liturgique. La durée du temps n'est pas en proportion avec la distance géographique. Reste à savoir si l'évangéliste a eu quelque souci de l'une et de l'autre. Ce qui lui importe est la coïncidence de la guérison avec la parole de Jésus, coïncidence attestée par la rencontre, à mi-chemin, du maître et des serviteurs, qui sont partis à peu près simultanément, ceux-ci de Capharnaüm, celui-là de Cana. L'évangéliste n'a pas augmenté fictivement la distance pour faire valoir le miracle, mais il a pu déterminer le jour et l'heure pour l'expression concrète et symbolique de la coïncidence qui est le nœud du récit. En tout cas, il ne donne pas ces indications comme des circonstances réelles, mais plutôt comme des circonstances interprétatives du miracle. La « septième heure » et la « veille » pourraient bien n'être pas que des éléments chronologiques. Sept est le nombre parfait, qui convient pour un miracle où est figurée l'œuvre salutaire du Christ ; mais comme cette œuvre ne s'est accomplie que par la conversion du monde païen, il n'est pas étonnant que Jean ait allongé l'intervalle qui sépare Jésus du malade et le temps écoulé entre la parole du Christ et la vérification du miracle.

L'officier « crut, ainsi que toute sa maison ». Il paraît contraire à l'esprit du récit que tous croient à cause du miracle accompli [1] ; car l'officier a cru d'abord au miracle sur la parole de Jésus ; il a « cru à la parole » ; les témoins du miracle, qui ne croyaient pas en Jésus avant le retour du maître, et le fils de l'officier n'ont pas cru non plus à cause du miracle même, en tant qu'il avait été fait par Jésus, mais à cause de « la parole ». Il est donc oiseux de se demander s'ils croyaient au Messie [2] ; ils croyaient en Jésus sur sa parole. C'est la parole du Christ comme telle, non le miracle, non pas même la coïncidence extraordinaire de la parole et du

1. Schanz, 226.
2. B. Weiss, 190.

miracle, qui est le fondement de leur foi. Ils croient, ou ils représentent ceux qui croient à la vie donnée par Jésus, à la vie éternelle qu'il apporte, sans que l'expérience des miracles soit un argument indispensable et comme l'aliment de cette foi, bien qu'elle en ait été l'occasion matérielle et la preuve extérieure. Cette guérison, observe-t-on, fut le second miracle que Jésus fit à Cana ; et c'était la seconde fois [1] qu'il faisait un miracle en arrivant de Judée en Galilée

Dans le premier Évangile [2], la guérison du jeune homme de Capharnaüm est le second miracle que l'on raconte en détail après le discours sur la montagne. Mais cette circonstance n'a pas dû déterminer la place que Jean assigne à la guérison du fils de l'officier royal. Beaucoup d'interprètes modernes, après saint Irénée et d'autres anciens, admettent l'identité des deux miracles. Le fond des récits est le même, et, pour ce qui est de la forme et des détails, les différences s'expliquent par le procédé littéraire familier à l'auteur du quatrième Évangile, à savoir la transformation et l'interprétation des données antérieures. Les divergences, qui existent déjà entre Matthieu et Luc, ne seraient un argument décisif que s'il s'agissait de textes rigoureusement historiques. Il ne sert donc à rien de dire que l'officier royal paraît être un Juif, tandis que le centurion de Capharnaüm est un païen ; que Jésus est à Capharnaüm quand il guérit le serviteur du centurion, tandis qu'il est à Cana lorsqu'il guérit le fils de l'officier ; qu'il arrive de la montagne, dans les Synoptiques, et de la Judée, dans le quatrième Évangile ; qu'il est question, dans Matthieu et dans Luc, d'un serviteur malade, tandis que Jean parle d'un fils ; que l'officier demande à Jésus de venir, tandis que le centurion prie Jésus de faire le miracle sans se déranger ; que la foi du centurion est louée, tandis que l'officier est plutôt blâmé d'avoir demandé un miracle ; que, si l'auteur du quatrième Évangile avait voulu recommander la foi sans miracles et sur la parole de Jésus, il n'avait qu'à suivre Matthieu [3]. Tout le raisonnement part de ce faux supposé, que l'évangéliste aurait scrupule

1. V. 54. τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν. L'adverbe πάλιν se rapporte au verbe ἐποίησεν, et l'adjectif δεύτερον se réfère au miracle de l'eau changée en vin. Cf. II, 11.

2. Matth. VIII, 5-13 ; cf. Luc, VII, 1-10.

3. Schanz, 221.

d'accommoder à son but spécial le récit traditionnel qu'il a choisi en vue de ce but.

Pour quiconque a bien saisi la façon dont l'expulsion des vendeurs a été retravaillée par Jean, les transformations subies par l'histoire du centurion n'ont rien d'extraordinaire, et même cette histoire apparaît comme le thème d'où notre narration dogmatique a été extraite par voie d'adaptation. Quant aux détails, il n'est pas évident que l'officier royal soit un Juif : c'est un Galiléen, ou du moins un homme qui a les mêmes dispositions que le commun des Galiléens ; mais rien n'invite à voir en lui un Juif de Galilée [1] ; il semble plus conforme à l'esprit du quatrième Évangile de voir en cet homme un prosélyte, un homme qui a la foi des Galiléens, sans être de race juive, et qui se trouve ainsi capable de représenter la foi galiléenne en figurant la conversion des Gentils. On ne doit pas oublier que, dans Luc, le centurion est un homme important, qui aime les Juifs et qui a fait bâtir une synagogue. Le quatrième Évangile fait valoir la dignité du personnage : si ce n'est pas un parent de roi, c'est un officier de roi. La leçon occidentale qui fait de lui « un roitelet », un petit prince, n'est peut-être pas si mauvaise qu'on le croit généralement. Il s'agirait de quelque païen de noble origine, favorable aux Juifs, comme le centurion de Luc. Les circonstances de lieu et de temps ne sont pas à considérer de trop près. On sait que Matthieu et Luc diffèrent entre eux sur un point très important du récit : dans le premier Évangile, c'est le centurion lui-même qui vient trouver Jésus ; dans le troisième ce sont les anciens des Juifs qui viennent à sa place. Luc parle d'un serviteur, mais le récit de Matthieu peut s'entendre d'un fils ; et il est assez probable qu'il était question d'un fils, non d'un serviteur, dans la source commune de Matthieu et de Luc. Les autres différences tiennent au point de vue du quatrième Évangile, où Jésus fait quelquefois des miracles qu'on ne lui demande pas, mais se plaint toujours de ceux qui lui en demandent, sauf à les faire ensuite, de sa propre initiative, plus grands qu'on ne s'y attend. La première réponse à la prière de l'officier royal est comme un écho de la parole de mécontentement que Jésus dit, dans les Synoptiques [2], lorsqu'on lui amène l'enfant possédé que ses disciples

1. Holtzmann, 87.
2. Marc, ix, 19 ; Matth. xvii, 17 ; Luc, ix, 41.

n'ont pu délivrer. L'évangéliste ne veut pas qu'on sollicite les miracles ; c'est pourquoi la foi de l'officier royal est présentée d'abord comme imparfaite ; mais elle apparaît bientôt aussi grande que celle du centurion. Bien loin qu'on ait de graves raisons pour soutenir que l'objet du récit n'est pas le même dans le quatrième Évangile que dans les Synoptiques, on n'a aucun motif sérieux de penser que cet objet soit différent.

X

LE PARALYTIQUE DE BÉTHESDA

(Jean v)

De Cana, où Jésus a guéri le fils de l'officier, il vient à Jérusalem et y guérit un paralytique le jour du sabbat [1]. A propos de ce « signe », il décrit l'œuvre de vie que le Père l'envoie accomplir dans le monde [2], et, tout en invoquant le témoignage qui lui est rendu par le Père, il reproche aux Juifs de n'avoir pas écouté ce que Jean, qui l'a reconnu pour le Christ, a dit de lui, de ne pas faire attention à ce que Moïse a écrit à son sujet [3].

V. 1. Après cela eut lieu la fête des Juifs, et Jésus monta à Jérusalem. 2. Or il y a, à Jérusalem, la piscine des Brebis, appelée en hébreu Béthesda, qui a cinq portiques. 3. Sous ces (portiques) étaient couchés quantité d'infirmes, aveugles, paralytiques, estropiés [4]. 5. Et il y avait là un homme qui était malade depuis trente-huit ans. 6. Jésus, le voyant couché, et sachant qu'il était (ainsi) depuis longtemps, lui dit : « Veux-tu être guéri? » 7. Le malade lui répondit : « Seigneur, je n'ai personne pour me jeter dans la piscine quand l'eau a été agitée; et pendant que j'y vais, un autre descend avant moi. » 8. Jésus lui dit : « Lève-toi, prends ton lit et va-t-en. » 9. Et à l'instant cet homme fut guéri, il prit son lit et s'en alla.

L'évangéliste ramène Jésus à Jérusalem pour une fête dont le nom n'est pas indiqué. Certains manuscrits ont l'article devant le mot « fête » ; d'autres ne l'ont pas [5]. Bien que l'addition de l'article soit facile à expliquer [6], il est peu probable que l'auteur se soit contenté d'une désignation vague; s'il a écrit « *la* fête des Juifs », il aura

1. v, 1-18.
2. v, 19-30.
3. v, 31-47.
4. Littéralement : « desséchés ».
5. ABD, etc. : μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. ℵ C, etc. : ἡ ἑορτή.
6. Après le mot ἦν, et pour préciser l'indication.

eu en pensée la Pâque [1]. Saint Irénée [2] affirme que cette fête est la seconde des trois Pâques qu'il a comptées dans la vie publique du Sauveur. Selon toute vraisemblance le schéma du quatrième Évangile comporte une durée totale de trois ans et demi pour le ministère de Jésus [3]; il est donc naturel que trois Pâques y soient mentionnées avant celle qui coïncide avec sa mort; la troisième de ces Pâques est celle qui est mise en rapport avec le miracle de la multiplication des pains [4]; la première est celle qui suit le miracle de Cana et le séjour à Carphanaüm [5]; la seconde ne peut être que la fête mentionnée au commencement de ce chapitre. Les critiques n'ont pas manqué de remarquer une certaine incertitude de la tradition sur les textes concernant la seconde et la troisième de ces Pâques; peut-être n'ont-ils pas cherché où il était facile de la prendre l'explication des variantes qu'offrent les témoignages des manuscrits et des anciens Pères. L'idée que le ministère de Jésus n'avait duré qu'une année a été très répandue dans les premiers siècles; et cette idée, qui s'appuyait sur la tradition synoptique, était en contradiction par trop flagrante avec la donnée johannique, pour que l'on ne s'en aperçût pas. Si donc la fête mentionnée ici n'est pas déterminée, si plusieurs Pères n'ont pas connu la Pâque signalée à propos de la multiplication des pains [6], ne serait-ce pas que dans certains milieux, on aurait fait l'accord des traditions, aux dépens des données johanniques, en supprimant deux Pâques? L'hypothèse est au moins vraisemblable et rend superflus beaucoup de raisonnements sur notre fête anonyme. Plusieurs modernes [7] qui ne croient pas possible que l'évangéliste ait sous-entendu toute une année de ministère galiléen entre la guérison du paralytique et la multiplication des pains, ne trouvent pas entre le mois de décembre, époque présumée du séjour en Samarie, et la Pâque du chapitre VI,

1. Cf. VI, 4; XII, 1; II, 13, 23, et IV, 45.

2. *Haer.* II, 22, 4 : « Et post haec iterum secunda vice ascendit in diem festum Paschae in Hierusalem, quando paralyticum qui juxta natatoriam jacebat XXXVIII annos curavit. » Irénée ne serait pas plus affirmatif s'il avait lu le mot « Pâque » dans le texte de s. Jean, et peut-être le lisait-il.

3. Cf. *supr.* pp. 61, 293.

4. VI, 4.

5. II, 13.

6. Voir WESTCOTT-HORT. *App.* 77-81. Il semble que les savants éditeurs ont grandement tort de suspecter la mention de la Pâque en cet endroit.

7. Godet, B. Weiss, Schegg, Schanz, etc.

d'autre fête que celle de Purim (14 et 15 adar), un mois avant la Pâque. Mais il n'est pas autrement certain que cette fête eût grande importance en Palestine au temps de Jésus ; c'était à peine une fête religieuse, et ce n'était pas une fête du temple ; or il est évident que la fête est l'occasion du voyage entrepris par le Christ. On ne peut songer qu'à l'une des trois fêtes légales, et si la fête n'a pas été nommément indiquée par l'évangéliste, à la Pâque seule, la grande fête juive [1]. D'ailleurs, la Pentecôte et la fête des Tabernacles, qui auraient dû être désignées par leur nom, donneraient lieu au même inconvénient que la Pâque pour la fixation de la chronologie ; car il faudrait toujours supposer une Pâque entre le séjour à Samarie et le voyage à Jérusalem. Cet inconvénient n'est pas réel, parce que le cadre chronologique du quatrième Évangile n'est qu'une donnée symbolique, et que l'auteur ne se soucie pas de le remplir, bien qu'il ait voulu en tracer nettement les divisions. Pour lui, un discours garnit aussi bien tel compartiment que pourrait le faire un récit, et un petit nombre de faits suffisait pour y attacher l'enseignement qu'il tenait à répandre. L'espèce de lacune qui offusque les commentateurs n'existe que dans leur pensée. Il est possible que la Pâque ait été mentionnée d'abord expressément dans notre passage [2], et qu'on ait éliminé le mot, comme on avait éliminé, dans beaucoup d'exemplaires, toute la phrase concernant la Pâque du chapitre VI. La restitution du mot ne s'est pas faite, parce qu'il ne s'agissait que d'un mot, et peut-être aussi parce qu'on y aura trouvé plus de difficultés qu'à la restitution ou au maintien de l'indication annexée au récit de la multiplication des pains.

La piscine de Béthesda est une autre croix des interprètes. Non seulement le nom présente des variantes notables d'écriture dans les manuscrits [3], mais le texte entier de la phrase où le nom se ren-

1. On objecte que l'évangéliste a coutume de nommer la fête ; mais cet argument tend simplement à prouver que le mot « Pâque » a dû exister d'abord dans le texte. Ce qui est tout à fait contraire aux habitudes de l'évangéliste est une indication indéterminée comme : « Il y avait *une* fête des Juifs. »

2. Peut-être lisait-on d'abord τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, comme dans II, 13, et aura-t-on substitué ἑορτή à τὸ πάσχα. Cf. *supr.* p. 384, n. 2.

3. Βηθεσδά (AC), Βηθζαθά (ℵ L), Βηθσαιδά (B). On suppose volontiers que les deux dernières lectures ont été substituées, en qualité de noms connus, à la première. *Bethzatha* ou *Bethzetha* (*Bezetha*) est dans Josèphe le nom d'un quartier de Jérusalem (quartier neuf) au nord de la colline du temple. C'est de

contre est incertain et obscur. Des témoins autorisés ont la leçon suivante [1] : « Or il y a, dans Jérusalem, à la (porte?) des Brebis, une piscine, celle (qui est) surnommée en hébreu Béthesda (Bethzatha?) ayant cinq portiques. » La porte des Brebis est connue par le livre de Néhémie [2]; mais comme le mot « porte » n'a guère pu être sous-entendu, on propose de rectifier la lecture et son interprétation, soit en cette forme : « Or il y a dans Jérusalem, à la piscine [3] des Brebis, la (piscine) surnommée en hébreu Béthesda (?), qui a cinq portiques », soit, en suppléant un autre mot à la fin : « la (construction [4]) surnommée en hébreu Béthesda. » Aucune de ces hypothèses n'est absolument satisfaisante, et l'on peut se demander si la leçon d'autres témoins respectables : « Or il y a, dans Jérusalem, la piscine des Brebis, celle qu'on nomme en hébreu Béthesda (?), qui a cinq portiques [5] », ne vaudrait pas autant. Elle a contre elle sa facilité. Sur l'emplacement et l'identification de cette fontaine, les commentateurs ne s'accordent pas, et il n'est pas utile de discuter ici leurs conjectures [6]. Ils font observer que la construction élevée au-dessus de la piscine formait probablement un pentagone. Les anciens qui croyaient trouver dans la source un symbole du judaïsme, et dans les cinq portiques une allusion aux cinq livres de la Loi [7], rencontraient sans doute la pensée de l'évangéliste. Certains

ce côté que la tradition met la piscine. Était-il assez connu pour se substituer à *Béthesda*, si ce dernier nom était primitif? On a supposé aussi que l'évangéliste entendait donner le nom araméen de la « piscine des brebis », ainsi appelée sans doute parce qu'elle se trouvait près de la porte du même nom; et dans ce cas le nom original sera βηθσετά (Holtzmann, 88). Cette hypothèse est assez vraisemblable; cf. IX, 7; XIX, 13, 17. Il paraît superflu de discuter si le nom de Bethesda (בית חסדא), « lieu de miséricorde », vise la bonté de Dieu qui guérissait les malades (Schanz et autres interprètes), ou la charité des personnes qui avaient bâti le portique où ils s'abritaient (Ewald, B. Weiss).

1. V. 2. ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱερουσολύμοις ἐπὶ (AD etc. ἐν) τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα, ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ βηθζαθά (βηθεσδά), πέντε στοὰς ἔχουσα. ABCD etc.

2. III, 1, 32; XII, 39.

3. ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρᾳ.

4. B. Weiss, 195.

5. προβατικὴ κολυμβήθρα, τὸ λεγόμενον Ἑβραϊστὶ Βηθζαθά. ℵ, Chrysostome, Vg.

6. Voir Schanz, 232.

7. S. Augustin, *In Joan.* XVII : « Aqua illa judaïcus populus erat, quinque porticus lex. Quinque enim libros scripsit Moyses. Ergo aqua quinque porticibus cingebatur, sicut ille populus lege coercebatur. » On ne voit pas comment il pourrait être question des cinq sens de l'humanité non régénérée (E. A. Abbott, *E. B.* II, 1797).

auteurs [1] ont inféré de cette indication que la construction existait encore quand l'Évangile fut écrit, et que ce livre avait été composé avant l'an 70. Mais le présent : « Il y a ». est affaire de style narratif. On lira plus loin [2] : « Béthanie *était* près de Jérusalem, à environ quinze stades », sans qu'on doive admettre pour cela que les deux endroits avaient disparu au temps où fut rédigée l'histoire de Lazare [3]. Ce qui mérite plutôt d'être remarqué, c'est qu'il convient que le bon pasteur vienne à la piscine des Brebis, que le Christ vienne à Israël et au monde, pour sauver les âmes de bonne volonté.

Sous les galeries couvertes qui entouraient la piscine se tenaient ordinairement de nombreux infirmes dont on énumère les principales catégories : aveugles, paralytiques ou boiteux, gens qui avaient des membres desséchés et amaigris. Le malade que Jésus va guérir devait appartenir à la seconde catégorie ; car il ressemble beaucoup au paralytique des trois premiers Évangiles. Les plus anciens témoins [4] l'introduisent immédiatement après l'énumération des malades, tandis que le texte ordinaire ajoute une assez longue explication [5] qui présente, comme les autres passages d'authenticité douteuse, beaucoup de variantes dans les manuscrits. Il est dit d'abord que les malades étaient en « attendant le mouvement de l'eau [6] ». Certains témoins [7] qui ont cette indication n'ont pas le verset suivant, où le mouvement de l'eau est expliqué par la descente d'un ange ; et réciproquement le verset de l'ange se rencontre chez des témoins [8] qui n'ont pas la première indication. Le verset

1. Lampe, Bengel, Wuttig. *Ap.* T. Zahn, *Einleitung*, II, 559.

2. XI, 18.

3. T. Zahn, *loc. cit.* Cet auteur observe que la construction de Béthesda pouvait subsister après 70, et que, d'ailleurs, Josèphe emploie aussi tantôt le présent, tantôt l'imparfait, en parlant des constructions de Jérusalem. Et il est possible encore que le présent soit en rapport avec la signification symbolique de Béthesda dans le récit.

4. ℵBC, Sc.

5. « Attendant le mouvement de l'eau. 4. Car un ange du Seigneur descendait de temps en temps dans la piscine et agitait l'eau ; le premier qui entrait après que l'eau avait été agitée se trouvait guéri, de quelque maladie qu'il fût atteint. »

6. ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν.

7. D, mss. lat.

8. AL.

de l'ange est visiblement destiné à expliquer ce que dira le paralytique à Jésus : « Je n'ai personne pour me jeter dans la piscine quand l'eau a été agitée; et pendant que j'y vais, un autre descend avant moi. » Il semble, au premier abord, que l'explication soit indispensable, et que l'évangéliste ait dû la donner. Pourtant, si l'on tient compte de son procédé ordinaire, on se défiera de cette impression. La plupart des récits johanniques ne sont que des esquisses, et des circonstances fort importantes, qui ne manqueraient pas dans un exposé purement historique, y sont souvent omises. Celui qui nous occupe tient fort bien sans les additions, et il est suffisamment intelligible. Comme ces additions n'ont rien de choquant pour le sens chrétien, on ne voit pas ce qui aurait pu en déterminer l'omission par les plus anciens témoins, si elles étaient originales; d'autre part, il est facile d'expliquer leur insertion, puisqu'elles auront comblé une lacune apparente du texte primitif. Si l'on fait abstraction de leurs données, on comprend assez qu'il s'agit d'une source intermittente, censée douée de propriétés thérapeutiques qui pouvaient n'avoir rien de miraculeux; mais il fallait profiter du jet d'eau dans le moment où il se produisait, parce que l'eau, une fois mêlée avec celle qui avait jailli précédemment et qui était restée dans la piscine, perdait de son efficacité; le bouillonnement se produisait à un endroit déterminé, à l'orifice de la source, et peut-être n'y avait-il place dans le bassin que pour un seul malade. Tout cela est indiqué par le récit, et n'est pas rendu plus clair par les additions. Un savant commentateur catholique n'hésite pas à dire qu'il s'agit d'une source minérale qui pouvait guérir certaines maladies [1]. Le même auteur considère le verset de l'ange comme une explication toute populaire du phénomène signalé par l'évangéliste : pourquoi l'ange mettrait-il l'eau en mouvement pour un seul infirme? On s'explique fort bien que, dans une source thermale intermittente, le premier jet soit plus efficace; la guérison d'aveugles a de quoi surprendre, mais on peut croire qu'il ne s'agit pas d'aveugles-nés; on est obligé d'admettre que la descente de l'ange était invisible, et l'on se retrouve, quoi qu'on fasse, en présence du simple phénomène et de son explication populaire. L'incertitude du texte, la présence de mots qui ne se rencontrent pas

1. Schanz, 233.

ailleurs dans l'Évangile [1] sont encore des arguments probables contre l'authenticité du passage. A quoi l'on peut ajouter la longueur d'un développement qui n'importe pas directement à la narration ni au parti que l'évangéliste se propose d'en tirer. Le sens de l'addition est qu'un ange descendait de temps en temps [2] dans la piscine, y produisait un bouillonnement de l'eau et guérissait [3] le malade qui profitait de ce moment pour entrer dans le bassin. On comprend pourquoi l'évangéliste a groupé autour de la piscine quantité de malades qui attendaient leur guérison, mais dont il ne dit pas qu'ils seront guéris, et pourquoi il en distingue un qui est infirme depuis trente-huit ans, qui pendant ce temps-là est souvent venu près de la source et n'y a trouvé aucun soulagement; mais il paraît contraire au sens profond du récit que des guérisons y aient été signalées comme s'étant produites miraculeusement en ce lieu. Jésus seul fait de vrais miracles, Jésus seul guérit. Les miracles ordinaires de la piscine feraient préjudice à celui qui va s'accomplir. Il pouvait y avoir des guérisons à la piscine, puisqu'on y venait, mais l'évangéliste n'a pas dû insister sur leur réalité, ni sur leur cause. L'eau de Béthesda, comme le baptême de Jean, figure le régime de la Loi, et le cas du paralytique est destiné à montrer que ce régime ne conduit pas au salut.

Ce jour-là donc, un homme était étendu près de la piscine; il était infirme depuis trente-huit ans. Comme ce malade représente vraisemblablement le peuple juif, il n'est pas téméraire de supposer que les trente-huit ans ont une signification symbolique. Si notre récit se place deux années avant la passion, l'homme aura quarante ans à la mort de Jésus. Cette durée de quarante ans, qui a été celle

1. Ainsi, ταραχή, δήποτε, νόσημα.

2. κατὰ καιρόν, au moment voulu pour le mouvement de l'eau, car il ne s'agit pas d'une périodicité régulière.

3. Il est évident que la guérison est attribuée à l'action de l'ange par le moyen de l'eau. Cet ange guérisseur a été identifié par quelques commentateurs à l'archange de Tobie (et c'est pour cela sans doute que l'histoire du paralytique de s. Jean se lit à la messe de saint Raphaël). Maldonat (II, 552) combat cette opinion, qui, en effet, n'a aucun fondement ; mais on ne reconnaît pas tout à fait le judicieux commentateur dans cette réflexion : « Nemo rex non multos habet medicos, et existimabimus Deum unum tantum habere ? » Ce qu'il dit un peu plus loin est d'une meilleure critique : « Quo ergo modo sciri potuit angelum esse qui movebat aquam ? Ex communi traditione, qua quidquid praeter naturam fiebat, per angelum fieri credebatur. »

du séjour au désert et qui marque dans la Bible le temps d'une génération, convient assez pour le personnage qui représente Israël et qui peut représenter aussi l'humanité sauvée par le Christ. On a pensé [1] aux trente-huit ans de séjour au désert qui sont marqués dans le Deutéronome [2], et le rapprochement ne manque pas de vraisemblance. Jésus voit ce malade et, sachant [3] depuis combien de temps il est affligé, lui demande s'il veut être guéri. Inutile de chercher pourquoi Jésus vient près de la fontaine, puisque l'évangéliste n'en dit rien ; si l'on veut avoir autre chose qu'une raison providentielle, par exemple l'intérêt que le Christ porterait aux malades de Béthesda [4], la bienveillance qu'il témoigne à un seul, quand on en ferait le plus à plaindre de tous, a de quoi surprendre. C'est que l'auteur considère moins les sentiments intérieurs que la signification des démarches. Jésus ne vient pas faire une visite de charité aux infirmes de Béthesda ; il vient guérir le paralytique de trente-huit ans, et, ce faisant, montrer qu'il apporte la vie aux hommes. La question : « Veux-tu être guéri? » ne devient naturelle que si on l'entend de cette manière, avec un sens spirituel qui la relève, l'empêche de paraître enfantine ou conçue artificiellement [5] pour préparer le miracle.

L'infirme répond à Jésus avec beaucoup de respect, mais en termes tels qu'on peut les attendre d'un homme qui vient chercher sa guérison à la piscine des cinq portiques. Il ne comprend pas que son interlocuteur peut lui procurer lui-même la guérison qu'il lui propose. Certes, il voudrait bien être guéri ; mais il n'a pu l'être encore, parce qu'il n'a personne pour le jeter dans la piscine quand l'eau se met en mouvement ; lorsque ce mouvement se produit, et l'on peut supposer que c'est par intervalles irréguliers, comme le paralytique ne peut que se traîner, il est toujours devancé

1. Baumgarten, etc. ap. Holtzmann, 90.

2. II, 14.

3. La formule : καὶ γνοὺς ὅτι πολὺν ἤδη χρόνον ἔχει, ne suppose pas nécessairement une connaissanee surnaturelle. Cf. IV, 1. Mais le Christ johannique n'a pas besoin de s'informer pour savoir.

4. Schanz, B. Weiss.

5. On suppose volontiers que cette question remplace et résume un discours mieux approprié à la circonstance (Maldonat, Schanz). Les exégètes protestants disent à l'envi qu'elle a pour objet d'éveiller le minimum d'attention et d'espérance nécessaire pour que Jésus exerce sur le malade sa puissance miraculeuse (B. Weiss, Holtzmann).

par un autre infirme, capable de marcher, ou assez riche pour se faire porter au bon endroit. Il ne faut pas trop demander comment le paralytique n'a pu trouver depuis trente-huit ans une occasion favorable : les anciens commentateurs éludaient volontiers cette difficulté en admettant que le mouvement de l'eau ne se produisait que très rarement, peut-être une fois l'an [1]. Explication inacceptable, vu que l'affluence des malades est continuelle et que le bouillonnement de la source est plutôt censé fréquent, au moins quotidien, bien qu'il ne soit pas à heure fixe. La vraie solution est à chercher dans le caractère symbolique du récit. Le paralytique devait être guéri par le Christ : il y a une paralysie invétérée que Jésus seul peut guérir ; car lui seul rajeunit, régénère l'humanité par le don de la vie éternelle. Le judaïsme était comme cette fontaine qui ne guérissait qu'un malade à la fois, si tant est qu'elle le guérît, pendant que tous les autres attendaient. Ainsi l'homme n'a fait qu'avouer son infirmité.

Jésus lui dit : « Lève-toi, prends ton lit et va-t-en. » Et le paralytique, à l'instant, se lève, prend son lit et part, sans savoir qui vient de lui rendre la santé. Le miracle s'opère si rapidement qu'il n'y a pas lieu d'analyser les impressions de celui qui en est l'objet, ni de placer sa foi à la parole de Jésus comme intermédiaire entre cette parole et la guérison [2]. Le prodige est effectué par la parole du Sauveur dans l'instant même où il la prononce. L'homme reçoit un ordre qu'il exécute ; en l'accomplissant, il constate qu'il est guéri. C'est le fait, le miracle, qui intéresse l'évangéliste, non les sentiments du paralytique. Le fait est rapporté parce qu'il est significatif. Si l'auteur voulait tirer quelque leçon des sentiments de l'homme, il aurait soin d'en parler.

Les critiques ont remarqué que les paroles adressées par Jésus au paralytique de la piscine sont à peu près les mêmes que celles qu'il dit, dans les Synoptiques, au paralytique de Capharnaüm [3], et plusieurs [4] pensent qu'il s'agit du même miracle, transporté à Jérusalem par l'auteur du quatrième Évangile, pour lui donner plus de relief. Le motif indiqué paraît moins solide que l'hypothèse ; car, si la

1. Opinion de plusieurs Pères, qui mettent cette descente annuelle de l'ange le jour de la fête dont il est question au début du récit.

2. B. Weiss, 198.

3. Matth. ix, 5-6 ; Marc, ii, 9, 11 ; Luc, v, 23-24.

4. Strauss, Baur, Holtzmann.

transposition a eu lieu, ce n'est pas pour le grossissement du miracle, mais pour une meilleure adaptation à la leçon symbolique entrevue par l'évangeliste. Comme le souci de l'interprétation didactique l'emporte dans le quatrième Évangile sur celui de l'exactitude matérielle, on ne peut pas dire que l'idée même de la transposition soit impossible ou invraisemblable. Quelques anciens ont admis l'identité des deux paralytiques et des deux miracles [1]. Des critiques modérés, qui maintiennent la distinction des personnes et des faits, se croient obligés d'admettre que le récit de Jean a été influencé dans sa rédaction par celui des Synoptiques, et ils en donnent la raison : c'est que Jésus paraît être venu seul à cette Pâque; aucun disciple n'a donc été témoin du miracle; la tradition apostolique n'en aura eu qu'une connaissance générale, et la relation circonstanciée du miracle galiléen aura déteint sur la rédaction du miracle hiérosolymitain [2]. Il est clair que le lit, le grabat [3], qui est si bien à sa place dans la narration synoptique, où le paralytique est apporté à Jésus, vient moins naturellement dans le récit johannique, où le malade, n'ayant personne qui le mette dans la piscine, ne pouvait guère plus facilement avoir des porteurs pour l'amener dans un lit sous le portique de Béthesda.

Mais si ce détail et d'autres encore viennent des Synoptiques, ou ne sont pas à discuter historiquement, comme le miracle est expliqué en symbole par le discours qui suit, où l'œuvre de guérison se confond avec l'œuvre du salut opéré par le Christ, on n'a pas, au fond, la moindre raison de préférer l'hypothèse d'un miracle hiérosolymitain vaguement connu, à celle de la transposition, pour raison didactique, d'un miracle galiléen. La seconde hypothèse doit être, au point de vue critique, la plus vraisemblable, puisqu'elle est appuyée sur des indices positifs et qu'elle est conforme à la méthode de l'auteur, tandis que l'existence d'une tradition distincte pour le miracle hiérolosymitain s'autorise uniquement de ce que l'évangéliste n'aurait pas voulu mettre à Jéru-

1. Jean Chrysostome parle de ces auteurs sans donner leurs noms, et il les réfute, comme on fait aujourd'hui, en alléguant la différence du cadre. Voir Schanz, 236. Les arguments ne sont décisifs que si l'on admet d'abord ce qui est en question, à savoir le caractère purement historique du quatrième Évangile.

2. B. Weiss, *loc. cit.*

3. ἔγειρε ἆρον τὸν κράβαττόν σου. Le mot κράβαττος n'est employé que par Marc, Matthieu a κλίνη, Luc κλινίδιον

salem un miracle qu'il savait s'être passé à Capharnaüm. Or il n'est pas prouvé, il n'est même pas probable que l'évangéliste eût hésité à faire une telle transposition, s'il y avait trouvé un intérêt doctrinal. Ses récits, on le sait de reste, ne sont pas des histoires au sens rigoureux du mot, ce sont des tableaux figurés dont les traits matériels et descriptifs ne constituent pas le sens principal. Il ne faut pas dire que, si l'auteur du quatrième Évangile voulait transporter à Jérusalem le conflit entre Jésus et les pharisiens à propos du sabbat, il avait à sa disposition, dans la tradition synoptique, des anecdotes qui se rapportent à cette querelle, et ne serait pas allé chercher le paralytique de Capharnaüm. La dispute sur le sabbat n'est qu'une complication accessoire dans le récit johannique. L'histoire du paralytique n'a pas été choisie pour introduire la dispute relative au sabbat, mais à cause du sens qu'elle avait en elle-même et que l'évangéliste saura bien développer après la question du sabbat. Celle-ci vient par manière d'instruction complémentaire, l'auteur ne voulant pas donner un récit spécial sur ce sujet. Le sabbat devient une circonstance de la guérison du paralytique, et la question du sabbat pourra être ainsi traitée avec celle de l'œuvre accomplie par Jésus.

v, 9. Or c'était sabbat ce jour-là. 10. Aussi les Juifs dirent-ils à celui qui avait été guéri : « C'est le sabbat, et il ne t'est pas permis d'emporter (ton) lit. » 11. Il leur répondit : « Celui qui m'a rendu la santé m'a dit : « Prends ton lit et va-t-en. » 12. Ils lui demandèrent : « Qui est l'homme qui t'a dit : Prends et va-t-en ? » 13. Et le guéri ne savait pas qui c'était ; car Jésus s'était retiré de la foule qui était dans l'endroit. 14. Après cela, Jésus le trouva dans le temple et lui dit : « Te voilà guéri ; ne pèche plus, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire. » 15. Cet homme s'en alla dire aux Juifs que c'était Jésus qui lui avait rendu la santé. 16. Et pour cette raison, les Juifs persécutaient Jésus, parce qu'il faisait cela le jour du sabbat. 17. Et il leur répondit : « Mon Père agit jusqu'à présent, et moi aussi, j'agis. » 18. C'est pourquoi les Juifs cherchaient d'autant plus à le faire mourir, parce que non seulement il n'observait pas le sabbat, mais encore il appelait Dieu son père, se faisant lui-même égal à Dieu.

Ce jour-là, observe l'évangéliste, était un jour de sabbat. Cette circonstance donne une signification particulière à la parole de Jésus : « Emporte ton lit. » Dans les Synoptiques, le paralytique, emportant le brancard qui avait servi à l'amener près du Sau-

veur, montre par là qu'il est bien guéri. Ici l'homme emporte son lit parce que Jésus lui a dit de l'emporter, et Jésus l'a mis délibérément, sans nécessité apparente, en contravention avec la loi du sabbat. Cette contravention est d'un autre ordre que celles qui scandalisent les pharisiens dans les trois premiers Évangiles [1]. La loi du sabbat y est comme abrogée par la seule volonté de Jésus, comme si l'infirmité qui clouait le paralytique sur le grabat figurait l'état de l'homme sous la Loi mosaïque, et si la guérison, avec le transfert prohibé du lit, signifiait l'abrogation de cette Loi. L'Évangile synoptique ne présente pas de cette façon la question du sabbat ; il ne s'attaque pas au principe de l'observance, mais il en subordonne l'application à un principe plus élevé : le sabbat a été institué dans l'intérêt des hommes, et ce n'est pas le violer réellement que de faire ce jour-là un bien supérieur à celui que le sabbat veut garantir. L'auteur du quatrième Évangile fait résoudre par le Christ la question des observances légales, en se plaçant à un point de vue qui n'est pas celui de l'histoire évangélique, ni celui de Paul, mais celui d'un âge plus récent. Quiconque est guéri par Jésus, quiconque a reçu la vie que Jésus donne, est dispensé de la Loi, dispensé du sabbat. La conversation de l'homme avec les Juifs est très instructive à cet égard.

Les Juifs dont il est question ne sont pas les premiers venus, mais des gens qui ont qualité pour demander compte des manquements à la Loi [2] ; ce sont les membres du sanhédrin ou les chefs du sacerdoce, et, si invraisemblable que la chose puisse paraître d'abord, leur rencontre avec l'homme semble devoir être placée dans le temple, où Jésus tout à l'heure va le retrouver. Les autorités juives ne sont pas auprès de la piscine de Béthesda, ni dans les rues de Jérusalem, mais au siège de leur puissance, dans le lieu saint. Qu'est-ce que l'homme va faire dans le temple avec son lit ? Les commentateurs pensent qu'il est allé déposer son fardeau chez lui, et qu'il est venu ensuite au temple remercier Dieu de sa guérison [3]. La conjecture est édifiante ; elle n'en altère pas moins la signification de ce trait. Dans les Synoptiques, Jésus envoie l'homme avec son lit « dans sa maison [4] ». La maison n'est pas men-

1. Cf. Marc, II, 23-III, 6 ; Matth. XII, 1-14 ; Luc, VI, 1-11 ; XIV, 1-6.
2. Cf. I, 19 ; II, 18.
3. Godet, B. Weiss, Holtzmann, etc.
4. Marc, II, 11 ; Matth. IX, 6-7 ; Luc, V, 24-25.

tionnée ici, peut-être pour que l'allégorie ne crée pas d'équivoque ; mais l'évangéliste ne laisse pas d'y penser ; et parce que son paralytique est le peuple juif, la maison du paralytique est le temple de Jérusalem. Ainsi s'explique l'étrangeté de sa démarche. L'auteur n'insiste pas sur ces détails, parce que trop de relief nuirait à leur caractère symbolique, par l'impression directe de leur non réalité. Au fond de l'incident relatif au sabbat Jean a mis le rapport de Jésus et du christianisme à l'égard du judaïsme, et cet incident est rattaché à la guérison du paralytique, parce que l'abrogation de la Loi est la conséquence de l'Évangile annoncé par Jésus, de la vie nouvelle qu'il communique aux siens.

Les autorités juives ne prennent pas garde à la guérison du paralytique, et l'on n'est pas, d'ailleurs, obligé de supposer qu'elles la connaissent. Elles constatent la violation du sabbat. Pourquoi se bornent-elles à demander la raison de cette infraction à la Loi, et ne commencent-elles pas par la répression du flagrant délit, qui ne peut avoir d'excuse valable? C'est qu'il ne s'agit pas d'un homme qui portait un bois de lit dans la cour du temple le jour du sabbat, mais de l'instruction à tirer de ce cas symbolique. « C'est le sabbat, disent les Juifs ; et il ne t'est pas permis d'emporter ton lit [1]. — Je l'emporte, répond l'homme, parce que celui qui m'a guéri me l'a commandé. » Les chefs du temple acceptent cette excuse, et, sans s'occuper autrement de la guérison, ils veulent savoir quel « homme » méprisable a pu donner un tel ordre. Le guéri ne peut leur répondre, parce que Jésus, après le miracle, s'était éclipsé dans la foule. Y avait-il donc foule auprès de Béthesda? On dirait que la piscine était très rapprochée du temple. Du moins la perspective évangélique rapproche-t-elle, comme dans les anciennes représentations théâtrales, le lieu des différentes scènes, pour ne former qu'un tableau dont toutes les parties se subordonnent à l'idée qui domine l'ensemble. Jésus va rencontrer l'homme dans le temple, où on doit le croire arrivé avant le Christ lui-même. C'est là sans doute qu'il a été interrogé, puisque, dès que Jésus l'aura abordé, il rejoindra sans peine ses interlocuteurs pour le leur signaler. Il n'est pas nécessaire de supposer que, dans cette seconde entrevue, Jésus aura dit son nom à celui qu'il avait guéri [2].

1. Cf. Jér. xvii, 21-27.
2. B. Weiss, Holtzmann.

Pour le faire connaître, l'homme n'a eu qu'à le montrer à ceux qui l'avaient d'abord questionné. La seconde rencontre du paralytique et de Jésus a évidemment pour objet d'amener le Sauveur en contact avec les autorités du temple, et d'introduire le discours qu'il va prononcer sur son œuvre, sur le témoignage de Jean et le véritable sens de la Loi. Les commentateurs cherchent pourquoi il avait voulu s'éclipser dans la foule aussitôt après la guérison du paralytique : on présume que c'était pour éviter l'éclat du miracle[1], ou bien pour échapper au conflit[2] qui devait se produire, malgré cette précaution, un peu plus tard. Cependant la présence de la foule autour de la piscine ne semble avoir été relevée que pour expliquer comment le paralytique a pu perdre de vue celui qui l'avait guéri, et ce n'est pas avec la foule que Jésus avait à craindre un conflit. La première raison est donc seule acceptable[3], si tant est que le vrai motif ne soit pas dans l'intention de préparer la rencontre de l'homme guéri, des chefs du sacerdoce et de Jésus lui-même.

Sur l'entrefaite, après que l'homme a eu cette conversation avec les chefs des Juifs, Jésus le « trouve » dans le temple. L'incident est fortuit en apparence, providentiel au fond. Le Christ adresse la parole à celui qu'il avait guéri, et qui, tout naturellement, le reconnaît. Comme, dans les Synoptiques, Jésus a déclaré au paralytique, avant de le guérir, que ses péchés étaient remis, la rémission des péchés est aussi présupposée, dans le quatrième Évangile, à la guérison : « Te voilà guéri. Ne pèche plus, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire. » Ainsi, disent les commentateurs, les péchés du paralytique sont présentés comme ayant été la cause de son infirmité ; mais c'est bien plutôt qu'ils la constituent, étant aussi étroitement liés avec elle que le serait une rechute avec la punition terrible qui en serait la conséquence. Ce ne doit pas être en tant qu'individu que le paralytique a péché, mais en tant que personnification d'Israël[4]. Peut-être est-ce parce que sa maladie est le péché, qu'il n'a pas été question de péché avant le miracle ; il en est parlé maintenant pour laisser entrevoir la signification du récit symbolique. Il ne faut plus que l'homme pèche

1. Maldonat, B. Weiss, Holtzmann, etc.
2. Schanz, 237.
3. Cf. vi, 15.
4. Cf. ix, 1-3.

s'il ne veut s'exposer à tous les maux ; son nouvel état serait pire que le premier et pourrait fort bien ne pas comporter de guérison [1]. Jésus guérit les hommes pour qu'ils soient des saints ; s'il les affranchit de la Loi, ce n'est pas pour les livrer au péché [2].

L'homme aussitôt va dire aux Juifs que c'est Jésus qui l'a guéri. Sujet de perplexité pour les interprètes, qui se demandent pourquoi il risque ainsi d'exposer son bienfaiteur à la vengeance des gardiens de la Loi. On admet volontiers qu'il n'avait pas mauvaise intention, mais qu'il voulait se justifier devant l'autorité, supposant, comme fera plus tard l'aveugle-né, que celui qui l'avait guéri n'avait pu que bien agir en tout le reste. C'est lui prêter beaucoup de naïveté que de le juger conduit par l'espérance de gagner les Juifs à Jésus [3]. N'avait-il pas remarqué les dispositions hostiles des autorités ? Les interprètes qui accusent le paralytique d'avoir montré, dans la circonstance, un excès de simplicité, ou bien de s'être laissé influencer par la crainte, n'auraient certainement pas tort, s'il fallait raisonner sur ces textes comme sur des données historiquement fermes. Il règne dans tout le récit un manque de précision qui n'est pas involontaire. Les démarches de l'homme, dont on a eu soin de dissimuler l'enchaînement, ne sont pas, en réalité, les actes d'un individu, et il ne faut pas trop en scruter les raisons psychologiques. Dans le cas présent, l'évangéliste n'a pas entendu présenter la déclaration du paralytique comme une délation, ni comme une excuse, ni même comme une justification, mais comme un témoignage rendu à Jésus devant les chefs du judaïsme ; si le témoignage est inutile, la faute n'en est pas à celui qui le rend, mais à ceux qui ne veulent pas l'entendre et en prennent occasion de persécuter le Christ. L'attitude de l'homme devant les Juifs est à peu près la même que celle des apôtres devant le sanhédrin, dans les Actes ; pareillement, l'attitude des Juifs à l'égard de Jésus est la même que celle du sanhédrin à l'égard du christianisme naissant [4].

L'auteur dit que les Juifs persécutaient Jésus parce qu'il avait fait cette guérison le jour du sabbat. Comment une persécution a-t-elle pu trouver place entre la communication de

1. Cf. Hébr. x, 26-31.
2. Cf. Rom. vi, 1-18.
3. Schanz, 238.
4. Cf. Act. iii, 1-22 ; v, 17-42.

l'homme et la parole que Jésus dit aux Juifs? On peut tordre la phrase évangélique dans tous les sens, lui faire dire que les Juifs prirent Jésus pour objet de leurs poursuites [1], ou bien qu'ils eurent dès lors l'intention de le poursuivre [2], on n'arrive pas à la faire tenir naturellement dans le cadre de l'incident rapporté, s'il ne s'agit que d'un incident. Il faut remarquer d'abord que l'on a ici un écho de la conclusion des histoires sabbatiques dans les trois premiers Évangiles [3], où il est dit que les pharisiens, mécontents de ce que faisait Jésus, tinrent conseil entre eux pour le faire mourir. L'auteur du quatrième Évangile utilise cette indication dans son tableau symbolique, en lui conservant un caractère un peu vague, qui s'accorde bien avec le sens profond, sinon tout à fait avec la forme extérieure de la narration. Tout va bien, si derrière la circonstance présente on voit la carrière du Christ et les débuts du christianisme.

Les Juifs sont fâchés de ce que Jésus fait « ces choses » le jour du sabbat : il ne s'agit pas seulement de la guérison, mais de l'ordre donné par rapport au lit, de la violation formelle, commandée, du repos sacré, ou plutôt il s'agit de l'abrogation de la Loi par Jésus, de l'abandon de la Loi par les chrétiens. Pour la continuité du récit, « la persécution » se trouve tenir la place d'une plainte ou d'un reproche adressé à Jésus lui-même, et le Christ « répond » aux Juifs : « Mon Père agit jusqu'à présent, et moi aussi j'agis [4]. » L'évangéliste n'explique pas cette parole, sur laquelle les Juifs ne font pas de réflexion. Il les montre scandalisés par les mots : « mon Père », qu'ils interprètent au sens de la théologie johannique. Voyant que Jésus, non content de violer le sabbat, veut se faire égal à Dieu, ils se confirment dans l'idée de le faire mourir. Cette indication vague, comme celle de « la persécution » précédente, ne sert pourtant que d'intermède dans le discours du Sauveur. N'est-il pas évident que l'écrivain opère avec des idées, des vues générales, non avec des détails d'histoire? On ne saurait mettre une persécution et un complot dans le cours d'une conversation ordinaire.

1. B. Weiss, 201.
2. Holtzmann, 89.
3. *Supr. cit.* p. 394, n. 1.
4. V. 17. ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι. Ces paroles du Christ johannique répondent à Luc, XIII, 14 : ἓξ ἡμέραι εἰσὶν ἐν αἷς δεῖ ἐργάζεσθαι.

Ce que Jésus dit d'abord sur le travail de son Père tend à ruiner le principe même de l'observation du sabbat. C'est un morceau de théologie johannique, non une parole que le Sauveur aurait textuellement prononcée dans une circonstance quelconque de son ministère. « Mon Père travaille toujours » : il ne faut donc pas prendre à la lettre ce que dit la Genèse [1] du repos de Dieu au septième jour, après l'œuvre de la création ; Dieu ne se repose jamais ; il n'a pas cessé d'agir depuis le commencement du monde jusque dans le moment présent, et sans doute il n'est pas encore au point de se reposer ; comme lui, le Fils qu'il a envoyé agit sans cesse pour accomplir sa mission, et il n'est pas plus tenu que Dieu même de s'arrêter le jour du sabbat dans cette œuvre divine. Il n'est plus question du lit emporté, mais de la guérison avec toutes ses circonstances. Ce n'est pas motif pour supposer que la parole aurait été dite dans une autre occasion [2]. Si elle ne paraît pas s'adapter à la situation, c'est que cette situation même est mal définie, et que la dispute ne suit pas la ligne indiquée par le récit, mais la donnée des Synoptiques, où l'action de guérir, et non telle circonstance d'une guérison particulière, est présentée comme une violation du sabbat.

L'idée du travail incessant que Dieu opère dans le monde est une conception de philosophie religieuse qui est selon l'esprit de Jésus, mais qui n'a pu être formulée par lui à Jérusalem, en ces termes abstraits et diamétralement opposés à l'interprétation naturelle et reçue du texte mosaïque. Ces paroles vont-elles à présenter le sabbat comme une institution humaine et non obligatoire [3], ou bien, conformément à certaines théories gnostiques, insinueraient-elles que la création et le sabbat sont l'œuvre d'un démiurge qui ne doit pas être identifié au Père [4] ; s'agirait-il de l'action conservatrice de Dieu [5], ou de son action surnaturelle dans l'ordre du salut [6], par opposition à l'action créatrice ? Il ne semble pas qu'aucune de ces hypothèses rencontre la pensée de l'évangéliste. Dieu ayant tout fait par son Verbe, il n'y a pas lieu d'amener ici le démiurge des

1. II, 2-3.
2. B. Weiss, 202.
3. Baur, *ap.* B. Weiss, *loc. cit.*
4. Hilgenfeld, *ibid.*
5. Les anciens Pères et les commentateurs catholiques.
6. Meyer, Ewald ; Schanz, 239, joint cette idée à l'opinion précédente.

gnostiques. Jésus dira bientôt que Moïse a écrit de lui ; il tient le Pentateuque pour un livre prophétique et divin. Il faut donc admettre que le récit de la Genèse et l'institution du sabbat sont de Dieu, mais qu'on les prend ici l'un et l'autre en un sens supérieur à celui qu'indique la lettre. Ce sens allégorique est supposé, non expliqué dans le discours de Jésus. Quoique la formule : « jusqu'à présent », n'indique pas pour l'avenir un repos du Père, la guérison du paralytique étant présentée comme la dernière œuvre de Dieu et de son Verbe, il se pourrait que le sabbat de Dieu fût renvoyé à la fin des temps, et que la semaine créatrice dût s'entendre de la durée du monde actuel [1]. Quant à la distinction de la création et de la conservation, ou de l'action surnaturelle de Dieu pour le salut des hommes, les paroles de Jésus l'excluent : l'action du Père est une sous ses diverses manifestations, ou plutôt l'évangéliste s'abstient d'y faire aucune distinction, parce qu'il la considère surtout dans son principe et dans son terme, qui sont uniques.

L'action du Fils est celle du Verbe incarné, de Jésus Sauveur. Le rapport établi entre cette action et celle du Père n'est pas, au moins directement, un rapport métaphysique d'égalité absolue, ou de parfaite coordination au même but, ou d'une parité de droit, c'est-à-dire d'une même indépendance à l'égard du précepte sabbatique, mais un rapport d'analogie réelle entre l'action du Père et celle du Fils qu'il a envoyé : le Père agit toujours, nonobstant le sabbat; le Fils est autorisé à en faire autant, étant Fils et associé à l'œuvre du Père. La coordination de l'action du Fils à celle du Père ne laisse pas d'être le fondement de l'analogie qui justifie l'indépendance du Fils à l'égard du sabbat; et cette coordination se fonde à son tour sur la relation métaphysique du Verbe avec Dieu. Mais ces relations plus profondes ne sont pas exprimées dans le discours. Il ne semble pas possible de ramener la pensée du quatrième Évangile à celle des Synoptiques et de lui faire dire simplement que l'œuvre du salut, avec tout ce qui s'y rapporte, est compatible avec l'observation du sabbat sainement comprise [2]. Car il est dit positivement que Dieu ne connaît pas le

1. S. Irénée (*Haer.* V, 28, 3) dit que le monde durera autant de milliers d'années qu'il y a de jours dans la semaine de la création : l'histoire du monde comprendra six mille ans ; le septième millénaire est pour le règne des saints.

2. B. Weiss, 201 ; Schanz, *loc. cit.*

sabbat. Le Fils ne le connaît pas davantage, et il en dispense à son tour ceux qui croient en lui. Il n'y a pas non plus lieu de chercher à cette parole un sens historique de caractère tout moral, comme serait l'idée que le travail des enfants de Dieu, à l'exemple de celui du Père, ignore les alternatives d'action et de repos, parce que le travail accompli pour Dieu n'est pas une fatigue mais une joie [1]. Rien n'autorise à chercher derrière la pensée de l'Évangile une autre pensée qui serait historiquement celle de Jésus, car l'on n'a pas de base critique pour la distinction de l'une et de l'autre. Le rapport des deux opérations, celle du Père et celle du Fils, ne se fonde pas sur une conception purement morale de la filiation. Il est bien évident, et par le texte même et par ce que Jésus va dire ensuite, que l'action du Fils ne concerne pas la circonstance présente, mais toute l'œuvre divine du salut qui s'accomplit par lui, bien qu'on ne doive pas peut-être aller jusqu'à dire que Jésus se donnerait ici comme l'organe de toute l'action divine dans le monde [2], selon qu'il a été dit dans le prologue : « Tout a été fait sans lui, et rien n'a été fait sans lui. [3] » L'action du Père est universelle [4], elle comprend tout ce qui a été fait depuis le commencement du monde « jusqu'à présent », c'est-à-dire jusqu'au miracle que Jésus vient d'opérer. L'action du Fils paraît être distinguée de celle du Père, et s'entendre seulement de l'action du Verbe incarné, non du rôle permanent du Verbe dans la création depuis l'origine des choses.

Le sens que les Juifs attribuent aux paroles de Jésus ne laisse aucun doute sur la pensée de l'évangéliste. Dans la réalité de l'histoire, une proposition telle que celle-ci : « Mon Père agit jusqu'à présent, et moi aussi j'agis », aurait été inintelligible et incomprise. L'impression qu'elle a faite sur les Juifs, et que l'auteur se garde bien de dire mal fondée, a toute la valeur d'un commentaire. Les Juifs entendent que Jésus se fait égal à Dieu, et par le sens particulier qu'il attache à son titre de Fils, où ils reconnaissent autre chose que la relation du Messie national avec le

1. B. Weiss, 202.
2. Holtzmann, 90.
3. 1, 3.
4. Holtzmann (*loc. cit.*) rapproche à bon droit du texte évangélique ce passage de Philon (*Leg. all.* I, 3) : παύεται οὐδέποτε ποιῶν, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν.

Dieu d'Israël, et par la communauté d'action qu'il s'attribue avec Dieu même, pour ce qui est de son activité terrestre, et par l'identité de droits qu'il suppose exister entre le Père et le Fils en ce qui regarde la loi du sabbat. Ce n'est pas seulement cette parité de droits qui choque les Juifs comme une prétention exorbitante et blasphématoire, c'est l'espèce d'égalité naturelle qu'elle suppose, c'est la divinité de Jésus, au sens où l'entend l'évangéliste, et où Jésus lui-même est censé l'avoir enseignée. Il y a encore dans ce trait comme une transposition de ce qui est raconté, dans les trois premiers Évangiles, à propos du paralytique : là les pharisiens se scandalisent de ce que Jésus prononce la rémission des péchés [1], chose qui, selon eux, n'appartient qu'à Dieu; ici Jésus se fait « égal à Dieu » d'une autre manière, par une assertion directe de son rapport transcendant avec le Père.

v, 19. Jésus donc prit la parole et leur dit : « En vérité, en vérité, je vous (le) dis, le Fils ne peut rien faire de lui-même, à moins qu'il ne le voie faire au Père ; car ce que celui-ci fait, le Fils le fait pareillement. 20. Car le Père aime le Fils et il lui montre tout ce qu'il fait lui-même; et il lui montrera des œuvres plus grandes que celles-ci, afin que vous soyez dans l'étonnement. 21. Car de même que le Père ressuscite les morts et donne la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui il veut. 22. Car le Père ne juge personne, mais il a remis tout le jugement au Fils, 23. afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. Celui qui n'honore pas le Fils, n'honore pas le Père qui l'a envoyé. 24. En vérité, en vérité je vous dis que celui qui écoute ma parole, et qui croit à celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle et qu'il n'est pas sujet au jugement, mais qu'il est passé de la mort à la vie. 25. En vérité, en vérité je vous dis que l'heure vient et qu'elle est arrivée maintenant, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue vivront. 26. Car de même que le Père a la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui-même; 27. et il lui a donné le pouvoir de faire jugement, parce qu'il est fils d'homme. 28. Ne vous étonnez pas de cela, car l'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix, 29. et ils sortiront, ceux qui auront fait le bien, pour résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal, pour résurrection de jugement. 30. Je ne puis rien faire de moi-même : selon que j'entends, je juge, et mon jugement est juste, parce que je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. »

1. Marc, II. 7; cf. *supr.*, p. 396.

Le discours que Jésus adresse aux Juifs scandalisés, pour justifier ses paroles, confirme le sens qu'ils leur ont donné : « Je vous le dis en vérité, le Fils ne peut rien faire de lui-même, à moins qu'il ne le voie faire au Père ; car ce que celui-ci fait, le Fils le fait pareillement [1]. » Pour saisir toute la portée de ces assertions, il faut en rapprocher d'autres passages du même Évangile, où il est dit que le Père et le Fils ne sont qu'un ; que le Père est dans le Fils, et le Fils dans le Père ; que le Fils ne fait rien de lui-même, et que le Père accomplit ses œuvres en lui ; que ce qui est au Fils est au Père, et ce qui est au Père également au Fils ; que la mission du Fils est d'accomplir la volonté de celui qui l'envoie ; que le Fils vit par le Père vivant ; qu'il exécute librement la volonté du Père en abandonnant sa vie et en la reprenant ; que le Père l'emporte sur le Fils ; que le Père aime le Fils et que le Fils aime le Père et garde ses préceptes [2]. Le Fils est le Verbe incarné ; ce n'est pas son rapport métaphysique et éternel, mais son rapport actuel avec le Père qui est ici décrit. « Le Fils ne peut rien de lui-même », et il ne s'agit pas d'une impossibilité morale ; si le Fils accomplit des œuvres divines, c'est qu'il tient du Père la faculté de les exécuter, c'est qu'il reçoit de lui lumière et pouvoir pour de telles œuvres. Il ne fait que ce qu'il voit faire au Père ; mais ce que le Père fait, le Fils le fait aussi et de la même manière. Bien que les termes de cette déclaration n'aient pas toute la précision logique que l'on pourrait souhaiter, c'est fausser la pensée du texte que d'y voir un phénomène de conscience purement humaine et l'idée d'une filiation divine qui se réaliserait par l'accomplissement d'œuvres conformes à la volonté du Père [3]. La filiation est acquise avant que le Père révèle les œuvres au Fils, et s'il est vrai que la conscience de cette filiation n'est pas expressément reportée dans l'éternité, avant l'incarnation, il n'est pas davantage insinué qu'elle ne serait apparue qu'à un moment donné de l'existence de Jésus. L'incarnation du Verbe domine toute la carrière du Christ, quoiqu'elle se manifeste seulement dans son ministère ; et l'évangéliste ne s'occupe pas spécialement du Verbe préexistant, ni

1. V. 19. οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἂν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα· ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ.

2. x, 30, 38 ; xiv, 9, 11 ; xvii, 10 ; iii, 35 ; iv, 34 ; v, 20, 30 ; vi, 38, 57 ; viii, 26 ; x, 18 ; xii, 49 ; xiv, 28, 31 ; xv, 10.

3. B. Weiss, 203.

de l'humanité du Christ indépendamment de l'incarnation du Verbe dans cette humanité. Les œuvres que le Père montre au Fils ne sont donc pas les décrets divins que le Verbe a connus de toute éternité, ni des œuvres particulières que le Père réaliserait effectivement par lui seul, pour servir de modèles à l'action du Fils, mais les volontés du Père que le Fils perçoit et qu'il accomplit. Ces volontés n'en sont pas moins conçues comme une sorte de création spirituelle, qui devient réelle par l'action du Fils [1]. Le mot « voir » est un terme métaphorique; il s'agit certainement d'une perception spirituelle, intérieure, tout intime, dont le mode n'est pas autrement indiqué. Cette connaissance apparaît néanmoins différente de celle des prophètes, en ce qu'elle n'est point successive, ni limitée, pour ce qui regarde les œuvres à accomplir par le Fils. Le Fils les connaît toutes; il connaît celle qu'il vient de faire, qui est une œuvre du Père vue par lui, c'est-à-dire une volonté du Père qu'il a connue pour l'exécuter, et il connaît aussi les œuvres plus grandes, c'est-à-dire les œuvres de vivification spirituelle et de résurrection, dont la guérison du paralytique n'est que l'image. Le Fils connaît tout cela dès maintenant, et il semble qu'il ait dû le connaître, d'une certaine façon, dès l'instant où l'esprit divin s'est emparé de son humanité; car cet esprit est un esprit de lumière et de vie, et Dieu ne l'a pas donné à son Fils avec mesure. En tout cas, il ne saurait être question de visions passagères ou d'illuminations dans certaines circonstances importantes, mais d'une communication régulière et permanente. Demander si l'âme du Christ voyait toutes ces choses dans l'essence divine est prendre la question d'un point de vue qui n'est pas celui du quatrième Évangile, où est enseignée la métaphysique du Christ et non sa psychologie. Si l'on prenait toutes les déclarations du Christ johannique comme des données réelles, on devrait penser que sa science a été parfaite dès le commencement, bien que le caractère psychologique de cette science ne soit pas décrit; mais il ne faut pas oublier que le moment initial de l'incarnation n'est pas expressément indiqué dans l'Évangile [2] et que la théorie johannique du Christ n'est rien moins qu'une histoire du développement intime de Jésus. On y retrouverait plutôt

1. Il n'est pas hors de propos de rappeler ici la distinction de Philon entre la création intelligible et la création réelle. Cf. Grill. 118.

2. Voir *supr.* p. 181.

l'histoire du développement intime de la conscience chrétienne. Mais à ne chercher même que la pensée de l'évangéliste, il n'est pas dit que la communication des œuvres divines soit une vision directe de Dieu même, par l'humanité du Christ, et le lien d'union entre le Père et le Fils dans son humanité ne consiste pas en ce que Jésus voit immédiatement le Père, mais en ce que le Père aime le Fils; et c'est en raison de cet amour qu'il l'instruit [1]. La science surnaturelle du Christ n'est pas identifiée à la science éternelle de Dieu; et elle n'est pas présentée non plus comme étant la science de vision que les théologiens attribuent communément au Sauveur. C'est la science que le Verbe incarné tient du Père qui est en lui [2]. Le rapport éternel du Père et du Verbe n'est pas visé directement, et il n'est pas nécessaire qu'il le soit pour que l'argumentation de Jésus soit irréfutable [3]; il suffit que Jésus, par l'incarnation du Verbe, soit le vrai Fils de Dieu.

Le discours a été commencé pour prouver que le Christ, en tant que vrai Fils, est comme le Père, au-dessus du sabbat; mais il n'est pas sûr que l'évangéliste se souvienne longtemps de ce but particulier, car il ne tire pas de conclusion ; son intention réelle est de montrer l'excellence de Jésus et d'entamer le procès du judaïsme. Le Fils ne fait que ce que lui a montré le Père; mais le Père aime

1. Cf. III, 45, et XVII, 24, où il est dit que le Père a aimé le Fils avant la fondation du monde. Comme l'amour du Père pour le Fils est comparé à celui du Père pour les élus, il ne serait pas évident que cet amour du Père pour le Fils exprime sa relation transcendante avec le Verbe, comme l'admet HOLTZMANN, 91, et non son amour de prédestination pour le Verbe incarné, si XVII, 5, n'était décisif en faveur de la première opinion. Il est du reste impossible de définir avec précision comment l'évangéliste conçoit ce double rapport; on a dit que le second était présenté comme la forme temporelle du premier, ou bien comme la forme psychologique sous laquelle le Verbe incarné avait conscience de son rapport métaphysique avec Dieu ; mais il ne semble pas que la pensée de l'évangéliste se soit arrêtée sur ce problème, et son langage éveillerait plutôt l'idée d'un rapport unique du Père avec le Verbe préexistant et incarné; il n'insinue pas la moindre évacuation (*kénose*) du Verbe incarné par rapport à la connaissance, mais seulement à l'égard de la gloire (XVII, 5) à ce qu'on pourrait appeler la jouissance de la vie divine (cf. GRILL, 322). Encore faut-il ajouter qu'il ne vise pas à la précision métaphysique, ni à la précision historique, et que les contours de sa pensée n'ont pas une rigueur dogmatique. Quoi qu'il en soit, dans V, 20, il s'agit de l'amour du Père pour le Verbe incarné.

2. XIV, 10.

3. SCHANZ, *loc. cit.* d'après Jean Chrysostome.

le Fils, et lui montre tout ce qu'il fait lui-même. Ce que le Fils a déjà fait, ce qu'ils ont déjà vu, le miracle qui vient de s'opérer, sont des œuvres que le Père a montrées au Fils ; ainsi en sera-t-il des œuvres plus grandes et plus admirables que le Fils exécutera dans l'avenir sous leurs yeux ; il les accomplira parce que le Père les lui aura fait voir. Cependant le Fils les connaît déjà, puisqu'il va les décrire. L'indication des œuvres au Fils n'est donc pas précisément la connaissance anticipée qu'il en a, mais une sorte d'invitation à les faire, dans l'occasion même où elles se présentent. La connaissance antérieure est comme générale ; la réalisation concrète de telle œuvre, dans tel cas particulier où le Fils perçoit une volonté du Père, résulte de cette connaissance et de cette perception, qui constituent ensemble la révélation, faite au Fils, de l'œuvre qu'il doit accomplir. Cette œuvre a sa réalité idéale dans la science et la volonté du Père ; elle a sa réalité concrète dans ce qu'opère le Fils, par la puissance qu'il tient du Père [1].

La résurrection de Lazare se trouve annoncée dans ce qui suit ; mais la résurrection de Lazare est le symbole de la résurrection universelle, résurrection des âmes et résurrection des corps. C'est cette double résurrection qui est visée dans la suite du discours, comme une seule œuvre réalisée par le Fils, d'après le modèle qui lui a été montré par le Père. Il appartient au Père de ressusciter les morts et de donner la vie ; c'est l'acte divin par excellence ; Dieu est Dieu parce qu'il est la source et le maître de la vie ; or ce pouvoir divin, le Fils le possède ; il donne la vie à qui lui plaît. En quel sens l'auteur emploie-t-il ici les termes de vie et de mort ? Au sens le plus large et le plus compréhensif. Il s'agit à la fois de la vie naturelle et de la vie spirituelle, de la vie présente et de la vie ressuscitée, la résurrection étant conçue comme la restauration de la vie naturelle et le couronnement de la vie spirituelle. Tout vient sous le même symbole, le mot vie représentant directement la vie naturelle, et figurativement, par celle-ci, la vie spirituelle et la vie ressuscitée, toutes ces vies n'en formant qu'une dans la perspective. Si l'on veut restreindre le sens du mot « vie » à une

1. La révélation éternelle du Père dans le Fils, image absolue sur laquelle se réglerait l'action du Verbe incarné (Schanz, 242) représente l'interprétation purement métaphysique de ce que l'évangéliste conçoit comme un rapport historique et vivant.

2. Cf. Grill, 287, 298.

acception spéciale, le discours paraîtra reposer sur une équivoque, ou bien on le trouvera incohérent et l'on y soupçonnera, bien à tort, des additions rédactionnelles [1]. Le langage mystique de l'évangéliste englobe des notions qu'une logique plus ou moins savante ne manquerait pas de distinguer; mais il n'y a pas lieu d'amener ce langage au point de vue de cette logique trop étroite pour lui. C'est apparemment en prévision de la résurrection de Lazare, c'est-à-dire, d'une restitution de la vie naturelle, que Jésus parle de l'étonnement qu'éprouveront les Juifs devant ses œuvres; les Juifs et surtout leurs chefs, ceux à qui semble s'adresser le discours du Christ, verront cette résurrection et ne se convertiront pas. Mais derrière cette application sensible et directe on doit voir le progrès terrestre du christianisme et l'attitude des Juifs à son égard, la résurrection glorieuse des justes et la réprobation finale des incrédules. Ces grandes œuvres du Fils provoqueront la stupeur et la confusion de ceux qui ne croient pas en lui. Dans le discours, il s'agit de la confusion prochaine des auditeurs de Jésus; cependant la confusion éternelle est à l'arrière-plan. L'interprète ne doit pas se prononcer exclusivement pour la première [2] ni pour la seconde [3], mais pour les deux, l'une préludant à l'autre.

On dirait que l'élément eschatologique de cet enseignement domine dans ce qui est dit du Père qui ressuscite les morts, et du jugement qu'il remet au Fils; mais une préoccupation actuelle apparaît manifestement dans ce qui est dit pour expliquer cette communication de l'autorité judiciaire : « afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. » L'œuvre de vie que le Christ accomplit dans le monde est une œuvre essentiellement divine; c'est pourquoi celui qui l'accomplit a droit aux honneurs divins [4]. Ces honneurs ne sont pas proprement la gloire du Fils comme juge suprême de l'humanité ressuscitée, ou comme chef des élus, mais les égards qui lui sont dus dans l'accomplissement de sa mission terrestre, puisque l'on ajoute : « Celui

1. Holtzmann, 92. se montre assez favorable à cette idée, soit qu'on limite l'addition aux vv. 28-29, soit qu'on l'étende aux vv. 19-29. Mais la distinction des deux courants d'idées vient seulement de ce qu'on ne perçoit pas la pensée unique et homogène de l'évangéliste. Cf. Grill, 295, n. 1.

2. Schanz, Holtzmann, B. Weiss.

3. Maldonat, Godet.

4. Grill, 11.

qui n'honore pas le Fils n'honore pas le Père qui l'a envoyé », et que Jésus dit : « Celui qui écoute ma parole et qui croit à celui qui m'a envoyé a » déjà « la vie éternelle; il n'est pas sujet au jugement; il est » déjà « passé de la mort à la vie », il est déjà, en un sens, vraiment ressuscité. Il est évident que le mot « jugement » se prête à la même variété de sens que les mots « vie », « mort », « résurrection », et que celui qui refuse de croire « est déjà jugé [1] », tout comme celui qui croit est déjà ressuscité, sans préjudice du jugement dernier et de la résurrection dernière [2]. Après cela, comme pour dérouter les interprètes soucieux de distinguer les différents sens des mots et les notions diverses des choses, le discours paraît revenir à l'eschatologie, mais de façon à laisser place aux œuvres du présent : « Le temps vient, et il est arrivé maintenant, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu », ce qui vise une double résurrection, à moins qu'elle ne soit triple, c'est-à-dire la résurrection finale et la résurrection spirituelle par la foi [3], auxquelles sans doute il faut joindre la résurrection naturelle de Lazare comme figure des deux autres. « Ceux qui auront entendu la voix du Fils de Dieu vivront » : Lazare l'entendra dans sa tombe et ressuscitera à la vie naturelle; les âmes de bonne volonté l'entendront dans la mort de l'ignorance et du péché, et elles ressusciteront à la vie de la foi; les justes défunts l'entendront, au dernier jour, pour ressusciter à l'immortalité glorieuse. Et il semble que ce soit toujours la même voix, le même Verbe qui produit la même vie.

Pourquoi le Fils de Dieu donne-t-il cette vie une et triple? C'est que le Père a la vie en lui, qu'il la communique au Fils de telle façon que le Fils ait aussi la vie en lui et qu'il puisse à son tour la communiquer à d'autres; et comme le Fils a cette puissance vivifiante, il a aussi le pouvoir de juger, qui est, comme celui de vivifier, un pouvoir tout divin; le Père lui a donné ce pouvoir « parce qu'il est fils d'homme [4] ». A première vue, ce jugement paraît être

1. Cf. III, 17-21.

2. Schanz, 243.

3. Les mots : « Et maintenant », n'obligent aucunement à restreindre ce passage à la résurrection spirituelle, comme le voudraient B. Weiss, Holtzmann, etc., puisque la résurrection de Lazare est dans la perspective immédiate de l'évangéliste, et que celui-ci a commencé par dire : « L'heure vient ». Il y a une heure qui est arrivée, et une autre qui ne l'est pas encore.

4. V. 27. ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν.

celui qui s'opère de lui-même dans les âmes, celles qui croient n'étant pas jugées, mais sauvées, celles qui refusent de croire étant dès maintenant jugées, c'est-à-dire condamnées. Ce jugement s'effectue par le Verbe incarné, parce qu'il est homme et traite en cette qualité avec les hommes. Mais l'évangéliste n'exclut pas le jugement dernier, puisqu'il va parler aussitôt de la résurrection finale. Bien que l'article manque devant le mot « fils d'homme », il y a allusion au titre messianique dont il a déjà été fait usage antérieurement [1], en même temps que ce titre est interprété d'après le sens naturel qu'il présente. Le jugement des hommes est une affaire d'homme. Dieu ne l'exerce pas directement; il en charge son Fils, qui est le Fils de l'homme, et qui est homme [2], étant le Verbe fait chair. Ainsi se trouve transformée et agrandie la déclaration du Sauveur dans les Synoptiques : « Le Fils de l'homme sur la terre a pouvoir de remettre les péchés [3]. » Le Fils de l'homme est juge, il est le Juge. Il ne faut pas s'étonner qu'il le soit dès maintenant, car il est le juge du grand jour. « Le temps vient », et ici l'on n'ajoute pas, on ne peut pas ajouter qu'il soit déjà venu, « où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix », l'appel à la résurrection, mais conçu toujours comme le même appel à la vie, qui retentit maintenant dans la prédication de Jésus, « et ils sortiront, ceux qui auront fait le bien, pour ressusciter à la vie, ceux qui auront fait le mal, pour ressusciter au jugement », c'est-à-dire à la condamnation, au châtiment.

1. I, 52; III, 13, 14. L'absence de l'article devant les deux mots υἱός et ἀνθρώπου montre que la formule n'est pas employée directement au sens messianique. « Filius autem hoc sensu solus judicat, quia solus homo est, qualem eum qui homines judicet esse convenit. » Maldonat, II, 565. Cf. Hébr. IV, 15. Il ne s'ensuit pas, comme le dit B. Weiss, 212, que le Fils de Dieu ne soit qu'un homme considéré dans son rapport particulier avec Dieu, car le Fils est le Verbe qui existait dès le commencement en Dieu et par qui tout a été fait, et il était aimé de Dieu, glorifié par lui avant que le monde fût. Paul de Samosate abusait de ce texte dans un sens analogue ; c'est pourquoi Jean Chrysostome et quelques autres témoins rattachent la finale du v. 27 au v. 28 : « De ce qu'il est fils d'homme, ne vous étonnez pas de cela. » Construction visiblement incorrecte et fausse.

2. Grill, 11. La pensée de l'évangéliste va à la nature, non à la faiblesse de l'humanité (Hébr. II, 14-18).

3. Marc, II, 10.

Puis la perspective revient vers le présent, dont il faut croire qu'elle ne s'était pas réellement éloignée : « Je ne puis rien faire de moi-même », dans cette grande œuvre de résurrection qui embrasse toute l'action salutaire du Fils, et où la résurrection dernière semble actuelle, tant elle paraît proche, où la résurrection spirituelle paraît se confondre avec la résurrection dernière, tant elle en est un gage assuré, un préambule substantiel. « Selon que j'entends, je juge. » Il ne s'agit pas de l'audition des personnes jugées; mais, de même que le Fils ne fait rien que ce qui lui a été montré par le Père, de même il ne porte aucun jugement dont le Père ne l'ait instruit. Comme le Verbe est Dieu et à Dieu, le Christ est égal et subordonné au Père, dépendant et libre[1]. Les jugements sont comme les œuvres, préparés spirituellement en Dieu, pour être exécutés réellement par le Fils, moyennant la communication qui lui en est faite par le Père. De là vient que son « jugement est juste »; ce n'est pas de sa part une décision arbitraire, une condamnation mal fondée, car il ne cherche pas sa volonté, mais la volonté de celui qui l'a envoyé; comme il connaît la volonté du Père, il n'a d'autre souci que de la mettre à exécution. Le jugement est résolu par Dieu dans son éternité; mais il s'accomplit dans le temps par le Fils. On doit sans doute penser qu'il ne conviendrait pas au Père de le réaliser lui-même. Ainsi le rôle du Christ juge est en parfaite harmonie avec celui du Christ vivificateur.

Les critiques qui suspectent ou contestent même positivement l'unité de ce morceau, et qui proposent de retirer le passage où la résurrection des morts est nettement annoncée, sous prétexte que le contexte traite de résurrection spirituelle, ou bien tout le développement sur la résurrection et le jugement, sous prétexte qu'il est eschatologique[2], méconnaissent le véritable esprit du quatrième Évangile; ils veulent faire de l'auteur un logicien scolastique, au lieu de le prendre pour ce qu'il est, un profond mystique qui voit ensemble la réalité, l'image symbolique, l'idée, qui n'oublie jamais tout à fait l'une quand il paraît s'occuper de l'autre, et qui fonde l'unité de sa doctrine sur une conception de la vie assez large pour embrasser la destinée complète de l'homme, comme l'action vivifiante du Christ comprend tout le rôle salutaire du Verbe incarné.

1. Cf. Grill. 85.
2. *Supr.* p. 407, n. 1.

v, 31. Si c'est moi qui me rends témoignage, mon témoignage n'est pas vrai. 32. Il y en a un autre qui rend témoignage de moi, et je sais que le témoignage qu'il rend de moi est vrai. 33. Vous avez envoyé à Jean, et il a rendu témoignage à la vérité. 34. Pour moi, ce n'est pas d'un homme que je reçois le témoignage ; mais ce que j'en dis est pour que vous soyez sauvés. 35. Il (Jean) était une lampe ardente et brillante, et vous vous êtes plus à vous réjouir quelque temps à sa lumière. 36. Mais le témoignage que j'ai vaut mieux que celui de Jean ; car les œuvres que le Père m'a chargé d'accomplir, les œuvres mêmes que je fais, témoignent pour moi, que le Père m'a envoyé. 37. Et le Père qui m'a envoyé, c'est lui qui a rendu témoignage de moi. Vous n'avez jamais entendu sa voix, ni vu sa face, 38. et vous n'avez pas sa parole demeurant en vous, puisque vous ne croyez pas à celui qu'il a envoyé. 39. Vous scrutez les Écritures, parce que vous croyez y trouver la vie éternelle : ce sont elles qui rendent témoignage de moi ; 40. et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie. 41. Je n'accepte pas de gloire des hommes ; 42. mais je vous connais pour n'avoir pas l'amour de Dieu en vous. 43. Moi, je suis venu au nom de mon Père, et vous ne m'acceptez pas ; si un autre vient en son nom, vous l'accepterez. 44. Comment pouvez-vous croire, vous qui acceptez de la gloire les uns de la part des autres, et ne recherchez point la gloire qui vient de Dieu seul? 45. Ne croyez pas que ce soit moi qui vous accuse devant le Père. Votre accusateur est Moïse, en qui vous espérez. 46. Car si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, parce que c'est de moi qu'il a écrit. 47. Mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croirez-vous à mes paroles? »

Jusqu'à présent le Christ a montré comment il a le droit d'agir en Dieu, de se comporter à l'égard de la Loi comme lui étant supérieur, de se donner comme Fils de Dieu participant à la souveraine indépendance du Père, parce qu'il est son unique révélateur, l'unique exécuteur de ses volontés, l'unique dépositaire de sa toute-puissance, muni de pleins pouvoirs pour toute l'œuvre du salut, qui est, en un sens, toute l'œuvre de Dieu. A ce premier plaidoyer s'en joint un autre qui vient à l'appui des déclarations faites par le Sauveur, et qui les fait indiscutables à raison des autorités qui les recommandent. Si Jésus se rendait témoignage à lui-même, par sa seule parole, ce témoignage n'aurait aucune valeur et ne serait pas recevable, il ne serait pas « vrai ». Mais le témoignage qu'il vient d'exprimer n'est pas dans ce cas. En réalité, il y en a un autre qui témoigne pour lui, un autre dont l'autorité n'est pas contestable,

et ce que dit de lui ce témoin est vrai, Jésus le sait [1]. Cet autre est le Père, non Jean-Baptiste [2], dont il va être parlé aussitôt, mais pour dire que son témoignage, si respectable qu'il soit, si considéré qu'il eût dû être par les Juifs, n'est pas celui qui compte absolument et qui dispense de chercher ailleurs.

Les Juifs ont envoyé des messagers à Jean, et, dans cette occasion, Jean a rendu témoignage à la vérité, comme il le devait. Ainsi le discours se réfère à ce qui a été raconté d'abord sur le témoignage rendu par Jean-Baptiste devant les envoyés du sanhédrin [3]; mais il semble que la « vérité » dont on fait honneur à Jean comprenne ce qu'il a dit ensuite devant ses disciples [4], puisque le Précurseur n'a point parlé de Jésus aux envoyés des Juifs. La référence est donc pour le lecteur de l'Évangile, non pour l'auditoire du Sauveur. Si vrai qu'ait été le témoignage de Jean, Jésus ne prétend pas s'en autoriser : ce n'est que le témoignage d'un homme, et un homme n'est pas le témoin qui convient au Fils de Dieu. Si donc le Christ le rappelle, ce n'est pas pour lui-même, qui n'en a pas besoin, mais dans l'intérêt de ses auditeurs, pour leur salut. Car Jean avait été envoyé de Dieu pour rendre témoignage à la vérité, afin que l'on crût par lui [5] au Verbe incarné : c'est pour la même

1. La leçon reçue, dans le v. 32, est οἶδα. Quelques témoins ont οἴδατε, lecture qui suppose, dit-on, que Jésus parlait ici de Jean-Baptiste. Cette leçon occidentale (elle est représentée par ℵ D, quelques ms. lat., Sc.) pourrait bien n'être pas si mauvaise qu'on le dit. Elle ne suppose pas plus que l'autre que Jean soit le témoin invoqué par Jésus, et le Sauveur dit plus naturellement : « Et vous savez que son témoignage (celui de Dieu) est vrai », que : « Et je sais, etc. »; car cette dernière assertion ne fortifie pas l'argument, tandis que la première met les Juifs en présence d'un témoignage non contesté par eux, et que cependant ils n'écoutent pas. La leçon οἶδα donne un sens plus facile, et elle aurait pu sortir aisément de οἴδατε ὅτι, par omission involontaire de la finale τε. Toutefois l'on doit dire que s'il y avait antithèse entre la connaissance du témoignage et sa réception, il faudrait ὑμεῖς devant οἴδατε, et que la présence de ce pronom au commencement du v. 33 suppose que Jésus parle encore de lui-même à la fin du v. 32.

2. Les Pères sont partagés sur ce point. Mais le témoin annoncé avec emphase, au v. 32, est certainement distinct de celui qui est introduit, au v. 33, comme interrogé par les Juifs, et comme non réclamé par Jésus, au v. 34; le témoignage supérieur invoqué par Jésus est amené explicitement, au v. 37, avec référence au v. 32.

3. I, 19.

4. I, 29-34.

5. I, 7.

raison que son témoignage est ici invoqué. A ce propos, Jésus émet sur le Baptiste un jugement qui fait écho à ce qu'on lit dans les Synoptiques, après le message du Précurseur captif. Jean n'était pas la lumière, mais « il était la lampe ardente et brillante [1] », et les Juifs se sont « amusés quelque temps à sa lueur ». Ils n'ont pas profité de cette lumière pour s'éclairer, mais pour s'ébaudir un moment comme des mouches au soleil [2], ou plutôt comme les enfants auxquels les Juifs sont expressément comparés dans les Synoptiques [3]. Il paraît douteux que l'évangéliste ait voulu prêter aux Juifs de Jérusalem une foi, même transitoire et imparfaite, au prochain avènement du règne messianique [4]. Il songe plutôt, en général, au crédit dont le Précurseur a paru être favorisé pendant un certain temps. Ce fut comme un jeu dont les Juifs ne retirèrent aucun profit, puisque le témoignage de Baptiste ne les conduisit pas au Sauveur.

Le témoignage dont Jésus se prévaut, celui qu'il annonçait tout à l'heure et qu'il va produire maintenant, l'emporte sur celui de Jean, car c'est celui de Dieu même dans les œuvres que son Fils a reçu mission et pouvoir d'accomplir : « Les œuvres que je fais témoignent pour moi que le Père m'a envoyé » ; elles attestent que Jésus est vraiment le Fils de Dieu. Par ces œuvres, il ne faut pas entendre seulement les miracles, mais l'œuvre entière de salut, l'œuvre de vie, dont il a été question plus haut. Toutefois, ce n'est pas ce témoignage du Père qui est opposé directement à celui de Jean. Il y a un autre témoignage exprès du Père, qui appartient au passé et que les Juifs ont dédaigné. Bien que l'évangéliste ait entendu présenter les œuvres de Jésus comme le témoignage autorisé du Père, la pensée de ce témoignage s'associe à une autre manifestation qui prend assez de relief pour être expressément indiquée, et de préférence, comme le témoignage formel du Père en faveur du Fils. « Le Père qui m'a envoyé, c'est lui [5] » qui

1. ἐκεῖνος ἦν ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων. Cf. I, 8 : οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς
2. Holtzmann, 97.
3. Cf. Matth. XI, 7-11, 16-19 ; Luc, VII, 24-35.
4. B. Weiss, 218.
5. V. 37. καὶ ὁ πέμψας με πατήρ, ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ. La leçon ἐκεῖνος (ℵBL) est préférable à αὐτός (A, mss. lat. ; D réunit les deux leçons), et marque la référence expresse au v. 32 : ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ.

est l'autre témoin annoncé précédemment, c'est lui « qui a rendu témoignage de moi : vous n'avez jamais entendu sa voix, ni vu sa face, et vous n'avez pas sa parole demeurant en vous, puisque vous ne croyez pas à celui qu'il a envoyé. » Et Jésus déclare aux Juifs qu'ils devraient trouver dans l'Écriture la preuve de sa mission divine.

Ces assertions surprenantes, qui semblent faites tout exprès pour contredire ce que l'Ancien Testament raconte des apparitions célestes, et la prétention qu'avaient les Juifs de posséder dans les Écritures la révélation de Dieu, aident à comprendre ce que l'évangéliste a voulu désigner comme témoignage spécial du Père. Il ne peut pas être question du témoignage rendu par le Père au Fils à l'occasion du baptême, vu que l'évangéliste s'est abstenu délibérément [1] de rappeler le baptême et la parole du Père au Christ baptisé. Il ne s'agit pas non plus du témoignage des œuvres, qui dure encore [2], mais de la révélation du Père dans l'Ancien Testament ; et l'on peut remarquer, en passant, que le Verbe n'en est pas présenté ici comme l'intermédiaire. Nonobstant la lettre même des Écritures anciennes, les Juifs n'ont jamais réellement entendu la parole du Père céleste, bien qu'on dise qu'elle a retenti sur le Sinaï ; ils n'ont jamais vu sa face, bien qu'on dise qu'il a conversé avec leurs ancêtres; ils ne possèdent pas sa parole dans les Écritures, bien qu'ils les conservent avec soin ; cette parole n'est pas dans leurs cœurs et ne les éclaire pas intérieurement. Il ne paraît pas possible de voir là une simple constatation du fait que les auditeurs de Jésus n'ont pas eu de part aux deux formes ordinaires de la révélation prophétique, voix entendue et vision, de sorte qu'on leur reprocherait seulement de ne pas entendre l'Écriture qu'ils possèdent [3] ; car les trois assertions concernant la voix de Dieu, sa face et sa parole, se suivent sur le même plan et aboutissent au même reproche. On ne trouverait pas de difficultés dans ce passage, si l'on n'était préoccupé de l'auditoire de Jésus, auquel il n'est pas très naturel de faire les deux premières remarques, tandis qu'on devrait penser au judaïsme en général, dont l'évangéliste instruit le procès. Les Juifs sont en dehors de cette révélation

1. Cf. *supr.* p. 237. Pour la même raison, il ne faut pas songer à la parole entendue par les disciples, témoins de la transfiguration dans les Synoptiques.

2. Noter l'emploi du passé μεμαρτύρηκεν. La leçon αὐτός peut être en rapport avec l'interprétation qui voit dans les œuvres le témoignage du Père.

3. B. Weiss, 222.

dont ils tirent vanité, ils n'en connaissent pas la vraie nature [1] et ils n'en saisissent pas l'objet, puisqu'ils ne croient pas à celui que le Père a envoyé. Comme cette révélation tout entière concerne le Fils, ils recevraient le Fils, s'ils avaient compris « la parole ». Avant d'expliquer en quoi a consisté le témoignage du Père, Jésus, ou plutôt l'évangéliste reproche aux Juifs de ne l'avoir pas écouté, en sorte qu'on peut leur contester tous les privilèges dont ils s'enorgueillissent et qu'ils croient attestés dans les Écritures. L'apostrophe ne s'adresse pas à l'auditoire de Jésus, mais à Israël en général, au judaïsme incrédule, auquel est opposé l'argument des prophéties tel que l'a entendu la tradition chrétienne. Elle représente excellemment l'idée que l'auteur se fait du peuple juif, gardien d'un livre qu'il ne comprend pas, fier d'une révélation dont il n'a jamais perçu le sens, et qui maintenant lui a échappé.

C'est précisément parce que les Écritures et la révélation de l'Ancien Testament sont déjà dans la pensée de l'évangéliste, qu'il dit aussitôt : « Vous scrutez [2] les Écritures », en interrogeant le texte et le discutant minutieusement, « parce que vous croyez y trouver la vie éternelle » ; mais pour avoir la vie, rien ne sert de les lire si on n'entend le témoignage qu'elles rendent à celui qui seul peut donner la vie, et si on ne vient à lui pour la recevoir. Le salut n'est pas dans la Loi, mais dans la foi au Christ, qui est annoncé par la Loi. C'est la doctrine de saint Paul, mais entièrement sûre d'elle-même, indiscutée, devenue le fondement du christianisme. Le Christ qui se défend contre les Juifs représente le christianisme, tout comme les Juifs qu'il réfute représentent le judaïsme.

Si le Christ demande la foi des hommes, ce n'est pas qu'il reçoive d'eux sa gloire ou qu'il la cherche de leur côté ; il la chercherait d'autant moins auprès des Juifs, qu'il les connaît pour n'avoir pas en eux l'amour de Dieu ; il les tient pour incapables de rendre à l'envoyé de Dieu un hommage conforme à la volonté du Père, et propre à honorer le Père lui-même. C'est parce qu'ils n'ont pas au cœur l'amour de Dieu, prescrit cependant par la Loi, qu'ils n'ont

1. Cf. I, 17-18 ; V, 17 ; VI, 32 ; VIII, 39, 44.

2. V. 39. ἐραυνᾶτε est un indicatif, non un impératif. La construction naturelle de la phrase le marque suffisamment. Mais on a souvent pris l'impératif, parce qu'on ne comprenait pas ce qui précède, et que l'on voyait dans l'Écriture un nouveau témoignage. Voir, par exemple, Maldonat, II, 577, 579.

pas en eux la parole de Dieu. Le Fils vient au nom du Père ; ils le rejettent, n'aimant pas Dieu. Si un autre venait en son nom, ils l'accepteraient, parce que celui-là chercherait sa gloire auprès d'eux, en les flattant eux-mêmes selon leur goût, en leur promettant tous les avantages qu'ils espèrent de leur Messie national. Les Synoptiques[1] annoncent aussi de faux Christs et de faux prophètes, mais comme un danger commun aux fidèles de l'Évangile et aux Juifs en général ; ici le danger n'est que pour les Juifs, et il est certain qu'ils y succomberont. La différence du point de vue est tout à fait sensible et marque la date respective des écrits. Une autre différence consiste en ce que les Synoptiques parlent de faux Christs, au pluriel, tandis que l'Évangile johannique semble viser un individu. Il est vrai que le cas prévu pourrait être indéterminé : « si quelqu'un » peut désigner le premier Messie venu [2]. Mais la pensée de l'évangéliste ne doit pas rester ainsi dans le vague ; selon toute vraisemblance, il s'agit d'un individu qui voudra jouer le rôle de Christ, mais en dupant les Juifs, et qui s'opposera en quelque sorte à Jésus comme le faux Christ au vrai. On peut donc supposer qu'il est question de l'Antéchrist [3]. On a pensé aussi à Simon le Magicien [4], mais Simon n'a pas été un faux Messie pour les Juifs. Si les mots : « vous l'accepterez », devaient se prendre pour une allusion directe à un fait accompli dans le temps où écrivait l'évangéliste, on ne voit pas que cette allusion puisse viser un autre personnage que Barkochba [5]. Mais la date de l'Évangile ne semble pas pouvoir être abaissée aux environs de l'an 130, et d'ailleurs la particule conditionnelle exclut plutôt l'idée d'un fait précis. L'auteur connaît ce qui s'est passé en l'an 70 ; pour l'avenir, il prévoit l'Antéchrist. Ce qui empêche les Juifs de croire, c'est qu'ils ne savent pas rechercher la gloire qui vient de Dieu, qu'ils ne cherchent pas eux-mêmes la gloire de Dieu, mais leur propre gloire et l'hommage des hommes. La vanité rabbinique [6], l'orgueil des sadducéens [7] pourraient être en cause ; mais l'idée paraît plus générale ; c'est

1. Matth. xxiv, 5 ; Marc, xiii, 6 ; cf. Luc, xxi, 8.
2. Schanz, 257.
3. Opinion commune des Pères, à commencer par s. Irénée.
4. Thoma, ap. Holtzmann, 99.
5. Hilgenfeld, *ibid.*
6. Ewald, *ibid.* Cf. Matth. xxiii, 6-12.
7. B. Weiss, 226.

la disposition commune et très humaine à chercher en tout, et jusque dans la religion, une satisfaction pour la vanité personnelle et le goût des honneurs ; selon l'évangéliste, c'est l'orgueil juif.

Il ne faudrait pas croire que le Christ, rejeté par les Juifs, ait besoin de se faire leur accusateur auprès du Père, ou qu'il en ait seulement l'intention. Sa plainte n'est pas nécessaire pour la condamnation des coupables. Les Juifs n'ont pas d'autre accusateur que celui qu'ils regardent comme leur médiateur auprès de Dieu et qui, en fait, ne leur sert pas plus que les Écritures, et pour la même raison. Moïse personnifie la Loi, mais il la personnifie très personnellement, s'il est permis de s'exprimer ainsi, comme le Christ personnifie l'Évangile ; c'est une personnification vivante, et ce n'est pas la Loi, c'est Moïse qui dénonce perpétuellement les Juifs, au lieu d'intercéder pour eux, d'obtenir le salut promis à ceux qui observent la Loi. Ils ne seront pas plus sauvés par Moïse qu'ils ne trouvent la vie dans les Écritures, ce salut et cette vie étant la même chose. Car ils ne croient pas réellement ce que Moïse a dit ; s'ils le croyaient, ils écouteraient Jésus. Ce que Moïse a écrit de Jésus ne doit probablement pas s'entendre de tel ou tel passage interprété comme prédiction messianique, mais de toute la Loi interprétée comme prophétie et figure de l'Évangile [1]. Indociles à cette autorité qui, pour eux cependant, n'est pas discutable, ils le sont naturellement à celle du Christ [2] ; ne croyant pas à ce que Moïse a écrit de Jésus, ils ne croient pas, ils sont incapables de croire à ce que Jésus dit de lui-même. Au fond de ce reproche, on peut lire que les Juifs ne comprennent pas la véritable signification des prophéties contenues dans la Loi, et que ce défaut d'intelligence est imputable à leur mauvaise volonté ; d'où il suit que, malgré le respect dont ils affectent d'entourer la Loi

1. « Omnia enim,... quaeque dicta, quaeque facta, quaeque constituta apud illum (Moysen) commemorantur, aut Christum promittebant aut venturum significabant. » MALDONAT, II, 582. Il n'y a sans doute pas de référence particulière à DEUT. XVIII, 15. Cf. *supr.*, p. 205.

2. C'est entre ces deux autorités, Moïse et Jésus, qu'est le rapport, et il n'y a aucune opposition entre les « écrits » et les « paroles ». Ces termes sont choisis simplement pour caractériser la forme respective des deux enseignements, non pour signifier quelque autre différence. La réflexion de MALDONAT (II, 582) : « Plus enim scriptis quam verbis credere solemus », a d'autant moins d'application dans notre passage que cette idée tendrait à diminuer l'autorité de « la parole » évangélique.

de Moïse, ils ne croient pas vraiment à l'enseignement de Moïse, et qu'ils n'ont pas à compter sur l'appui de leur législateur, à l'égard duquel ils se montrent désobéissants. On leur dira de même [1] qu'ils n'ont pas à espérer la protection d'Abraham, dont ils se vantent d'être les descendants selon la chair, tandis qu'ils ne le sont pas selon l'esprit.

Le discours n'a pas d'autre conclusion, et le récit n'en a aucune. Dans le tableau suivant, on montrera Jésus en Galilée, sur la rive orientale du lac de Tibériade. Le présent commentaire n'est pas davantage à compléter par une discussion sur le rapport historique du discours avec le fait qui le précède, ou sur ce qu'il y a de réel dans le fait, d'authentique dans le discours. La réalité du fait doit tenir tout entière dans la guérison du paralytique de Capharnaüm, et l'existence d'une tradition qui aurait concerné un miracle hiérosolymitain, historiquement distinct de celui qui est raconté dans les Synoptiques, ne s'appuie sur aucun argument décisif. Le raisonnement par lequel se justifie l'attribution des honneurs divins à Jésus ne se fonde pas davantage sur la tradition particulière d'un enseignement donné sur ce point par le Sauveur ; les Synoptiques ont fourni certains éléments du discours, qui ne sont pas employés tels quels, mais comme transportés, transfigurés et renouvelés dans la perspective de l'Évangile johannique. Le point de vue du récit est symbolique, et le point de vue du discours est théologique et polémique. Le lien qui rattache le récit au discours est en soi purement logique, puisque le récit est le symbole de la doctrine contenue dans le discours. Ce lien logique a la forme d'un lien historique ; il faut le reconnaître, et l'on perdrait son temps à le contester, sous prétexte que le discours serait mieux placé un autre jour que le miracle [2]. Tout s'enchaîne dans la perspective, laquelle n'a que l'apparence de l'histoire. C'est parce que la ligne n'en est pas réelle que le récit peut ne pas finir et n'être pas rattaché à

1. VIII, 33-59.

2. Les efforts de B. WEISS (221, 228-229) pour démêler un fond historique dans le discours n'aboutissent qu'à des conjectures plus ou moins ingénieuses sur ce que Jésus a dû dire. Il en résulte que les questions débattues dans ce chapitre ont pu être discutées entre le Sauveur et les chefs du temple, mais qu'elles ne l'ont pas été de la façon que dit l'évangéliste. En cet état de choses, l'on n'a d'autre ressource que les Synoptiques pour se représenter la forme réelle de la discussion. Cf. HOLTZMANN, 100-101.

ce qui suit, sans qu'il y ait lacune dans l'Évangile entre la guérison du paralytique et la multiplication des pains, bien qu'une année presque entière soit censée séparer l'une de l'autre, et que le lecteur se trouve inopinément transporté de Jérusalem en Galilée [1].

La notion de la vie, celles des rapports du Fils avec le Père, et de la Loi avec l'Évangile, sont des thèses de la théologie johannique, et ces thèses dominent tout le chapitre qui vient d'être expliqué. Ce n'est pas Jésus qui a plaidé sa cause devant les autorités juives en ces termes que personne à Jérusalem n'était en état de comprendre et qui ne correspondent pas à sa situation vis-à-vis de l'opinion contemporaine, à sa manière d'être à l'égard de ses disciples, du commun des Juifs et de ses ennemis ; c'est l'Évangile toujours vivant qui, quelque soixante ans après la passion du Sauveur, se défend contre le judaïsme et prouve contre lui la mission divine, la filiation divine, l'œuvre divine de Jésus. Que le Juif ne reproche pas au chrétien d'avoir abandonné et violé la Loi de Dieu : cette Loi annonçait le Fils qui est maître de la Loi, comme son Père, et qui met les siens avec lui au-dessus de la Loi ; pour être vraiment fidèle à la volonté divine, il n'y a qu'à croire en lui ; et ainsi on a de lui la vie, la vie éternelle, qu'il donne aux autres parce qu'il l'a le premier reçue du Père.

1. On verra plus loin que VII, 15-24 pourrait avoir eu primitivement sa place entre les chapitres V et VI ; mais il n'y aurait toujours pas de transition au c. VI.

XI

LE PAIN DE VIE

(JEAN, VI)

Tout le sixième chapitre du quatrième Évangile est dominé par l'idée du Christ pain de vie. Le récit de la multiplication des pains [1] en est le symbole; le miracle de Jésus marchant sur les eaux [2] aide à la comprendre; les discours qui suivent tendent à l'expliquer [3], et les impressions diverses que produisent ces discours représentent l'attitude des Juifs et celle des chrétiens devant le mystère du salut, en tant qu'il se résume dans la doctrine et le sacrement du pain vivant et vivifiant.

VI. 1. Après cela, Jésus s'en alla de l'autre côté de la mer de Galilée, (ou) de Tibériade; 2. et une grande multitude le suivait, parce qu'on voyait les miracles qu'il faisait sur les malades. 3. Et Jésus monta sur la montagne, et il s'assit avec ses disciples. 4. Et l'on approchait de la Pâque, la fête des Juifs. 5. Ayant donc levé les yeux, et voyant qu'une foule nombreuse venait à lui, Jésus dit à Philippe : « Où achèterons-nous des pains pour que ces (gens) mangent ? » 6. Et il disait cela pour le tenter; car il savait bien ce qu'il allait faire. 7. Philippe lui répondit : « Deux cents deniers de pain ne suffiraient pas pour que chacun d'eux pût en avoir un peu. » 8. Un des disciples, André, le frère de Simon-Pierre, lui dit : 9. « Il y a ici un jeune garçon qui a cinq pains d'orge et deux poissons. Mais qu'est-ce que cela pour tant de monde? » 10. Jésus dit : « Faites asseoir ces gens. » Et il y avait beaucoup d'herbe en cet endroit. Les hommes s'assirent donc, au nombre d'environ cinq mille. 11. Alors Jésus prit les pains et il rendit grâces, et il fit la distribution à ceux qui étaient assis, et de même pour les poissons, autant qu'ils en voulaient. 12. Et quand ils furent rassasiés, il dit à ses disciples : « Ramas-

1. VI, 1-15.
2. VI, 16-21.
3. VI, 22-40; 41-51; 52-59; 60-65; 66-71.

sez les morceaux qui sont restés, pour que rien ne soit perdu. » 13. Ils (les) ramassèrent donc et ils remplirent douze corbeilles des morceaux qui étaient restés des cinq pains d'orge après qu'on eut mangé. 14. Cependant les gens, voyant le miracle qu'il avait fait, dirent : « Il est vraiment le prophète qui doit venir au monde. » 15. Mais Jésus, sachant qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi, se retira de nouveau seul sur la montagne.

La formule de transition : « Après cela », est à prendre au sens le plus large, non comme indiquant une suite continue d'événements. La scène du précédent tableau était localisée à Jérusalem ; celle du tableau qu'on va voir est en Galilée : un tableau galiléen suit un tableau hiérosolymitain ; ce n'est pas la manifestation ininterrompue d'une activité qui se partagerait entre la Judée et la Galilée. On ne dit pas quand ni comment Jésus revint de Jérusalem. On le prend en Galilée, probablement à Capharnaüm, ou aux environs[1], sans dire qu'il y est revenu après la fête qui l'avait conduit dans la capitale, et on le fait passer de la rive occidentale du lac de Tibériade à la rive orientale. Car il est évident que la proposition : « Jésus s'en alla de l'autre côté de la mer de Galilée », ne sous-entend pas Jérusalem comme point de départ, mais le « côté » occidental du lac ; la multitude qui suit le Christ ne vient pas non plus de Jérusalem, mais de Capharnaüm et des bourgs voisins. Le tableau hiérosolymitain, du paralytique guéri, a montré en Jésus le médiateur de la vie. Le tableau galiléen va le montrer comme aliment de cette vie surnaturelle. Le miracle, raconté par les Synoptiques [2], est choisi pour cet objet ; il est maintenu dans son cadre primitif, parce qu'on ne pouvait l'en retirer, et parce qu'il y est très bien relativement au plan du livre, où les trois miracles galiléens viennent avant trois Pâques et préludent à un ministère judéen. L'hypothèse d'une lacune entre le chapitre v et le chapitre vi [3] serait vraisemblable si l'évangéliste était un historien ; comme il ne se sert du récit qu'au profit de la doctrine, cette hypothèse n'est même pas à discuter. La dépendance de Jean à l'égard des Synoptiques n'est ni dissimulée ni

1. Cf. vv, 17, 24, 59.
2. Marc, vi, 32-44 ; Matth. xiv, 13-21 ; Luc, ix, 10-17.
3. Opinion d'Ewald, ap. B. Weiss, 230. Cf. *supr.*, p. 418.

avouée. Mais la nature même de son procédé fait supposer une dépendance littéraire : un auteur qui aurait puisé directement dans ses propres souvenirs ou dans une tradition orale aurait introduit le récit d'une autre manière, tandis que tout se passe ici comme dans une méditation religieuse sur un thème fixé d'avance.

Il faut donc se représenter Jésus accompagné de ses disciples, comme dans les Synoptiques, et passant avec eux, en barque, des environs de Capharnaüm à un point de la rive orientale du lac. Le nom de « Tibériade » est ajouté à « la mer de Galilée », parce que ce nom, tout nouveau encore à l'époque de Jésus, était bien connu, dans le monde grec, au temps où l'Évangile fut écrit. On sait que Tibériade n'est pas mentionnée dans les Synoptiques[1]. Une grande foule avait suivi Jésus, à cause des miracles qu'il faisait sur les malades. Cette circonstance, qui suppose beaucoup de guérisons récemment opérées en Galilée, prouverait encore, s'il en était besoin, que Jésus est censé depuis quelque temps dans le pays, et qu'il n'arrive pas de Jérusalem. Ce n'est pas toutefois pour suppléer au défaut d'indications chronologiques précises que l'évangéliste la mentionne, mais pour faire connaître les dispositions des Galiléens, frappés par les miracles et prêts à acclamer un Messie national, insensibles à la parole qui demande la foi au Sauveur des âmes. Dans Marc, la foule suit Jésus pour l'entendre; Jésus parle jusqu'au soir, et c'est ce qui donne occasion au miracle de la multiplication des pains. Dans Matthieu, la foule se présente avec de nombreux malades que Jésus guérit; elle reste jusqu'au soir, sans qu'il soit question d'enseignement. Luc réunit la prédication et les guérisons. Jean laisse de côté l'enseignement, le symbolisme de la multiplication des pains n'ayant pas uniquement pour objet la doctrine, et il retient les guérisons, mais non comme circonstance particulière qui aurait été en rapport direct avec le miracle. Il ne s'agit pas spécialement des guérisons opérées ce jour-là, mais de toutes celles que Jésus avait déjà faites en Galilée. L'évangéliste ne dit pas que le Sauveur ait passé toute la journée avec la foule. Il le montre se dirigeant vers les hauteurs qui bordent le lac, en compagnie de ses disciples. Arrivé là, Jésus s'assied, et, levant les yeux, il aperçoit la foule qui vient à lui; il

1. Le nom se retrouve dans Jean, VI, 21; XXI, 1.

manifeste aussitôt l'intention du miracle qui va s'accomplir [1]. L'auteur ne se propose pas de rectifier ses devanciers au point de vue de l'histoire; il ne fait que négliger tous les détails indifférents à son but didactique, et adapter à ce but ceux qu'il a retenus. Certains traits de la mise en scène rappellent plutôt l'introduction du discours sur la montagne [2] que le préambule de la multiplication des pains dans les premiers Évangiles. Si le miracle a la même solennité que le discours, c'est que l'évangéliste y attache une signification analogue : il y voit comme une révélation symbolique de la Loi nouvelle.

« On approchait de la Pâque, la fête des Juifs [3]. » Bien que certains auteurs anciens ne semblent pas avoir lu ce verset, l'authenticité n'en est pas contestable [4]. S'il s'est maintenu dans tous les manuscrits actuellement connus de l'Évangile, c'est qu'il y est original : on n'avait aucune raison d'ajouter une indication qui manque dans les récits parallèles des Synoptiques; et cette indication, venant comme en surcharge dans la narration, a pu être omise involontairement par les copistes, ou même supprimée volontairement, parce qu'elle était jugée contradictoire à une chronologie reçue. L'évangéliste la donne pour le dessin de son propre cadre, à cause de la signification qu'il y attache. Il a vu dans la multiplication des pains la figure de la Pâque chrétienne, la mort de Jésus commémorée dans l'eucharistie : on peut s'en convaincre en lisant le discours sur le pain de vie, et cette interprétation du miracle se laisse entrevoir déjà dans les Synoptiques. La mention de la Pâque juive a donc ici quelque chose de symbolique [5]. Peut-être même est-il permis d'aller plus loin et de supposer que l'évangéliste,

1. V. 3. ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος Ἰησοῦς, καὶ ἐκεῖ ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ..... 5. ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος ὅτι πολὺς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτόν, λέγει πρὸς Φίλιππον· πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι;

2. Cf. Matth. iv, 23-v, 2 (et Luc, vi, 12, 20) : καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ.... θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ..... καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας..... ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος· καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Noter que Matthieu lui-même (xv, 29) place la seconde multiplication des pains sur une montagne, et que Jean pourrait avoir combiné les deux récits.

3. V. 4. ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. Cf. v, 1.

4. Cf. *supr.* p. 384, n. 6.

5. Schanz, 262.

ayant placé après la multiplication des pains, qui en est la préface illustrée, le discours sur le pain de vie, qu'il substitue au récit de la cène eucharistique, fait écho à la tradition des Synoptiques, où la cène a lieu la veille de la Pâque, en mettant le miracle et le discours un peu avant la Pâque des Juifs. Cette façon de transposer et d'interpréter l'histoire n'a rien que de conforme à son procédé habituel. Un exemple analogue s'est rencontré dans l'expulsion des vendeurs. Ce n'est pas que l'auteur ait l'intention d'assigner à l'institution eucharistique une autre date que celle qui est marquée dans les premiers Évangiles [1]; mais la multiplication des pains lui fournit l'occasion de dire sur l'eucharistie tout ce qu'il voulait dire; l'interprétation de ce miracle symbolique lui tenait au cœur, et il ne pouvait pas plus le ramener au temps de la passion que le détacher du milieu galiléen. A son point de vue, le récit de la cène eucharistique se trouve compensé par le discours sur le pain de vie et par celui qui suivra le dernier repas du Sauveur avec ses disciples. L'omission de ce récit résultait presque nécessairement de la méthode adoptée par lui. Il a considéré l'eucharistie comme un mystère qui ne devait pas être proposé au lecteur dans les termes simples que rapportent les Synoptiques et saint Paul, et qu'il fallait plutôt indiquer, faire deviner, décrire symboliquement, qu'énoncer en termes positifs et directs. La circonstance de la Pâque n'est pas signalée pour expliquer la présence de la foule, et bien moins encore pour insinuer que Jésus aurait voulu célébrer la Pâque avec le peuple, sur la rive occidentale du lac, sans aller à Jérusalem [2]. Il s'agit, à la vérité, d'une sorte de Pâque mystique; mais l'évangéliste se garde bien de dire ou de faire entendre que Jésus ait réellement célébré une Pâque juive dans ces conditions. Selon l'économie extérieure du récit, tout se passe avant la Pâque, pour laquelle Jésus s'abstiendra d'aller à Jérusalem, afin de ne pas s'exposer à la haine des Juifs. Quant à la foule, il importe peu de savoir si elle y est allée ou non. En discutant historiquement cette donnée symbolique, l'on méconnaît la pensée de l'évangéliste.

Jésus donc, assis sur la hauteur, au milieu de ses disciples, a vu venir à lui la foule innombrable ; sur le champ il dit à l'apôtre Phi-

1. Opinion de Renan (cf. *Vie de Jésus*, 312-317).
2. Godet, ap. B. Weiss, 231.

lippe : « Où achèterons-nous des pains, afin que ces gens mangent ? » La question est moins bien amenée que dans les Synoptiques, où le peuple, ayant passé la journée près du Sauveur, se trouve le soir au dépourvu. Ne dirait-on pas que la foule vient pour chercher le repas qui va lui être donné, et que le Christ n'a rien à lui offrir que le pain dont il parle d'abord à Philippe? Tout s'explique si le pain matériel est déjà, dans le récit, la figure du pain de vie ; si l'empressement de la foule signifie son désir, d'ailleurs imparfait, de recevoir la parole du salut ; si l'intention de nourrir le peuple atteste en Jésus la volonté d'être, par la foi et dans l'eucharistie, l'aliment de vie pour tous les hommes. Ainsi entendue, la mise en scène du miracle ne diffère pas essentiellement, pour le sens, de la grande apparition du Christ ressuscité, sur la montagne [1], avec la parole : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez, enseignez toutes les nations... Je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles. » Mais il s'agit maintenant de la proposition du salut aux Juifs, qui ne vont pas comprendre. La montagne du discours n'est pas devenue encore la montagne de la résurrection.

Le dialogue rapporté par les Synoptiques est simplifié, dans le quatrième Évangile, pour une raison didactique. La remarque préliminaire des disciples : « Renvoie ces gens pour qu'ils aillent s'acheter des vivres », a dû être supprimée. L'intention de leur donner à manger sur place n'est pas manifestée directement ; elle s'associe à l'idée d'un achat de vivres, qui, au lieu d'être suggérée comme impossible par les disciples eux-mêmes, est présentée par Jésus, qui éprouve ainsi la foi de ses apôtres [2]. Il va sans dire que, dans cette occasion comme en d'autres semblables, l'interlocuteur de Jésus donne dans le piège et ne comprend pas la juste portée de sa parole. Philippe est seul mis en cause. Pourquoi Jésus s'adresse-t-il à lui de préférence ? Ce n'est pas qu'il fût chargé des provisions, ou qu'il eût besoin d'une leçon [3]. L'auteur du quatrième Évangile spécialise volontiers certains détails, et peut-être avait-il quelque intérêt à rappeler le souvenir de Philippe [4], comme

1. Matth. xxviii, 16-20.
2. V. 6. τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν.
3. Hypothèses de commentateurs.
4. Cf. i, 43-49 ; xii, 21-22 ; xiv, 8-9, et *supr.* p. 246.

d'un personnage connu dans le milieu où lui-même écrivait. Philippe répond, avec assurance, que deux cents deniers de pain ne suffiraient pas pour en donner un peu à tout le monde. Il n'en faut pas conclure que les deux cents deniers représenteraient le contenu de la bourse apostolique [1]. Philippe ne dit pas qu'on ait les deux cents deniers ; il observe seulement que cette somme, considérable à son estimation d'homme du peuple, ne serait pas suffisante pour l'objet que se propose Jésus. L'évangéliste n'a fait que modifier légèrement et interpréter la réplique des disciples dans Marc : « Irons-nous acheter du pain pour deux cents deniers, afin de leur donner à manger ? » Il a fait réflexion que la somme n'aurait pas suffi, et c'est pourquoi Philippe le dit. On remarquera que la réponse de Philippe ne s'adapte pas tout à fait à la question posée : c'est que l'évangéliste, tout en s'écartant de la narration synoptique, ne la perd pas de vue, et qu'il la suit tout en en transposant les données.

Dans les Synoptiques, Jésus, qui n'a pas suggéré l'idée de l'achat, ne s'y arrête pas quand les disciples la font ressortir comme impraticable et montrent qu'on ne peut songer à retenir la foule pour lui donner des vivres ; il demande aussitôt ce que l'on a de provisions, et les disciples, qui ont cinq pains et deux poissons, les apportent. Contrairement à ce qui est arrivé pour le préambule, cette partie du récit est développée dans le quatrième Évangile. Les pains, et ce sont des pains d'orge, ne se trouvent pas encore aux mains des disciples : c'est « André, le frère de Simon-Pierre », qui signale la présence d'un jeune garçon porteur des cinq pains et des deux poissons. Mais la suite du récit n'est pas modifiée par l'insertion de ce détail. Le Christ commande aussitôt, comme dans les trois premiers Évangiles, que l'on fasse asseoir le peuple ; il prend les pains pour les bénir et commencer la distribution, sans qu'on dise comment les pains sont venus des mains du jeune garçon dans les siennes. Il va de soi, disent les commentateurs, que les petites provisions que le jeune garçon portait avec lui pour les vendre auront été achetées par les disciples, sur l'ordre de Jésus ; et l'intervention d'André ne peut être que le souvenir d'un témoin oculaire [2]. On doit observer cepen-

1. Holtzmann, 101. Il est plus probable que le chiffre fourni par Marc est retenu par Jean comme un nombre imparfait, figurant l'impuissance de l'homme à mériter le pain de vie, le don de Dieu. Cf. xii, 5.

2. B. Weiss, 233.

dant que ce témoignage personnel est assez mal placé au milieu d'un récit qui est comme l'interprétation figurée du texte synoptique. L'auteur paraît beaucoup moins préoccupé de ses souvenirs que de ses lecteurs et de la leçon qu'il veut leur inculquer. L'espèce de notice qu'il consacre à André ne semble pas tant faire ressortir le personnage de cet apôtre [1] que l'importance de l'incident auquel il est mêlé. Dans le récit des Rois, où l'on voit Élisée nourrir cent hommes avec vingt pains d'orge, le serviteur du prophète dit : « Qu'est-ce que cela pour cent hommes? » La réflexion d'André : « Qu'est-ce que cela pour tant de monde », si naturelle qu'elle soit, paraît avoir été écrite sous l'influence de ce passage [2]. La qualité des pains, qui n'est pas indiquée dans les Synoptiques, pourrait avoir été suggérée par la même source. Les pains d'Élisée sont des pains de prémices, et, d'après l'époque assignée par l'évangéliste au miracle de Jésus, ceux que le Sauveur va distribuer ont un caractère analogue. Ce n'est pas comme pain des pauvres [3], mais comme pain de la saison, pain rappelant les fêtes pascales [4], que les pains d'orge figurent dans le récit évangélique. Le jeune garçon n'est pas censé au service des apôtres, mais il tient bien, en quelque façon, la place du serviteur d'Élisée, parce qu'il devient jusqu'à un certain point, le diacre de Jésus. Dans la pensée de l'évangéliste, il semble représenter les ministres auxiliaires de la cène eucharistique chez les premiers chrétiens [5].

Marc et Matthieu disent que la foule s'assit sur le gazon. Cette indication est développée par Jean dans la remarque : « Or il y avait beaucoup d'herbe en cet endroit. » Le chiffre des hommes est

1. B. Weiss, 234. D'après Holtzmann (*loc. cit.*), l'évangéliste oublierait qu'il a déjà présenté André au lecteur (I, 46).

2. II (IV) Rois, IV, 42-44. Dans ce récit, la version des Septante désigne le serviteur d'Élisée par le mot λειτουργός; dans le récit précédent, par παιδάριον, qui est le mot employé par Jean.

3. B. Weiss, 234.

4. Cf. Lév. XXIII. 9-14. Nowack, *Archäologie*, II, 178, n. 1.

5. Plusieurs témoins ont ἕν après παιδάριον. Vulgate : « puer *unus* ». Cette leçon paraît fautive, soit parce qu'elle a contre elle les meilleurs témoins, soit parce que le vague convient mieux à la pensée de l'évangéliste. Ceux qui ont fait l'addition devaient l'entendre au sens indéfini (τι). Si elle était authentique, le sens serait plutôt : « Il n'y a qu'un jeune garçon ici », etc., c'est-à-dire que les disciples ne connaîtraient pas d'autre personne ayant des provisions.

celui des Synoptiques. Jésus prend les cinq pains et il « rend grâces [1] ». Les Synoptiques disent qu'il prononçe la bénédiction [2]. Jean préfère le terme sacramentel par lequel on désignait de son temps l'eucharistie, et qui est déjà employé par Marc et Matthieu dans le récit de la seconde multiplication des pains. La distribution se fait par les mains de Jésus, sans que l'entremise des disciples soit expressément indiquée. Le Christ partage aussi les poissons, donnant à chacun selon son gré. L'évangéliste a-t-il voulu dire que le pain, aliment indispensable, avait été distribué a tous, et que le poisson, aliment supplémentaire, avait été donné selon que les convives en voulaient, et ce trait porterait-il encore la marque du témoin [3] ? Il semble que l'auteur s'intéresse surtout à la distribution du pain, bien que le poisson ait sans doute aussi sa signification, comme symbole de la vie. Le pain et les poissons, figurant ensemble la nourriture de vie, le pain comme symbole principal, et le poisson comme symbole complémentaire, sont distribués à tous les assistants en quantité suffisante et selon leur désir [4].

Ayant omis de dire que les disciples ont été les intermédiaires de la distribution [5], Jean a voulu exprimer l'ordre de ramasser les restes, tandis que, dans les Synoptiques, on signale simplement le fait. C'était l'usage chez les Juifs de recueillir avec soin, après le repas, jusqu'aux miettes tombées de la table. L'ordre de Jésus ne fait que donner plus de relief au détail symbolique dont il s'agit. Les douze corbeilles sont en rapport avec le nombre des douze apôtres, qui se trouvent désignés ainsi comme les dépositaires et les distributeurs du pain de vie. Dans le quatrième Évangile, où il n'a pas encore été question du collège apostolique, il semblerait que le

1. V. 11. ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις, ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων ὅσον ἤθελον. Cf. Matth. xv, 36 ; Marc, viii, 6.

2. εὐλόγησεν. Cf. Matth. xiv, 19 ; Marc, vi, 41 ; Luc, ix, 16, et les récits de l'institution eucharistique.

3. B. Weiss, 235.

4. Schanz, 265, regarde comme possible la référence aux deux objets, tout en jugeant plus probable le rapport aux deux poissons. L'auteur aurait voulu dire : chacun eut du poisson à son gré, bien qu'il n'y eût que deux poissons à distribuer. La même remarque n'est-elle pas applicable aux pains ?

5. Quelques témoins (Ss. D, etc.) ajoutent après διέδωκεν dans le v. 11 : τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταί, par imitation de Matth. xiv, 19.

nombre douze ait été emprunté à la tradition, sans allusion spéciale aux apôtres : ce sont les disciples de Jésus qui recueillent le pain dans les corbeilles et qui sont les gardiens du pain céleste. Il sera prochainement fait allusion au choix des Douze [1], qui est supposé bien antérieur au miracle. Inutile de chercher si chaque apôtre portait avec lui une corbeille, ou s'il en aura emprunté une pour la circonstance [2]. Dans tous les récits, la signification symbolique des douze corbeilles prime la réalité matérielle de l'incident visé : la raison de ce trait est surtout dans l'idée qu'il représente, et la critique perd ses conjectures en les appliquant à la réalité.

De même, s'il reste tant de pain et qu'il ne reste rien des poissons, ce n'est pas que l'on ait voulu, d'une part, faire valoir la grandeur du miracle [3], et, d'autre part, laisser entendre qu'il était resté du pain parce qu'on l'avait distribué à tout le monde en quantités égales, et qu'il n'était pas resté de poisson parce qu'on avait fait les portions selon la volonté des personnes, si bien que plusieurs avaient eu trop de pain, mais aucun n'avait eu trop de poisson [4]. Il reste du pain, parce que c'eût été merveille que d'un repas donné à cinq mille personnes il ne demeurât pas une miette ; il reste une quantité supérieure à ce qu'on a distribué, parce que le symbolisme du récit demande que le caractère permanent, inépuisable, du pain de vie, soit marqué dans la conclusion ; et le même symbolisme exige que le pain demeure aux mains des disciples. La quantité de restes s'explique par la même raison que la surabondance de vin aux noces de Cana [5]. Marc dit qu'on recueillit les restes des poissons [6]. L'indication s'accorde avec l'esprit du récit ; mais il était plus conforme au symbolisme de l'eucharistie que l'on parlât seulement du pain dans la conclusion. Car si le pain et les poissons que l'on distribue figurent Jésus pain de vie, le pain qui reste est à peine un symbole ; c'est déjà presque l'eucharistie elle-même.

Dans les Synoptiques, on ne voit pas que le prodige ait eu de conséquences : les disciples sont dits n'avoir rien compris à ce que

1. VI, 70.
2. B. WEISS, 236.
3. La plupart des commentateurs.
4. B. WEISS, *loc. cit.* Cf. p. 428, n. 4.
5. Cf. *supr.* p. 277.
6. MARC, VI, 43.

s'était passé [1] ; quant à la foule, on observe que Jésus la congédia, ce qui s'explique aisément, l'heure étant très avancée; on ne dit pas que le miracle ait fait sur le peuple une impression particulière. Dans notre Évangile, tout s'accomplit avant le soir. La foule est ravie du miracle ; avant qu'on ait eu le temps de la renvoyer, elle ne songe à rien moins qu'à acclamer Jésus comme le Messie promis à Israël, mais le Messie national, qui doit relever le trône de David. Comme l'évangéliste a eu soin de faire dire par Jean-Baptiste qui celui-ci n'était pas le « prophète [2] », il fait proclamer par la foule que Jésus l'est « vraiment » [3]. Il semblerait pourtant qu'un intervalle se place encore entre le repas et la résolution de la foule, puisque le récit continue comme si Jésus n'était pas auprès d'elle et n'avait besoin que de ne pas se laisser trouver, pour échapper aux sollicitations et à l'entreprise de ceux qui veulent s'emparer de sa personne afin de l'emmener à Jérusalem et de le faire roi. Les commentateurs se demandent si le Sauveur, qui était déjà sur la montagne quand il a vu venir à lui la foule, sera descendu pour la multiplication des pains, ce qui lui permettrait de remonter après le miracle [4]; ou bien, comme on ne voit pas qu'il soit descendu, ni même qu'il ait pu descendre, si le repas n'a pas eu lieu à mi-côte, en sorte que Jésus se retirant « de nouveau », comme il avait fait déjà en franchissant le lac, aurait continué de monter, laissant le peuple où il était [5]. Aucune de ces deux combinaisons n'est satisfaisante, parce que toutes les deux vont, d'un côté ou de l'autre, contre les données du texte. Sans invoquer la géographie qui, dit-on, ne permettrait pas de placer le festin au bord du lac, ni de supposer un sommet plus élevé que le plateau où le repas a eu lieu, on doit remarquer simplement qu'il y a une incohérence dans le récit évangélique, si on le prend comme la représentation historique d'un fait donné. La montagne où Jésus se retire après la multiplication des pains ne peut être que celle où il était déjà quand le peuple est venu le trouver ; et d'autre part, selon l'économie du récit, il n'est pas descendu, le repas ayant été donné à l'endroit même où était le Sauveur.

1. Cf. Marc, vi, 52.
2. i, 21.
3. Baldensperger, 134.
4. Schanz, 266, et beaucoup d'autres.
5. B. Weiss, 238.

On a vu que la première ascension est un trait proprement johannique, et qui reste tel quand même il aurait été suggéré par le récit de la seconde multiplication des pains en Matthieu ; ce trait doit être en rapport avec le symbolisme du récit dans le quatrième Évangile, tandis que la seconde ascension est un détail emprunté à l'Évangile synoptique, pour rejoindre celui-ci et introduire le récit de la marche sur les eaux. Selon Marc et Matthieu [1], Jésus est au bord du lac pour la multiplication des pains ; comme s'il voulait rester seul, il fait embarquer ses disciples, puis il congédie la foule et se retire pour prier. C'est ce dernier trait seulement, sauf la circonstance de la prière, qui est repris par Jean, après l'espèce d'interpolation pratiquée par lui dans la relation synoptique, entre le miracle et la retraite sur la montagne. Le sommet dont il a été parlé d'abord n'est pas le lieu assigné au miracle par les premiers Évangiles ; c'est l'endroit convenable au symbolisme de la multiplication des pains, figure du pain de vie ; et c'est aussi un endroit convenable pour le projet du peuple, qui correspond à la troisième tentation dans Matthieu [2]. Ce rapport avec la montagne de la tentation n'exclut pas celui qui existe avec la montagne du discours. Les deux semblent avoir été perçus plus ou moins directement par le narrateur. Déjà dans le premier Évangile, il y a une sorte de parenté mystique entre tous ces sommets, montagne de la tentation, montagne du discours, montagne de la transfiguration, montagne de la résurrection. Ce qu'on lit ici du projet de la foule est tout ce que le quatrième Évangile pouvait retenir de la tentation diabolique pour un royaume terrestre.

Étant donné le caractère du récit, on peut douter que ce projet corresponde, en toute rigueur, à un fait dont la tradition synoptique n'aurait pas gardé le souvenir, et qu'il ne représente pas l'impression générale produite sur les Galiléens par les miracles de Jésus. La multiplication des pains est le dernier miracle galiléen dans l'Évangile johannique : les résultats du ministère du Christ en Galilée sont figurés par les sentiments que la foule manifeste après le miracle et après le discours sur le pain de vie, qui en est le commentaire. A cet égard, Jean suit une marche parallèle à celle des

1. Matth. xiv, 22-23 ; Marc, vi, 45-46.
2. iv, 8-9. Même rapport que celui de Jean, ii, 3, 18, avec Matth. iv, 3, 5-6.

Synoptiques, et il aura aussi, comme épilogue à l'insuccès de Jésus et de l'Évangile spirituel auprès d'un peuple grossier, une confession de Pierre [1] tout à fait analogue à celle que les Synoptiques ont rapportée, et qui est cette confession même, transposée et interprétée. Certains commentateurs croient trouver dans l'incident signalé par Jean une explication que réclamerait le récit même des Synoptiques, et qui aiderait à comprendre la conduite de Jésus après le miracle. Mais cette conduite n'a pas besoin d'explication, le renvoi de la foule, le départ des disciples et la retraite du Sauveur étant suffisamment motivés. C'est le récit johannique seul qui manque de cohésion. Ce défaut résulte de ce qu'il n'est pas de première main. L'évangéliste, après avoir modifié, en vue de son enseignement, le cadre des Synoptiques, et après y avoir introduit, pour l'interprétation symbolique de l'ensemble, le projet d'enlèvement conçu par la foule, reprend le fil de l'ancien récit, qui conduit Jésus sur la montagne après le miracle, et il se contente, pour faire la suture, d'ajouter un adverbe : « de nouveau [2] », comme si Jésus avait dû descendre, bien qu'on n'en ait rien dit, et que le récit même exclue cette hypothèse. On peut croire que l'auteur n'y regarde pas de si près. Il a dit, à sa façon, une vérité qni ressort des Évangiles synoptiques, mais qui n'y est exprimée nulle part, à savoir, que le Christ, par ses miracles, aurait aisément trouvé chez les Galiléens le crédit d'un Messie national [3] ; qu'il a repoussé toutes les suggestions de royauté temporelle; qu'il n'a pas cessé de prêcher une doctrine que la masse n'a pas voulu entendre, si bien que l'enthousiasme de la première heure a promptement fait place à l'étonnement, au désappointement, à l'incrédulité.

VI. 16. Et quand le soir fut venu, ses disciples descendirent à la mer, 17. et montant dans la barque, ils allèrent à l'autre rive de la mer, vers Capharnaüm. Et il faisait déjà nuit, et Jésus n'était pas encore venu à

1. VI, 68-69.

2. V. 15. ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος se réfère au v. 3 : ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος. Plusieurs témoins ont φεύγει au lieu de ἀνεχώρησεν.

3. C'est ce que paraît signifier « le prophète », dans VI, 14, à la différence de I, 21. Mais l'écart des deux idées n'est pas si considérable qu'il paraît (Cf. Volz, *Jüdische Eschatologie*, 196), et Jean a pu établir l'équivalence du « prophète » au Messie juif.

eux ; 18. et la mer était agitée par un grand vent qui soufflait. 19. Or quand ils eurent fait environ vingt-cinq ou trente stades, ils virent Jésus, qui marchait sur la mer, et qui était tout près de la barque, et ils furent effrayés. 20. Et il leur dit : « C'est moi, ne craignez pas .» 21. Ils voulurent alors le prendre dans la barque, et aussitôt la barque aborda au lieu où ils allaient.

A suivre sans préoccupation la perspective du quatrième Évangile, il semblerait qu'un temps assez long a dû s'écouler depuis que Jésus s'est soustrait aux sollicitations et aux projets de la foule, jusqu'au moment où les disciples se décident à monter dans la barque [1] et à naviguer vers Capharnaüm. En reprenant le fil de son récit, l'évangéliste se réfère à la donnée initiale du précédent tableau : pour s'embarquer, les disciples « descendent au bord de la mer ». Ils étaient donc avec la foule sur la hauteur; car il y a quelque subtilité à dire que les disciples étaient déjà au bord de la mer, mais que ce bord était plus élevé que l'endroit où ils mirent leur barque [2] à flot. La descente dont il s'agit correspond à l'ascension de la foule, dans le récit de la multiplication des pains. L'intention des disciples était de gagner la rive occidentale du lac. Il est superflu d'en chercher la raison, puisque l'évangéliste ne la dit pas, et de supposer des instructions particulières de Jésus concernant le retour. Dans les Synoptiques, le Christ se rend sur la rive orientale afin d'y être en paix avec ses disciples ; l'empressement de la foule ayant dérangé ce dessein, il renvoie les disciples en présence du peuple, se réservant de les rejoindre plus tard, comme s'il voulait dérouter la poursuite des Galiléens. La situation n'est pas la même dans le quatrième Évangile, où il semblerait plutôt que le retour ait été dès l'abord fixé au soir, et que la retraite de Jésus ait mis les disciples dans l'embarras ; ceux-ci devaient retourner le jour même, avec leur Maître, du côté de Capharnaüm, et ils l'attendent le plus tard possible. Ils sont partis à la nuit tombante [3]

1. « Hoc ideo evangelista videtur dicere ut indicet discipulos in eodem loco mansisse usque ad noctem, Christum exspectantes, sperantesque fore ut eumdem in locum, unde sese subduxerat, ad eos reverteretur. » Maldonat, II, 589.

2. Les mss. ℵBL n'ont pas l'article devant πλοῖον. Qu'on le supplée ou non, cette barque ne peut être que celle dans laquelle Jésus était venu avec ses disciples. Cf. VI, 1, 17 et 22.

3. V. 17. καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει. Sur la variante : κατέλαβεν δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία, cf. *supr.* p. 164, n. 2.

n'espérant plus le voir arriver et pressés de regagner l'autre bord.

La mer était mauvaise, à cause d'un grand vent qu'il faisait. Mais l'évangéliste n'insiste pas autrement sur cette circonstance. En revanche, il marque la distance déjà parcourue par les disciples lorsqu'ils virent Jésus auprès d'eux. Ils avaient fait vingt-cinq ou trente stades, soit environ cinq kilomètres. D'après les Synoptiques, ils étaient au milieu de la mer [1]. Le lac a douze kilomètres dans sa plus grande largeur; mais nous ignorons le point de départ des disciples et leur point d'arrivée; ils étaient dans la partie septentrionale et se dirigeaient sans doute du sud-est au nord-ouest. La donnée approximative du quatrième Évangile est destinée à préciser l'indication générale des Synoptiques. Il n'est pas utile de fonder un argument sur le chiffre, pour établir que vingt-cinq stades font juste le milieu du lac; mais on doit moins encore soutenir que les disciples, n'ayant pu se rendre compte de l'espace déjà parcouru, à cause de l'obscurité, se trouvaient plus près de l'autre bord qu'ils ne pensaient, et qu'ils atteignirent ainsi la rive aussitôt qu'ils eurent vu Jésus [2]. L'intention de l'auteur n'a pas été de raccourcir la distance à franchir pour atteindre la rive occidentale; et si l'on veut qu'il ait été lui-même dans la barque, on est mal fondé à prétendre qu'il s'est fait illusion sur les circonstances réelles de la traversée. Il abrège le récit des Synoptiques, parce qu'il s'en sert comme d'une transition, dont un seul trait a pour lui de l'importance. Mais c'est le comprendre assez mal que de chercher dans ses indications sommaires quelque souvenir personnel qui atténuerait la portée miraculeuse de l'incident rapporté. On remarquera, comme particularité assez caractéristique de sa méthode, que, s'il précise la donnée synoptique touchant le lieu de la rencontre, il néglige la mention de l'heure, qui se trouve dans Marc et dans Matthieu. Peut-être avait-il quelque raison positive de l'omettre, pour le symbolisme du récit [3].

1. Dans Matth. xiv, 24, le ms. B et d'autres témoins isent : τὸ δὲ πλοῖον ἤδη σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπεῖχεν (au lieu de μέσον τῆς θαλάσσης ἦν). Si cette leçon est primitive, l'auteur du quatrième Évangile aura pu être induit par là à déterminer la distance. Holtzmann, 103.

2. Explication naturaliste du miracle, acceptée par B. Weiss, 241, qui pense retrouver dans ce trait la marque du témoin oculaire.

3. Dans les Synoptiques, le jour est près de se lever lorsque Jésus rejoint les disciples, et il fait grand jour quand on débarque à Gennésareth (cf. Matth. xiv, 25, 34-35; Marc, vi, 48, 53-55). Il semble que, dans Jean, tout se passe au milieu de la nuit. Cf. vi, 22 : « Le lendemain. »

Les disciples, ramant ainsi péniblement au milieu du lac, voient tout à coup Jésus debout sur la mer, tout près de la barque, et ils sont effrayés, comme dans les deux premiers Évangiles, et sans doute pour la même raison. Mais Jean ne le dit pas, soit parce que cette circonstance n'a pour lui aucune signification symbolique, soit parce que l'idée de fantôme, même présentée comme une illusion des disciples [1], atténuerait l'effet de sa description. En disant que Jésus était « sur la mer [2] », il n'a pas voulu signifier la présence du Sauveur sur le rivage, mais bien sur les flots. C'est la vue d'un homme marchant sur l'eau qui terrifie les gens de la barque. Jésus les rassure en leur adressant la parole, comme dans les Synoptiques : « C'est moi, ne craignez pas. » Mais la conclusion du récit n'est pas la même. D'après Marc, Jésus monte aussitôt dans la barque, et le vent se calme; la traversée s'achève sans difficulté [3]. Dans Matthieu, Pierre vient à Jésus en marchant lui-même sur l'eau; il s'y enfonce, parce qu'il a peur; Jésus, lui prend la main, et tous deux montent dans la barque; après quoi la tempête s'apaise et le voyage se termine comme dans Marc [4]. Chez Jean, le miracle est prolongé, en quelque façon, jusqu'au terme de la traversée, et l'apaisement de la tempête n'a plus lieu d'être signalé; les disciples ont bien l'intention de prendre Jésus avec eux dans la barque, mais il n'y monte pas, car la barque arrive incontinent à destination [5]. L'évangéliste ne dit pas où les disciples descendirent; on peut déduire, de ce qui précède et de ce qui suit, que ce fut à proximité de Capharnaüm [6]. Marc et Matthieu indiquent le nom de Gennésareth : ce n'est pas pour éviter cette donnée, ou pour la contredire, que Jean ne la reproduit pas, mais parce qu'elle n'ajouterait rien à la signification du récit. Le miracle gagne en relief par l'indication plus vague, au point de vue géographique : « Aussitôt la barque aborda au lieu où ils allaient. »

Saint Augustin et saint Thomas ont eu la sagesse de ne pas vou-

1. Cf. Marc, vi, 49; Matth. xiv, 26.

2. V. 19. θεωροῦσιν τὸν Ἰησοῦν περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐγγὺς τοῦ πλοίου γινόμενον. Cf. Marc, vi, 48-49; Matth. xiv, 25-26.

3. Marc, vi, 51-53.

4. Matth. xiv, 28-34.

5. V. 21. ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ἣν ὑπῆγον.

6. Cf. vi, 17, 21, 24-25.

loir résoudre la contradiction que présentent les récits des Synoptiques et celui de Jean, si on les prend tous comme lettre d'histoire. Saint Jean Chrysostome, en dépit de l'évidence, supposait que le quatrième Évangile ne parle pas du même fait que les deux premiers. Les modernes ont exercé leur ingéniosité sur la phrase johannique : « Ils voulurent alors le prendre dans la barque », en l'interprétant comme si elle signifiait : « Ils furent alors disposés à le prendre dans la barque », et en supposant que Jésus y monta réellement [1]. Jean ne l'aurait pas dit, parce que la chose allait de soi. Les Synoptiques, de leur côté, auraient omis de dire que l'on avait pris terre aussitôt que Jésus était monté dans la barque. L'évangéliste, dit-on, a voulu marquer la succession de sentiments différents chez les disciples : ils avaient peur de l'homme qu'ils voyaient sur l'eau; rassurés par Jésus, ils sont disposés à le prendre avec eux. Mais si l'idée de l'auteur avait été qu'ils le prirent effectivement, il n'aurait pas manqué de dire : « Ils le prirent alors volontiers dans la barque [2] », et il n'aurait pas fait ressortir leur intention, avec la circonstance de l'atterrissage immédiat, qui en exclut l'accomplissement. N'est-il pas presque ridicule d'admettre que Jésus serait monté dans la barque pour en descendre aussitôt? On oublie que l'apaisement de la tempête, dans les Synoptiques, n'a plus aucune raison d'être si la barque arrive à destination dès que Jésus y est entré : le récit des deux premiers Évangiles laisse clairement entendre qu'on a continué de naviguer en mer calme jusqu'au pays de Gennésareth. Pour concilier les évangélistes, il faut dire que Jean abrège et transforme la conclusion du récit, dans une intention didactique, voulant faire entendre que le Verbe incarné, qui tout à l'heure parlera de donner sa chair en nourriture et son sang en breuvage, n'est pas soumis aux lois de la matière, pas plus à la loi de l'étendue qu'à celle de la pesanteur [3]. S'il s'abstient d'affirmer en termes exprès que Jésus s'est trouvé à terre avec les disciples, sans monter avec eux dans la barque, c'est peut-être afin de ne pas contredire ouvertement les Synoptiques. Il n'a pas voulu grossir [4] ni diminuer le miracle ; il a voulu l'interpréter, dans

1. Voir Schanz, 268.

2. Il faudrait en effet : θέλοντες οὖν ἔλαβον (B. Weiss, 240).

3. Holtzmann, 104.

4. Opinion de plusieurs critiques. Le rapport que l'on signale avec Ps. cvii, 23-30, paraît aussi fort sujet à caution.

le sens qui vient d'être dit, pour servir d'introduction aux discours qu'on va lire. La multiplication des pains est l'introduction principale; mais celle-ci n'est pas inutile. Deux miracles symboliques préparent l'instruction qui se rapporte à la troisième Pâque, tout comme il est arrivé pour les deux précédentes, le miracle de Cana et l'expulsion des vendeurs se rattachant à la première, la guérison du fils de l'officier royal et celle du paralytique de Béthesda, à la seconde. Le miracle de la marche sur les eaux se trouvait tout à point pour montrer, dans ce retour de Jésus à son pays terrestre, le symbole de la rentrée du Fils de l'homme dans sa gloire éternelle, et des conditions de son immortalité [1]. L'inquiétude des disciples, abandonnés sur le lac au milieu de la nuit, figure leur angoisse au temps de la passion, et la situation de l'Église au milieu du monde : en dépit des apparences, le Christ ne délaisse pas les siens [2].

VI. 22. Le lendemain, la foule qui était restée sur l'autre bord de la mer savait qu'il n'y avait eu là qu'une seule barque, et que Jésus n'était pas entré dans la barque avec ses disciples, mais que les disciples seuls étaient partis; 23. mais il vint des barques de Tibériade, près du lieu où ils avaient mangé le pain sur lequel le Seigneur avait rendu grâces. 24. Lors donc que la foule s'aperçut que Jésus n'était pas là, non plus que ses disciples, ils montèrent eux-mêmes dans les barques et vinrent à Capharnaüm, cherchant Jésus. 25. Et l'ayant trouvé sur l'autre bord de la mer ils lui dirent : « Rabbi, quand es-tu arrivé ici? » 26. Jésus leur répondit et dit : « En vérité, en vérité je vous (le) dis, vous me cherchez, non parce que vous avez vu des miracles, mais parce que vous avez mangé des pains et que vous avez été rassasiés. 27. Tâchez d'avoir, non la nourriture périssable, mais la nourriture qui reste en vie éternelle, (celle) que le Fils de l'homme vous donnera; car c'est lui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau. »

Ayant ramené Jésus et les disciples sur la rive occidentale du lac, l'évangéliste revient à la foule qui était restée sur la rive orientale. Il s'exprime comme si tout ce qui vient d'être raconté de la traversée avait eu lieu au commencement et vers le milieu de la nuit, et il dit : « le lendemain », c'est-à-dire le matin du jour qui suivit celui de la multiplication des pains. « Le lendemain » donc, la foule

1. Holtzmann, *loc. cit.*
2. Cf. XIV, 3, 1°-19 ; XVI, 16-22.

qui avait vu le miracle, toujours soucieuse de retrouver Jésus, et jugeant qu'il était définitivement parti de son côté, résolut de se rendre à Capharnaüm. Rien n'invite à supposer qu'une portion peu considérable du peuple était encore là, et que le reste s'était dispersé [1], ou bien que les demeurants cherchaient d'abord sur le rivage une barque où Jésus aurait pu se trouver, s'il voulait s'en retourner [2]. L'évangéliste ne songe pas à expliquer comment on a pu se procurer assez de barques pour le transfert de cinq mille hommes; il prépare, un peu gauchement pour notre goût, la mise en scène du grand discours qu'il a en vue sur le pain de vie. La foule savait bien que, la veille, il n'y avait là qu'une seule barque, celle où les disciples etaient montés, à la nuit tombante; et elle savait aussi que les disciples étaient partis sans Jésus. Comment la multitude qui suivait le Sauveur était-elle venue derrière lui sur la rive orientale? Il faut supposer qu'elle n'était pas venue par eau, puisqu'elle n'avait pas un seul esquif à sa disposition. Elle se propose d'aller à Capharnaüm, n'ignorant pas que les disciples y sont retournés, et pensant que Jésus ne manquera pas de les y rejoindre. Une circonstance fortuite la dispense de faire la route à pied, en longeant le bord du lac. Il arrive des barques de Tibériade à proximité de l'endroit où la foule était restée, attendant Jésus. Le peuple monte dans les barques et vient à Capharnaüm. Il ne faut pas demander combien il y avait de barques, ni comment ceux qui les montaient se sont décidés à prendre tant de passagers et à les conduire sur l'autre bord [3]. On peut croire, si l'on veut, que les possesseurs de ces barques cherchaient aussi Jésus. Ce que l'évangéliste tient à faire entendre, on aurait tort de le contester [4], c'est que les gens qui ont été les témoins de la multiplication des pains se trouvent encore les témoins indirects de la traversée miraculeuse : Jésus est censé n'avoir pas dû être à Capharnaüm avant eux; c'est pourquoi ils sont tout étonnés de le rencontrer sur le rivage où ils abordent. Les barques sont venues de Tibériade; il n'en pouvait arriver de Capharnaüm, Jésus y étant dès l'aube avec ses

1. Schanz, B. Weiss, etc.
2. B. Weiss, 243.
3. « Une petite flotte aurait été nécessaire. » Holtzmann, 104.
4. B. Weiss, 213, qui supprime le miracle dans la traversée, ne veut pas non plus que l'évangéliste ait eu l'intention de le mettre en relief.

disciples. La foule est censée avoir compris que, personne n'étant venu de Capharnaüm, Jésus y était attendu par les siens.

« Rabbi, quand es-tu arrivé ici? » Le « quand » implique le « comment » [1]. Mais l'auteur ne perd pas de temps à développer la question. Le cadre est tracé pour le discours de Jésus, et la description va faire place à l'enseignement. Si la foule, par ses propos, n'atteste pas directement la traversée miraculeuse, c'est qu'elle n'en est pas instruite ; elle ne soupçonne pas le miracle, mais son aveuglement le fait ressortir. Au lieu de répondre à la demande qui lui est adressée, Jésus fait une remarque sur le motif qui engage ces gens à venir le trouver : ce n'est pas à cause des miracles [2], car ils ne savent pas les voir. Pour suivre jusqu'au bout la pensée de l'évangéliste, ajoutons que la foule ne sait pas comprendre les miracles, même quand ils ont frappé ses yeux et attiré son attention ; si on la voit si empressée aujourd'hui, c'est que Jésus lui a donné hier du pain à satiété. Est-ce pourtant de cette nourriture périssable qu'elle devrait se préoccuper [3]? Ne devrait-elle pas poursuivre plus ardemment la nourriture de vie éternelle que donne le Fils de l'homme, et que lui seul peut donner, ayant reçu à cet effet mission du Père? Il n'est pas malaisé de reconnaître que l'écrivain a cherché sa transition du récit au discours, du cadre à l'enseignement, et que la leçon sur le pain de vie est amenée par un artifice analogue à ceux qui se sont rencontrés dans l'histoire de Nicodème et dans celle de la Samaritaine.

Donc, ce ne sont pas des provisions de bouche qu'il faut acquérir, qu'il faut « faire [4] », mais la provision de vie éternelle que le Messie, venu du ciel, est qualifié pour donner. En multipliant le pain terrestre, il s'est manifesté comme celui que le Père autorise [5] auprès des hommes pour leur procurer la nourriture éternellement vivifiante. La foule ne songe pas qu'à manger du pain, puisqu'elle

1. « Interrogant ergo, non quomodo venerit, ne quid de ejus per mare ambulatione suspicare videantur, sed quando venerit, ut ex tempore et ex ejus responso colligant quomodo venerit. » Maldonat, II, 590.

2. Il s'agit de tous les miracles dont la foule a été témoin, et non seulement des deux derniers. Cf. VI, 2.

3. Cf. Marc, VI, 52 ; VIII, 14-21.

4. V. 27. ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον. Cf. IV, 14, *supr.* p. 352.

5. τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεός.

voulait s'emparer de Jésus pour le faire roi ; mais ce désir même n'avait rien de spirituel ; c'était toujours l'appétit d'un bien matériel, non du vrai pain de vie. La nourriture terrestre est dite périssable en tant que corruptible en elle-même et d'un effet passager. Ce qu'il faut entendre par la nourriture « qui demeure à vie éternelle », le reste du discours le montrera. Ce n'est pas seulement la bonne nouvelle de l'Évangile [1], mais tous les biens spirituels que l'Évangile annonce, et la foi, et la résurrection [2], et Jésus lui-même [3]. Le sceau du Père sur le Fils de l'homme n'est pas uniquement la vocation providentielle du Messie, mais son sacre par l'incarnation [4], qui a été pour lui ce qu'est le sceau du baptême pour ses fidèles, et dont les miracles sont comme le témoignage permanent. Celui qui a posé ce sceau sur le Fils de l'homme n'est pas autre que le Père, c'est-à-dire Dieu même [5]. Et l'on voit maintenant pourquoi l'auteur s'est abstenu de dire que le Christ avait été baptisé par Jean. Le Précurseur a pu voir Jésus dans l'eau du Jourdain, mais c'est Dieu qui a baptisé le Christ par le Verbe-esprit.

VI. 28. Alors ils lui dirent : « Que devons-nous faire pour accomplir les œuvres de Dieu ? » 29. Jésus répondit et leur dit : « L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé. » 30. Et ils lui dirent : « Quel signe fais-tu donc, pour que nous le voyions et que nous croyions en toi ? Quelles sont tes œuvres ? 31. Nos pères ont mangé la manne dans le désert, selon qu'il est écrit : Il leur a donné à manger du pain du ciel. » 32. Et Jésus leur dit : « En vérité, en vérité je vous (le) dis, ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel, mais mon Père vous donne le véritable pain du ciel. 33. Car le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde. » 34. Et ils lui dirent : « Seigneur, donne-nous toujours de ce pain. » 35. Jésus leur dit : « Je suis le pain de vie : celui qui vient à moi n'aura (jamais) faim, et celui qui croit en moi n'aura

1. B. Weiss, 247.

2. Cf. *infr.* VI, 40. Grill, 235.

3. « C'est le Fils de l'homme qui la donne, et il est lui-même cette divine nourriture dans son adorable chair, dans son esprit, dans sa parole et dans sa grâce. » Le Maistre de Sacy, *Le saint Évangile selon s. Jean* (Bruxelles, 1717), 255.

4. C'est, avec des nuances diverses, l'opinion de s. Hilaire, s. Cyrille d'Alexandrie, s. Augustin, Maldonat.

5. « Credo graecum articulum ὁ vim habere relativi ; itaque non esse sensum ; Deus Pater signavit, sed : *Pater signavit* qui Deus est. Quod etsi re idem est, hoc est dictum efficacius. » Maldonat, II, 594.

jamais soif. 36. Mais je vous ai dit que vous m'avez vu et que vous ne croyez pas. 37. Tout ce que le Père me donne viendra à moi, et celui qui vient à moi, je ne le jetterai pas dehors. 38. Car je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. 39. Et c'est la volonté de celui qui m'a envoyé, que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier jour. 40. Car c'est la volonté de mon Père, que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle, et que je le ressuscite au dernier jour. »

Les Juifs demandent ce qu'il faut faire pour obtenir le don surnaturel que Jésus a en vue ; ils voudraient savoir quelles œuvres particulières Dieu réclame de ceux qui souhaitent l'obtenir [1]. Ce qu'ils sollicitent n'est pas une instruction sur la meilleure façon d'accomplir la Loi. Le Christ répond que les exigences de Dieu ne vont pas à plusieurs œuvres différentes, mais à l'œuvre essentielle de la foi [2] : il faut croire à celui que Dieu envoie. C'est l'idée de Paul, mais non son langage [3], et l'on sent que la controverse sur le salut par la foi ou par les œuvres de la Loi est déjà bien loin. Plus loin encore est l'Évangile historique, et la parole de Jésus résumant la Loi dans le principe de la charité [4], bien que Jean retienne à la fois la doctrine de Jésus et celle de Paul.

Les interrogateurs comprennent bien que Jésus parle de lui-même, et qu'il se désigne comme le Messie. La nouvelle question qu'ils lui posent laisse voir que les miracles dont ils ont été témoins ne sont pas, selon eux, des preuves certaines de sa qualité messianique. « Quel signe fais-tu donc, pour que nous le voyions, et que nous croyions en toi ? Quelles sont tes œuvres ? » Cette façon de réclamer un grand miracle a de quoi surprendre chez des gens qui, la veille, après la multiplication des pains, étaient prêts à saluer Jésus comme roi, c'est-à-dire à le reconnaître pour leur Messie. Auraient-ils donc changé d'avis, ou sont-ils moins faciles à persuader que le jour précédent ? De cette contradiction apparente les uns déduisent que les interrogateurs n'avaient pas assisté au miracle de la multiplication des pains ; les autres, que cette multiplication n'avait pas

1. Question parallèle à Marc, xii, 28. Holtzmann, 105.

2. « Fidem vocat *opus Dei*, non quia Dei donum est, etsi re quidem vera est, sed quia Deo gratum est atque conveniens. » Maldonat, II, 595.

3. Remarque de Holtzmann, *loc. cit.*

4. Marc, xii, 29-31.

été miraculeuse, ou que la foule n'en avait pas été frappée ; on y voit une preuve de l'endurcissement des Juifs, ou bien l'on observe que l'appétit du merveilleux est insatiable, et que Jésus lui-même a provoqué la demande d'un signe extraordinaire, en disant que le pain commun n'est rien, et qu'il faut chercher le pain de vie éternelle ; une explication beaucoup plus ingénieuse [1] consiste à dire que les Juifs sont en droit de solliciter un nouveau signe qui autorise indubitablement Jésus comme Messie, puisqu'il a refusé de faire la seule chose qui attesterait sa mission, prendre le titre de roi d'Israël. Toutes ces conjectures méconnaissent la véritable nature des données à interpréter.

Si l'on suit la pensée de l'évangéliste, il est certain que les interlocuteurs ont assisté à la multiplication des pains ; Jésus lui-même vient de leur dire : « Vous me cherchez parce que vous avez mangé des pains. » Il est certain aussi que la multiplication des pains a été un grand miracle, et que la foule en a été ravie. L'insistance que mettent les Juifs à réclamer un nouveau signe est une preuve de mauvaise volonté ; mais c'est justement cette mauvaise volonté qui jure avec l'empressement de la veille ; et si l'on veut que la foule ait été déconcertée par la fuite de Jésus, on ne voit pas pourquoi elle le suit toujours ; on voit encore moins qu'elle soupçonne l'idée d'une mission autre que celle de Messie comme elle l'entendait elle-même, et qu'elle ait voulu un signe extraordinaire à l'appui de ce rôle inconnu. L'équilibre du récit doit être cherché dans les idées, non pas dans les traits matériels de la description, qui, étant symboliques, peuvent sembler contradictoires sans l'être en réalité. Jamais, dans les trois premiers Évangiles, Jésus ne se présente ouvertement au peuple comme le Messie promis. En disant que la foule avait voulu s'emparer de lui pour le faire roi, l'évangéliste a beaucoup moins décrit un incident du ministère galiléen qu'il n'a fait ressortir une disposition des Juifs. Dans la circonstance présente, il signifie, par la question posée, l'aveuglement de la masse qui ne trouvait pas que les œuvres de Jésus fussent celles du libérateur attendu. La contradiction n'affecte que la logique extérieure, l'économie littéraire du chapitre, non le fond des choses, qui se ramène à deux idées très simples : le peuple juif aurait cru volontiers à ce que Jésus n'était pas

1. B. Weiss, 249. Cf. Schanz, 275.

et ne voulait pas être ; il refusait de croire à ce que Jésus était, bien que Jésus dît et fît tout ce qu'il fallait pour être reconnu des âmes de bonne volonté ; les miracles ne comptaient pas, et l'on en réclamait toujours d'autres et de plus grands, parce qu'il ne faisait pas ce que l'on espérait [1]. Ces vues correspondent à la situation générale du Sauveur à l'égard de ses compatriotes, en tant que cette situation avait besoin d'être définie par les chrétiens, dans leurs controverses avec les Juifs, à l'époque où l'Évangile fut écrit. Ajoutons que la demande d'un signe a pu être introduite dans ce dialogue, tout simplement parce qu'une telle demande a lieu, dans les Synoptiques, après la seconde multiplication des pains [2].

Jésus demande que l'on croie en lui, qu'on l'accepte comme le Messie envoyé de Dieu. Les Juifs répondent que le Messie doit fournir des signes, faire des miracles en rapport avec le grand rôle qui est le sien : Moïse a donné au peuple, dans le désert, une nourriture miraculeuse, la manne, aliment céleste, comme il est dit dans l'Écriture [3] ; Jésus n'en a pas tant fait encore, et il devrait faire davantage [4]. S'il fallait prendre ces paroles, avec ce qui précède, comme lettre d'histoire, les interlocuteurs de Jésus condamneraient eux-mêmes implicitement ce qu'ils ont voulu faire la veille. On dit que l'évangéliste a rattaché à la multiplication des pains une demande qui fut adressée à Jésus dans une autre occasion et par d'autres personnes [5]. Rien n'est plus vraisemblable. Mais cette demande a toute chance de représenter celles qu'on trouve dans les Synoptiques. La manne y est introduite à cause de la multiplication des pains et du pain de vie. Il n'y a pas lieu d'y chercher les éléments d'un fait historique distinct de ce qui est connu par ailleurs. L'enchaînement du dialogue laisse même passablement à désirer, si on le prend pour une conversation réelle. Suivant son habitude, l'évangéliste suit plutôt le fil de ses idées qu'il n'a souci des péripéties logiques de l'entretien. Les pains multipliés rappellent la manne du désert ; les

1. Cf. *supr.* p. 432.

2. Cf. Marc, VIII, 11-12 ; Matth. XVI, 1-4.

3. La citation est prise librement du Ps. LXXVIII, 24 (cf. Ex. XVI, 4). Dans le psaume, le sujet de la phrase est Dieu, non Moïse. Mais cette circonstance n'importe pas à l'argumentation.

4. La tradition rabbinique (*Midrasch Cohelet*, f. 84, 4, *ap.* B. Weiss, *loc. cit.*) supposait que le Messie renouvellerait le miracle de la manne.

5. B. Weiss, 250.

pains et la manne sont les symboles du pain de vie. C'est à ce pain de vie qu'il fallait en venir, et l'on y est arrivé.

Sans nommer Moïse, les Galiléens ont sous-entendu, dans leur raisonnement, que Moïse s'était autorisé par un miracle auprès des enfants d'Israël. Jésus leur répond que ce n'est pas Moïse qui leur a donné le pain du ciel, mais Dieu, et que, de plus, la manne n'est pas le vrai pain du ciel, que le vrai pain céleste est celui que Dieu propose maintenant aux hommes, et dont la manne se trouve avoir été le symbole. Dans le premier membre de phrase : « Ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel », ce pain est encore la manne, ainsi appelée conformément au témoignage de l'Écriture alléguée par les Juifs ; le pain de vie en est distingué, dans le membre suivant, par l'épithète familière à l'auteur : « Mais c'est mon Père qui vous donne le pain du ciel, *le vrai* [1]. » Supposer que le pain de vie est déjà désigné dans le premier membre, serait substituer une équivoque au symbolisme du discours. D'ailleurs, les deux membres se correspondent dans une antithèse régulière : ce n'est pas Moïse, c'est le Père qui a donné la manne [2], et qui donne maintenant le pain de vie. Les Juifs, parlant de la manne, ont dit : « nos pères » ; Jésus, dans sa réponse, met ses interlocuteurs à la place de leurs pères, comme s'ils avaient eux-mêmes profité de la manne. Cette façon d'identifier la nation avec ses ancêtres, et de l'interpeller comme un corps auquel n'appartient pas celui qui parle, est peut-être plus naturelle sous la plume de l'évangéliste que dans la bouche de Jésus [3].

Le vrai pain du ciel, continue le Sauveur, le pain de Dieu est celui qui descend du ciel, pour donner la vie au monde. Il est clair, pour le lecteur du quatrième Évangile, que Jésus parle de lui-même. Les auditeurs du Christ, si le discours leur avait été tenu en ces termes, eussent été excusables de ne pas comprendre. Et en effet, ils ne comprennent pas. L'évangéliste leur fait faire sur le pain de vie un contresens analogue à celui que la Samaritaine a fait à propos de l'eau de vie. Ils s'imaginent que Jésus parle d'un pain miraculeux, d'un pain de santé ou d'immortalité, qui soutiendrait indéfi-

1. V. 32. ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ Μωϋσῆς ἔδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν.

2. Cf. Ex. xvi, 15.

3. Voir pourtant Marc, x, 5.

niment le corps de l'homme. Jésus ne nie pas que la manne ait été envoyée du ciel, mais qu'elle ait été en elle-même une nourriture céleste ; il n'y a qu'un aliment céleste, un pain de Dieu, à savoir le Verbe incarné. Les auditeurs, en demandant « pour toujours » le pain de vie, ne songent pas au pain qui leur a été distribué la veille, mais à un aliment d'autre sorte, à un pain magique. On dirait une caricature de la prière : « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien » [1], tandis que la déclaration de Jésus en est l'explication transcendante et symbolique. Leur demande n'est pas censée impliquer un sentiment d'ironie ou de défiance [2]. Ils ne voient pas que le pain de vie offert à tous les hommes est d'une tout autre nature que la manne donnée à Israël.

Jésus se désigne lui-même comme le pain de vie [3] dont il a voulu parler, et il explique pourquoi il est ce pain de vie : « Qui vient à moi n'aura pas faim, et qui croit en moi n'aura jamais soif [4]. » Il faut donc venir à Jésus pour recevoir le pain de vie, et croire en lui pour se l'approprier. Ce n'est pas à dire que le Christ soit le pain de vie seulement parce qu'il est la révélation de Dieu et l'objet de la foi. Il est la grâce en même temps que la foi, ou plutôt il est Dieu donné à la foi. La pensée de l'eucharistie n'est pas au premier plan dans cette partie du discours, mais elle est présente à l'esprit de l'auteur, étant comprise dans la communion divine qui se réalise par le Christ au sein de l'humanité. L'image de l'eau de vie est rappelée implicitement et associée à celle du pain de vie.

Mais cette assertion de Jésus est plutôt destinée à définir sa véritable situation à l'égard des croyants, c'est-à-dire à édifier le lecteur de l'Évangile, qu'à éclairer ses auditeurs ; car il ajoute aussitôt, sans attendre l'effet de ses paroles : « Je vous l'ai dit, vous m'avez vu, et vous ne croyez pas. » Jésus se réfère à ce qu'il a dit pour commencer [5] : « Vous me cherchez, non parce que vous avez vu des miracles, mais parce que vous avez mangé des pains. » Les

1. Remarque de Holtzmann, 107.

2. Cf. iv, 15, le cas de la Samaritaine, *supr.*, p. 352.

3. « Panem vitae, hebraica phrasi, id est vitalem, vivificum appellat, quia ipse est qui vere hominibus vitam praestat. » Maldonat, II, 600.

4. Cf. iv, 14.

5. C'est l'interprétation la plus naturelle du grec : ἀλλ' εἶπον ὑμῖν ὅτι καὶ ἑωράκατέ με καὶ οὐ πιστεύετε. Il ne paraît pas utile de discuter ici les autres. Voir Schanz, 277.

Juifs auraient dû reconnaître à ses miracles l'envoyé de Dieu; ils ont vu la gloire du Verbe incarné; cependant ils n'ont pas compris, ils n'ont pas cru réellement; ils ont rejeté le pain de vie, avant que Jésus se fût désigné lui-même à eux sous cette définition.

Aussi bien ceux qui ne croient pas en lui sont-ils réprouvés du Père [1]. « Tout ce que le Père me donne viendra à moi, et celui qui vient à moi, je ne le jetterai pas dehors », je ne le repousserai pas [2]. Il n'est pas question de jugement, ni de damnation. Le Père a ses élus qu'il donne au Fils pour être sauvés par lui : ceux-là viendront au Christ, et il se gardera de les chasser; il n'omet rien de ce qu'il faut pour les gagner à lui. Il est descendu du ciel pour accomplir sur la terre la volonté de celui qui l'a envoyé; or la volonté de Dieu est que tous ceux qu'il donne à son Fils soient sauvés et qu'ils arrivent à la résurrection glorieuse; ceux qui voient le Fils et croient en lui auront part à cette résurrection, parce que le Fils est à même de leur donner la vie éternelle. Voir [3] le Fils n'est pas fixer les yeux sur le visage du Sauveur, mais discerner le Fils de Dieu dans ses œuvres, pour s'attacher à lui par la foi. Ainsi la vie éternelle a son commencement dans la foi, son couronnement dans la résurrection. Celle-ci n'est pas adventice à celle-là, comme un élément traditionnel juxtaposé à la notion johannique de la vie éternelle. Le concept de la vie, dans le quatrième Évangile, n'embrasse pas seulement la régénération spirituelle de l'homme, mais ce qu'on pourrait appeler sa régénération physique par la résurrection, tout comme la vie divine du Verbe incarné implique la résurrection de Jésus [4].

Reste à expliquer, dans la suite du discours, comment la foi au Christ conduit à la résurrection de la chair. Pour le moment, il est clair que les incrédules au Fils ne sont pas les élus du Père : la question du rapport de la prédestination et de la grâce divines avec

1. Il faut suppléer cette idée comme transition à ce qui suit. Il s'agit ici d'affirmer la condamnation des Juifs incrédules (Schanz, 278), non d'expliquer l'insuccès de Jésus auprès d'eux (B. Weiss, 254).

2. Cf. IX, 34. Il ne paraît pas nécessaire de regarder cette locution comme une application actuelle de ce qui est dit, Matth. XXII, 13, des ténèbres extérieures.

3. Le mot grec dit plus que voir simplement : πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱόν. Cf. v. 36, *supr. cit.* p. 445, n. 5, et II, 23; VII, 3; XX, 6.

4. Cf. Grill, 295, n. 1; et *supr.* p. 407.

la liberté humaine n'est pas touchée même indirectement. Ces hautes considérations s'adressent aux lecteurs de l'Évangile, et n'ont jamais pu être présentées par Jésus, en cette forme, à son auditoire galiléen. La perspective de la vie éternelle et de la résurrection finale s'oppose aux rêves de grandeur temporelle qu'entretiennent les Juifs. L'antithèse des deux idées, du messianisme juif et du messianisme chrétien, n'est jamais formulée avec cette rigueur dogmatique dans les trois premiers Évangiles.

VI. 41. Et les Juifs murmurèrent contre lui, parce qu'il avait dit : « Je suis le pain descendu du ciel. » 42. Et ils disaient : « N'est-ce pas Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère? Comment peut-il dire maintenant : Je suis descendu du ciel? » 43. Jésus répondit et leur dit : « Ne murmurez pas entre vous. 44. Nul ne peut venir à moi, si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire; et moi, je le ressusciterai au dernier jour. 45. Il est écrit dans les prophètes : « Et ils seront tous enseignés de Dieu. » Quiconque a entendu le Père et a été instruit (par lui), vient à moi. 46. Non que personne ait vu le Père, si ce n'est celui qui est de Dieu; celui-là a vu le Père. 47. En vérité, en vérité je vous (le) dis, celui qui croit a la vie éternelle. 48. Je suis le pain de vie. 49. Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts. 50. Voici le pain qui descend du ciel, afin que celui qui en mange ne meure pas. 51. Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement. Et le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde. »

En entendant Jésus affirmer qu'il est le pain vivant qui descend du ciel, et le Fils de Dieu, les Juifs murmurent. Dans le quatrième Évangile, « les Juifs » sont toujours les incrédules à Jésus, L'emploi de ce nom signifie donc ici que la demi-foi galiléenne se tourne maintenant en incrédulité judaïque [1]. Les Juifs qui se scandalisent ne peuvent être un nouvel auditoire, puisqu'ils ont entendu le discours précédent, ni une partie seulement de ceux qui ont entendu ce discours, quelques pharisiens qui seraient venus de Jérusalem ou de Judée et se seraient glissés parmi les Galiléens [2], puisque l'on verra bientôt que tout le monde est scandalisé, et que les Douze resteront seuls auprès de Jésus. L'évangéliste a voulu montrer que les Galiléens, dont il saurait employer le nom provin-

1. B. Weiss, 258.
2. Schanz, 380

cial [1], s'étaient comportés à l'égard du Sauveur comme le reste des Juifs, comme les habitants de Jérusalem et de la Judée. Les Juifs qui « murmurent » sont donc la foule dont il a été question précédemment. On dira plus tard que la suite de cet entretien eut lieu dans la synagogue de Capharnaüm, en sorte qu'il faudra supposer, pour le Christ et son auditoire, un déplacement dont le lecteur n'a pas été averti. Mais, nonobstant le changement de la mise en scène, c'est le même spectacle qui continue : le discours de Jésus se déroule en déclarations sur le pain de vie, qui est lui-même, et la foule galiléenne va toujours comprenant moins et se scandalisant davantage, jusqu'à rupture complète.

Le thème de l'évangéliste dans tout ce chapitre est facile à discerner : au point de vue didactique, il s'agit de signifier, par le symbole du pain vivifiant, la mission du Christ et le salut; au point de vue historique, que l'auteur a su rattacher de la façon la plus étroite au développement de la doctrine, il s'agit d'expliquer le peu de succès que Jésus a obtenu dans sa patrie, et l'échec du ministère galiléen; à la fin du discours, la séparation est accomplie. Il est évident que les relations de Jésus avec les Galiléens, de son enseignement avec leur foi, ont été plus complexes, et que Jean a présenté, sous la forme d'une histoire particulière, comme une philosophie générale de la prédication galiléenne, on pourrait dire aussi de la prédication chrétienne, et de ses résultats auprès des Juifs. Il ne faut donc pas s'étonner que le cadre soit un peu flottant, ni s'ingénier à reconnaître les parties du discours qui auraient été prononcées sur le bord de la mer, et celles que Jésus aurait dites dans la synagogue. Jésus parle aux Galiléens, et en même temps, par la bouche de Jésus, l'évangéliste combat les Juifs de son temps. Les Juifs, remarque saint Cyrille, ont toujours murmuré contre les envoyés de Dieu : ne murmuraient-ils pas déjà contre Moïse [2] ? Les contemporains de Jésus, dit saint Jean Chrysostome, voulaient le proclamer roi après qu'il leur eut donné le pain matériel; ils ne veulent plus de lui quand il offre le pain spirituel. Cette antithèse a été voulue par l'auteur; mais elle a visiblement une signification symbolique. Elle est indiquée déjà dans les Synoptiques, où la parole : « Défiez-vous du levain des pharisiens »,

1. Cf. IV, 45.
2. Cf. Nombr. XI, 1 ; XIV, 27 (Septante).

est mise en rapport avec la multiplication des pains [1], comme si l'on voulait insinuer que le pain donné par Jésus est la vérité, le salut qui viennent de lui. Mais le symbolisme a plus de relief dans le quatrième Évangile, où la métaphore du pain fournit la matière d'un multiple enseignement.

Voici donc ce que « murmuraient » les Juifs : « N'est-il pas Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère? Comment peut-il dire maintenant qu'il est descendu du ciel. » Il n'est pas possible, on le voit, de raisonner avec une simplicité plus grossière sur la doctrine spirituelle que le Christ vient de signifier. D'où vient que tout ce monde est si bien au courant de la parenté de Jésus [2]? Joseph et Marie étaient-ils connus de toute la Galilée? En pressant le discours, on ferait presque dire aux Galiléens que Joseph vit encore [3]. Il n'est pas invraisemblable qu'un certain nombre de personnes, en dehors de Nazareth, aient pu connaître Joseph et Marie, et un plus grand nombre savoir leurs noms. Mais ce qui se lit en cet endroit est facile à entendre comme un écho de ce que disent les habitants de Nazareth, selon les Synoptiques [4], lorsque Jésus vient prêcher dans leur synagogue. L'insuccès du Sauveur dans son pays ne figure-t-il pas l'insuccès de la prédication évangélique auprès des Juifs? Notre auteur l'a ainsi compris, à l'exemple de Luc, et il transpose les paroles que rapportent les premiers Évangiles ; il transpose même la synagogue, car on peut croire que la synagogue de Capharnaüm, dont il sera question plus loin, fait pendant à la synagogue de Nazareth.

Le silence de l'évangéliste touchant la conception virginale a été expliqué plus haut [5]. Ici, l'auteur ne fait que reproduire l'opinion des Juifs sur l'origine de Jésus, et ce qu'il y oppose est l'idée de l'origine céleste, éternelle, du Verbe incarné. L'idée de la conception virginale n'aurait pas été suffisante, à son point de vue, pour écarter l'erreur judaïque : de ce que Jésus est né d'une vierge, on ne conclurait pas qu'il est le pain vivant, descendu du ciel. Naturelle

1. Marc, viii, 14-21 ; Matth. xvi, 5-12.

2. Maldonat (II, 606) pose la question, et il la résout assez facilement en admettant que l'auditoire est formé d'habitants de Capharnaüm ; mais cette supposition est contredite par l'Évangile.

3. Cf. Schanz, 251.

4. Marc, vi, 1-6 ; Matth. xiii, 53-57 ; Luc, iv, 22. Cf. *supr.* p. 374.

5. Pp. 101, 181, 258.

ou surnaturelle, l'origine terrestre est laissée de côté par Jean, préoccupé uniquement de l'origine céleste et divine. S'il ne répond pas à l'objection des Juifs, c'est qu'il ne regarde pas cette objection comme la cause réelle, mais bien comme l'effet de leur incrédulité [1]. Les Juifs ne songeraient pas à tirer argument de ce que semble avoir été la naissance temporelle du Sauveur, s'ils étaient capables de comprendre le don qu'il offre au monde, la grandeur surnaturelle de sa mission, le caractère divin de sa personne.

Mais pourquoi les Juifs sont-ils incrédules, si l'objection qui paraît les arrêter n'est pas la raison profonde et véritable de leur incrédulité? Jésus l'a déjà dit [2] : ceux-là seulement viennent à lui que le Père lui a donnés. Il redit la même chose sous une autre forme, c'est-à-dire que l'évangéliste poursuit l'explication de sa propre pensée, cette explication transcendante de l'incrédulité judaïque n'ayant pas pu être proposée dans une conversation réelle entre Jésus et ses auditeurs. La provenance n'en est pas difficile à établir : on se trouve encore en présence d'une transposition et d'une interprétation de la donnée synoptique sur l'endurcissement des Juifs [3]. Jean citera bientôt un autre passage d'Isaïe, mais il a présent à l'esprit celui que les Synoptiques ont introduit après la parabole du Semeur [4], et qu'il paraphrase à sa manière, sans alléguer le texte.

« Nul ne peut venir à moi, dit Jésus, si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire. » Si donc les Juifs ne viennent pas au Christ, c'est qu'ils ne sont pas attirés par le Père ; ils ne sont pas de ceux que le Père a donnés au Fils ; ils ne sont pas prédestinés au salut. L'incrédulité d'Israël est expliquée, pour autant qu'il y a explication, par le dessein mystérieux et insondable de la Providence. La question ultérieure, que saint Paul a formulée, sauf à la retirer aussitôt devant le principe de l'incompréhensibilité divine [5], n'a pas même été posée : Jean ne scrute pas le motif de la prédestination. Jésus est venu sur la terre pour « réunir les enfants de Dieu qui étaient dispersés [6] ». Ceux qui ne viennent pas à lui n'avaient pas

1. B. Weiss, *loc. cit.*
2. Vv. 37, 39.
3. Cf. Marc, iv, 11-12 ; Matth. xiii, 10-15 ; Luc, viii, 18 (Jean, xii, 40).
4. Is. vi, 9-10.
5. Rom. xi, 33-36.
6. xi, 52.

cette vocation d'enfants de Dieu ; ceux qui sont de Dieu écoutent la parole de Dieu, et si l'on n'écoute pas Jésus, c'est que l'on n'est pas de Dieu [1]. D'autre part, l'évangéliste a déjà dit que le Verbe lumière donne à tous ceux qui le reçoivent la faculté de devenir enfants de Dieu [2]. Il croit donc à la fois, sans le dire expressément, que l'élection et la réprobation résultent d'un secret dessein de la Providence, et que c'est néanmoins pour avoir librement accepté ou rejeté la parole du salut que l'on est enfant de Dieu ou enfant du diable [3].

« Être de Dieu [4] », ou « être de la vérité [5] », s'entend d'une disposition morale [6], mais c'est une disposition que l'homme seul ne peut se donner à lui-même. Dans notre passage, l'action providentielle est au premier plan, et l'on n'a pas égard à la liberté de l'homme. La coopération humaine à l'action divine est sous-entendue, et l'on n'essaie pas d'établir un équilibre logique entre cette action et cette coopération, qui semblent représenter tour à tour, selon les occasions, toute l'œuvre du salut. Ne sont-elles pas, au fond, une même réalité vivante, que l'esprit humain regarde de deux côtés, et qu'il dédouble en idée, parce qu'il est incapable de la voir directement et de la définir simplement? Il est presque inévitable que l'on dépasse la pensée de l'évangéliste en essayant d'expliquer comment il conçoit l'action du Père sur les âmes entraînées par lui vers le Fils. On doit admettre une action sur la volonté [7], mais consécutive à une action sur l'intelligence et la conscience, à une instruction divine, qui est même le point où va se concentrer, en quelque sorte, l'opération de Dieu ; cette instruction vient du dehors, et elle est aussi une illumination intérieure ; l'attrait du Père est, au point de vue réel, la révélation du Père par le Fils [8], proposée

1. Cf. VIII, 47.
2. I, 12.
3. VIII, 44.
4. VIII, 47.
5. XVIII, 37.
6. GRILL, 94.
7. La formule (v. 44) : ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἑλκύσῃ αὐτόν, suppose évidemment quelque chose de plus que la simple proposition ou même l'intelligence de la vérité salutaire
8. « Dieu le Père attire au Fils ceux qui ne croient au Fils que parce qu'ils le regardent comme étant Fils de Dieu son Père. » SACY, 271.

extérieurement, sentie intimement par les âmes que Dieu éclaire et incline à cet effet, et qui aboutit à la foi vivante et parfaite. Ceux que le Père attire ainsi, et qui viennent au Fils, Jésus a pouvoir de leur communiquer la vie éternelle; il la leur donnera complète, il l'achèvera, pour ainsi dire, en eux, par la résurrection.

L'action souveraine du Père sur les âmes est signifiée dans le passage prophétique [1] : « Et ils seront tous enseignés de Dieu [2]. » Ce passage est pris d'Isaïe [3] et cité d'après les Septante. L'auteur y voit l'effusion de l'esprit divin dans l'âme des croyants, qui viennent au Fils parce qu'ils sont dociles à l'instruction du Père. Le mot « tous » désigne seulement ceux que le Père a donnés au Fils; ce sont ceux-là qui sont vraiment les disciples du Père, et qui l'ont entendu, qui l'ont écouté. Ce n'est pas qu'aucun d'eux ait vu le Père en lui-même, par une révélation immédiate : celui-là seulement a vu le Père, qui est de Dieu, que Dieu a envoyé. Jean a déjà dit [4] que « nul homme n'a vu le Père », et que « le Monogène divin, qui est dans le sein du Père, a interprété » le Père aux hommes. Par là, il voulait faire entendre que Jésus était infiniment supérieur à Moïse qui, nonobstant le témoignage des Ecritures [5], n'a jamais vu Dieu [6]. La même arrière-pensée se retrouve ici. Moïse n'a jamais vu le Père, et la Loi n'a pu être qu'une révélation imparfaite. Le Verbe incarné a vu Dieu; il le connaît, en tant que Verbe, de toute éternité; c'est pourquoi Jésus propose à l'humanité la véritable et complète révélation. Entendre le Père n'est pas autre chose, comme le remarque saint Augustin, qu'entendre la parole, le Verbe du Père [7], Jésus lui-même. Pour être intime et continue, cette révélation n'est pas une vision immédiate de l'Être divin; elle est coordonnée au témoignage de Jésus, à son enseignement, qui est la révélation du Père, et que Jésus lui-même tient de son union éternelle avec le Père. Ceux qui croient en Jésus voient le Père en lui et par lui [8].

1. L'auteur dit : ἐν τοῖς προφήταις, non pour attribuer la citation à plusieurs, mais pour désigner, en général, le recueil des écrits prophétiques.

2. διδακτοὶ θεοῦ.

3. LIV, 13. Cf. JÉR. XXXI, 33-34.

4. I, 18.

5. NOMBR. XII, 8.

6. Cf. V, 37-38; *supr.* p. 414.

7. « Quid est audire a Patre, nisi audire verbum Patris, id est me? » *In Joan.*, XXVI.

8. Cf. XIV, 9.

Celui que le Père a ainsi instruit par le Fils, « celui qui croit [1], a la vie éternelle ». Il reçoit cette vie de Jésus, parce que Jésus est le pain de vie. Dans tout ce développement, le Sauveur n'oppose au murmure des Juifs qu'une assertion plus nette de ce qu'il a dit pour commencer. Le rappel de la manne fait voir que l'antithèse de Jésus et de Moïse, de l'Évangile et de la Loi, est toujours présente à l'esprit de l'évangéliste. Les Israélites que Moïse conduisait dans le désert, et qu'il nourrissait de la manne, sont tous morts, parce que la manne dont ils vivaient n'était pas le vrai pain céleste, qui donne la vie éternelle. Pour échapper à la mort, il faut se nourrir du pain de vie ; ce pain de vie est Jésus lui-même ; c'est un pain vivant, et de là vient qu'il communique la vie [2] ; Jésus le donne en se donnant lui-même ; il offre sa chair, comme un pain à manger, pour la vie du monde.

Maldonat [3] s'étonne que les anciens Pères grecs ne se soient pas arrêtés davantage à l'objection que provoquent nécessairement les paroles du Sauveur touchant la mort des Israélites et l'immortalité des croyants : s'il s'agit de la mort naturelle, les chrétiens ne meurent-ils pas comme les Israélites sont morts dans le désert ? et s'il s'agit de la mort spirituelle, les Israélites qui mangeaient la manne auront-ils donc été damnés tous pour manque de foi ? La question ne se posait pas en ces termes pour les anciens commentateurs, qui se tenaient beaucoup plus près de la conception évangélique. Les Pères ne trouvaient aucune difficulté à admettre que la masse des Israélites avait été damnée, et que la masse des chrétiens était sauvée : les Israélites étaient morts de toutes les façons dont

1. ὁ πιστεύων, sans complément. Plusieurs témoins ajoutent εἰς ἐμέ. Ss. et Sc. disent : « en Dieu ». D'où il résulte assez clairement que l'addition est, de part et d'autre, une glose explicative.

2. V. 50. οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ. La conjonction ἵνα ne dépend pas directement de καταβαίνων, mais de la proposition tout entière, bien qu'on ne doive pas traduire : « Ce pain, qui descend du ciel, est de telle nature que celui qui en mange ne meurt pas », mais : « Ce » pain dont je parle « est le pain qui descend du ciel », le pain qui fait « que celui qui en mange ne meurt pas. » « Nec enim id agebat Christus ut doceret quam ob causam panis ille de cœlo descendisset ; sed ut ostenderet quid inter vim atque naturam hujus et illius panis interesset, quod ille ne vitam quidem corpori ultra constitutum a natura tempus dare possit, hic vitam aeternam animis etiam tribuat. » Maldonat, II, 614.

3. *Loc. cit.*

on peut entendre la mort, mort naturelle, mort spirituelle, mort éternelle ; et les chrétiens devaient vivre de toutes les façons dont on peut entendre la vie, puisque la résurrection glorieuse réparait abondamment, en ce qui les concernait, l'effet de la mort naturelle. Il n'est donc pas tout à fait juste de dire que l'évangéliste joue sur le double sens du mot « mourir », l'appliquant aux Israélites dans le sens de la mort naturelle, et aux élus dans le sens de la mort spirituelle [1] ; car la mort est pour lui un symbole complexe, comme le pain de vie et la vie elle-même. Aucun des éléments qui entrent dans ce symbole n'exclut les autres du discours, bien qu'il puisse y être plus apparent. Ainsi l'on peut voir que la mort naturelle est au premier plan dans ce qui est dit des Israélites ; mais cette mort naturelle implique la mort spirituelle et la mort éternelle. Pareillement, c'est la vie spirituelle et éternelle qui est plus ouvertement signifiée dans ce qui est dit des fidèles ; mais cette vie implique la résurrection qui sauve le corps de la mort naturelle. Le jeu de mots et de pensées existe surtout par rapport à nous, l'auteur ne s'étant pas inquiété des distinctions que nous introduisons dans ses conceptions mystiques pour les analyser.

Le pain dont il s'agit, et qui empêche de mourir, n'est pas non plus seulement le pain de la doctrine, l'aliment de la foi : c'est Jésus et le salut qu'il apporte, sous toutes les formes et de toutes les façons dont ils sont donnés aux fidèles. Ce pain descendu du ciel et qui assure l'immortalité n'est pas autre que Jésus lui-même, accepté par la foi et communiqué en chair et sang dans l'eucharistie. Les Pères qui, depuis Ignace d'Antioche, ont vu dans la communion eucharistique un gage de la résurrection glorieuse, sont tout à fait dans la tradition johannique. En disant que le pain donné par lui est sa propre chair, Jésus marque assez clairement que cette chair même devient un aliment pour le fidèle ; mais comment devient-elle, en tant que chair, un aliment pour le croyant, si ce n'est dans l'eucharistie ? A quoi bon parler de la chair, si ce n'est par rapport au sacrement ? [2] Il est vrai que la construction elliptique du discours permet à certains commentateurs d'éluder le sens qui résulte naturellement de ces paroles : « Et le pain que je donnerai est ma

1. Holtzmann, 109.
2. Cf. Holtzmann, 110.

chair, pour la vie du monde [1]. » On peut lire, sans faire honte à la grammaire, et on lit [2] : « Le pain que je donnerai, ma chair, est pour la vie du monde. » Phrase entortillée [3], d'allure moderne, de signification indécise et flottante, qu'on ne songerait pas sans doute à couper si bizarrement, si le sens naturel qu'elle présente ne déconcertait quelque préjugé théologique. S'il n'avait voulu qu'annoncer ainsi la mort du Sauveur, l'évangéliste se serait grandement torturé l'esprit pour exprimer la chose la plus simple du monde ; et, il aurait oublié ce qui lui importait le plus à dire, à savoir que le salut est garanti à la foi par cette mort rédemptrice ; car il ne dit rien de la foi, ni du salut par la foi. On ne peut admettre non plus que le pain soit donné en tant qu'il descend du ciel pour la vie du monde, l'incarnation étant censée le seul sacrifice consenti par le Logos [4]. L'évangéliste a évité de dire que le Verbe se soit abaissé en s'incarnant, et l'on n'a pas le droit de lui prêter une idée qui lui répugne. Son langage s'explique très bien comme un écho de l'institution eucharistique ; il laisse entendre que la mort du Christ est la condition des biens spirituels, en tant qu'elle est la condition de sa gloire [5], et l'emploi constant des mots « chair » et « sang » atteste que la relation de l'eucharistie avec la passion du Sauveur est maintenue. Le sens recommandé par le contexte, où domine la pensée du Christ donné en nourriture, comme chair et sang, dans un état de mort, est évidemment : « Et le pain que je donnerai, c'est ma chair », ma chair donnée « pour la vie du monde ». L'idée de la passion et celle de l'eucharistie sont aussi étroitement associées dans le quatrième Évangile que dans saint Paul [6] et dans les relations synoptiques de la dernière cène, quoique Jean ne présente pas la mort du Christ comme un sacrifice expiatoire [7].

1. V. 51. καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Leçon glosée, dans le texte reçu, par l'addition de ἣν ἐγὼ δώσω après ἐστίν, régularisée pour la construction, dans le ms. ℵ, par la transposition de la finale ὑπὲρ τ. τ. κ. ζ avant ἡ σάρξ μου.

2. B. Weiss, 265.

3. On renvoie, pour une construction analogue, à xi, 4, qui n'est pas réellement parallèle à vi, 51.

4. J. Réville, 182.

5. Cf. iii, 15-16 (*supr.* p. 323), où l'on trouve associés la mort de la croix, avec l'exaltation de la gloire, et le don du Fils. Même conception dans vii, 37-39.

6. I Cor. xi, 24-25.

7. Cf. Grill, 300, 360.

Ainsi, la critique de Renan [1] s'est complètement égarée en s'autorisant du quatrième Évangile pour affirmer que la cène du jeudi saint n'avait rien eu de particulier, et que Jésus, dans les repas qu'il prenait avec ses disciples, avait coutume de leur dire, en leur présentant les aliments : « Je suis votre nourriture », et même, en rompant le pain : « Voici mon corps », en faisant passer la coupe : « Voici mon sang », pour signifier qu'il était « la vie du vrai fidèle ». Ce ne sont pas les Synoptiques qui ont concentré dans le dernier repas l'institution eucharistique, mais le quatrième Évangile qui l'a, pour ainsi dire, anticipée. La tradition la plus ancienne a considéré l'eucharistie comme un mémorial de la passion, et l'a très nettement rattachée aux circonstances qui ont précédé immédiatement la mort du Sauveur; la fraction du pain a été le signe commémoratif de la mort de Jésus, parce que Jésus près de mourir, l'avait réellement présentée comme le signe de sa mort imminente. Communion à Jésus dans le symbole de sa mort, telle est l'idée primitive, et qui subsiste encore, de l'eucharistie. C'est aussi l'idée qu'en a le quatrième Évangile, bien qu'il n'insiste pas sur la mort, parce que la perspective en est encore éloignée, et qu'il donnera plus loin la leçon de la mort et de la résurrection.

Ce serait aller trop loin que de contester dans ce discours toute allusion à la mort de Jésus [2]; l'idée de la mort y est à l'arrière-plan, comme invisible, mais toujours présente; et l'idée du Christ agneau de Dieu, vraie victime pascale, vraie pâque du chrétien, est insinuée dans la date que l'évangéliste assigne à la multiplication des pains [3]. C'est un autre excès, beaucoup moins défendable, que d'y trouver seulement la pensée de la mort avec celle de la foi qui s'en nourrit. L'idée de la communion vivifiante prime celle de la mort; et, pour être spirituelle, au sens que dira l'évangéliste, cette communion n'en est pas moins réelle. Le langage mystique employé par l'auteur n'est pas fait de métaphores abstraites, mais d'allégories substantielles. Si Jésus dit, plus loin, que l'esprit seul vivifie et que la chair ne sert de rien, ce n'est pas pour rétracter ce qu'il a dit d'abord, et donner à ses disciples une explication qui aurait pu

1. *Vie de Jésus*, 316-319. Cf. *supr.* p. 424.
2. Holtzmann, 109. J. Réville, *loc. cit.*
3. VI, 4. Cf. *supr.* p. 423.

tout aussi bien dissiper le scandale de la foule, mais pour insinuer que la chair et le sang eucharistiques sont communiqués « spirituellement », non par la foi ou par une simple influence de l'esprit divin, mais comme spiritualisés dans la glorification du Christ. Ainsi s'achèvera la leçon de l'eucharistie, qui est, dans tout ce chapitre, la préoccupation dominante de l'évangéliste. Il faut dire dominante, et non exclusive, parce que tous les thèmes qui sont traités successivement dans le quatrième Évangile rentrent plus ou moins l'un dans l'autre, et que l'idée essentielle de la régénération spirituelle des hommes par la communion parfaite au Verbe incarné est l'âme de tout le livre.

Le discours sur le pain de vie n'a plus de sens déterminable et porte sur le vide, si l'on n'y reconnaît une instruction touchant le mystère de l'eucharistie, comme il y en a une plus haut touchant le mystère du baptême [1]. L'eau du baptême et le pain de l'eucharistie ne sont pas plus en contradiction avec la religion de l'esprit que l'humanité du Christ avec la notion du Verbe. Il ne s'agit aucunement pour l'évangéliste de rejeter tout élément sensible, mais de soumettre le sensible au spirituel. Sa conception du baptême et de l'eucharistie est en harmonie parfaite avec sa doctrine de l'incarnation. La notion du Verbe n'exclut pas l'humanité qui est l'instrument de sa révélation ; la notion de l'esprit n'exclut pas les éléments sacramentels qui sant les instruments de son action. Pénétrés par l'esprit divin, l'humanité du Christ, l'eau du baptême, le pain eucharistique ont, pour ainsi dire, changé de nature et sont entrés dans l'ordre des choses spirituelles [2].

On ne remarque pas assez que les termes du langage johannique, esprit, vie, lumière, résurrection, sont plus compréhensifs que dans notre vocabulaire théologique, et comme on ne veut pas les entendre au sens de l'auteur, on mutile trop souvent sa pensée, sous prétexte d'en sauver l'équilibre. La chair et le sang de Jésus ont été donnés sur la croix pour la vie du monde, en vue de garantir aux hommes le bienfait de la vie éternelle et la résurrection glorieuse ; ils ne cessent pas d'être donnés à même fin dans l'eucharistie, pour entretenir dans les âmes, par une communion réelle et spirituelle à Jésus glorifié, la vie divine, principe et gage de l'immortalité. La mort du

1. III, 1-21.
2. Cf. *supr.* p. 116.

Sauveur est l'expression suprême du don, pour autant que Jésus l'offre. La communion en est l'accomplissement parfait et la garantie permanente, pour autant que les hommes le reçoivent. La foi, au sens johannique et non au sens luthérien, est le moyen par lequel on se l'approprie. Mais, de même que la foi suppose et ne supprime pas la réalité de la mort, elle suppose et ne supprime pas la réalité de la communion à Jésus dans l'eucharistie. Si l'on y regarde bien, on trouvera que le récit de la multiplication des pains et le miracle de Jésus marchant sur l'eau, franchissant instantanément les distances, échappant aux lois de la pesanteur et de l'étendue, se montrant esprit jusque dans sa chair, n'ont de raison d'être en cet Évangile que pour illustrer le mystère eucharistique [1]. La théorie du baptême n'appelle-t-elle pas une théorie analogue de l'eucharistie, et conçoit-on que l'Évangile mystique ait pu faire abstraction de l'acte où s'affirme l'unité des fidèles dans le Christ ? N'emploie-t-il pas toutes les formules sacramentelles de l'eucharistie [2], et ne faut-il pas qu'il ait pensé au mystère chrétien? Et, s'il y a pensé, n'est-il pas évident qu'il en parle, ou bien que son discours ne signifie plus rien, ni pour lui, ni pour nous?

VI. 52. Et les Juifs disputaient entre eux, disant : « Comment peut-il nous donner sa chair à manger ? » 53. Jésus donc leur dit : « En vérité, en vérité je vous (le) dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous 54. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. 55. Car ma chair est une vraie nourriture, et mon sang un vrai breuvage. 56. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et moi en lui. 57. De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé, et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi. 58. Voici le pain qui est descendu du ciel : non comme celui qu'ont mangé les pères, qui sont morts ; celui qui mange ce pain vivra éternellement. » 59. Il dit ces choses enseignant en synagogue, à Capharnaüm.

Comme Nicodème [3], lorsque Jésus lui déclare qu'il faut naître de nouveau pour voir le royaume de Dieu, demande : « Est-il possible

1. Holtzmann, 111. Cf. *supr.*, p. 436.

2. Cf. Marc, XIV, 22-24 ; Matth. XXVI, 26-28. « La substitution de σάρξ à σῶμα est à expliquer par le langage liturgique et dogmatique du temps. » Holtzmann, 110.

3. III, 4-9.

qu'un vieillard naisse encore une fois ? » les Juifs, entendant que Jésus veut être la nourriture des hommes, se disent entre eux : « Comment peut-il nous donner sa chair à manger ? » Et comme Jésus a répondu à Nicodème : « Quiconque n'est pas né de l'eau et de l'esprit ne peut entrer dans le royaume de Dieu », il répond ici aux Juifs : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous-mêmes. » L'analogie des deux situations est complète, et comme il s'agit d'un baptême réel et spirituel dans le premier cas, il s'agit d'une alimentation réelle et spirituelle dans le second. Les Juifs discutent entre eux sur la possibilité de ce que Jésus vient de dire, et ils trouvent son assertion extravagante : s'il donne sa propre chair à manger, que lui restera-t-il ? Tout à l'heure les Juifs murmuraient contre la prétention du Sauvenr à une origine céleste ; maintenant ils se fâchent, non pas précisément les uns contre les autres, comme si quelques-uns avaient défendu le discours dont les autres étaient scandalisés [1], mais ils s'animent entre eux, en relevant l'invraisemblance du discours qu'ils ont entendu, et en le critiquant chacun à sa manière. Ce n'est pas l'horreur de l'anthropophagie [2] qui inspire leur question, mais l'embarras où ils sont de trouver un sens rationnel aux paroles de Jésus. Ce n'est pas non plus dans l'intention de les exaspérer par un défi apparent à la Loi, qui défend de boire le sang, que Jésus, non content de répéter qu'il faut manger sa chair, ajoute qu'il faut boire son sang ; c'est parce que l'exposé de la théorie appelle ce complément. L'évangéliste n'a cure des sentiments particuliers des Juifs ; il marque en traits généraux le progrès de leur incrédulité, qui correspond au développement de la doctrine, sans se livrer à des analyses psychologiques, ni chercher la vraisemblance historique.

Il n'est pas moins indispensable, pour avoir en soi la vie éternelle, de manger la chair et de boire le sang du Verbe incarné, qu'il ne l'est d'être baptisé dans l'eau et l'esprit pour avoir part au règne de Dieu. Que l'addition même du sang prouve que les termes sont métaphoriques [3], c'est un argument qui déroute le sens commun par sa subtilité. La mention du sang ne se comprend

1. Sacy, Godet.
2. Holtzmann, *loc. cit.*
3. B. Weiss, 268.

que par rapport à l'eucharistie, et le quatrième Évangile rencontre ici Saint Paul [1]. Dire que Jésus n'a pu parler de l'eucharistie aux Juifs [2] est préjuger l'objet du discours et méconnaître le caractère du quatrième Évangile. On a cherché à démêler dans cet exposé deux courants d'idées : celui de Jésus, qui aurait expliqué aux Juifs comment il était le pain de vie par la foi, et celui de l'évangéliste, qui aurait ajouté l'idée de la mort expiatrice [3]. Cette analyse prête à la doctrine johannique une incohérence qui ne s'y trouve pas, et ne fait que réduire à deux éléments incomplets un enseignement plus large et parfaitement homogène.

Il est sûr, d'autre part, que les Pères qui ont conclu de ces paroles à la nécessité absolue de la communion pour les petits enfants baptisés [4], et que les théologiens hétérodoxes [5] qui en ont déduit la nécessité de la communion sous les deux espèces pour tous les fidèles, ou bien les théologiens catholiques qui, pour échapper à cette conclusion, se sont efforcés de nier ou d'atténuer [6] le sens naturel de ce passage, ont entendu trop étroitement la nécessité dont il s'agit. L'auteur ne pensait pas aux petits enfants quand il a proclamé la nécessité du baptême pour le salut ; il ne pense pas davantage à eux quand il affirme la nécessité de l'eucharistie ; il n'entend pas non plus, en décrivant le mystère par ses deux éléments matériels, formuler un précepte de liturgie qui serait obligatoire pour les siècles des siècles [7]. Les problèmes qu'on soulève à propos de son texte n'existent pas encore pour lui ; il n'en donne pas réellement la solution. Il proclame la nécessité des deux grands sacrements de l'ini-

1. I Cor. xi, 23-29.
2. B. Weiss, 266.
3. *Id. pas.* Cf. *supr.* p. 456.
4. Coutume de l'Église orientale. S. Cyprien, s. Augustin, etc.
5. Hussites, protestants.
6. Cf. Maldonat, II, 624. S. Thomas lui-même, afin de ne pas admettre la même nécessité pour l'eucharistie que pour le baptême n'hésite pas à dire (*S. th.* p. 3ª, q. 65, a. 4, ad 2) : « Illud verbum Domini est intelligendum de spirituali manducatione et non de sola sacramentali. » Cf. q. 73, a. 4, ad 1.
7. « Etsi hoc de eucharistiae intelligitur sacramento, non propterea tamen Christus sanguinem a carne distinxit, ut indicaret omnes necessario utramque partem sacramenti sumere debere ; sed ut ostenderet se agere de sacramento, quod totum constat duabus partibus, deque carne sua et sanguine, quatenus, per hoc sacramentum, in cruce separata fuisse significantur. » Maldonat, II, 628.

tiation chrétienne, et il contemple leur effet dans les fidèles, membres actifs de l'Église ; il expose les principes générateurs de la vie chrétienne, en se référant aux rites chrétiens tels qu'ils se pratiquaient autour de lui. Son point de vue s'accuse nettement dans les paroles : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle. » Certes, Jésus n'a jamais tenu ces propos devant un auditoire juif ; il n'a point parlé de l'eucharistie, un an avant sa mort, comme d'une institution actuellement en vigueur ; mais c'est l'évangéliste qui parle par la bouche du Christ et laisse voir comment on comprenait l'eucharistie dans le milieu chrétien où il vivait.

La vie éternelle embrasse, dans le présent, la régénération spirituelle, la communion à Jésus glorifié ; dans l'avenir, la résurrection. Celui qui mange la chair et boit le sang de Jésus sera ressuscité par lui au dernier jour. L'auteur du quatrième Évangile retient l'eschatologie de l'Apocalypse. Il attribue au corps du Christ, glorifié par la résurrection, une efficacité vivifiante qui se manifestera lorsque les fidèles eux-mêmes ressusciteront. Ceux-ci, bien qu'ils aient dès maintenant en eux le principe de la « vie éternelle », auront besoin d'être ressuscités par le Christ, tandis que le Christ mort s'est ressuscité lui-même. Le Christ ne serait pas l'auteur de « la vie éternelle » pour les siens si leur résurrection dernière n'était aussi son œuvre. On dirait que cette résurrection ne fera que mettre en activité les forces que la communion au corps et au sang du Sauveur a déposées dans l'homme pour la transformation finale de son être [1]. Si la chair et le sang de Jésus ont une telle efficacité, c'est que sa chair est une véritable [2] nourriture et son sang un véritable breuvage. Le texte ne dit pas *la vraie* [3] nourriture, *le vrai* breuvage, et ainsi l'on n'a pas d'antithèse entre la nourriture naturelle et la nourriture mystique, mais une simple comparaison de celle-ci avec celle-là pour ce qui est de la nature et de l'effet [4]. La chair et le sang de Jésus sont un véritable aliment, un aliment vivifiant.

L'efficacité surnaturelle de cet aliment résulte de ce que celui qui mange la chair et boit le sang du Sauveur demeure en Jésus, et Jésus demeure en lui. Cette distinction continue de la chair et du

1. Grill, 300. Cf. *supr.* p. 446.
2. V. 55. ἀληθής. Var. ἀληθῶς. Cf. *Didaché*, x, 3, *supr. cit.* p. 4.
3. Il n'y a pas d'article devant ἀληθής.
4. Schanz, 288.

sang serait vraiment inconcevable si elle ne se rapportait directement au rite de l'eucharistie ; et elle ferait obstacle à l'intelligence du discours, si l'évangéliste n'avait pas eu d'autre intention que d'inculquer la foi en Jésus mourant pour les hommes. Le rapport habituel qui s'établit et s'entretient entre Jésus et ses fidèles par la communion eucharistique est à concevoir comme une sorte de *circumincession*, analogue à la relation mutuelle qui unit le Père et le Fils. L'auteur du quatrième Évangile revient plusieurs fois [1] sur cette idée, qui lui est particulièrement chère. Cette mutuelle inhabitation du Christ dans le fidèle et du fidèle dans le Christ se fonde sur la participation à une même vie divine, que le Fils tient du Père et qu'il communique à ceux qui le reçoivent dans le sacrement. « De même que le Père » qui est « vivant », qui est le principe éternel de la vie, « m'a envoyé, et que je vis par le Père », à cause du Père, parce qu'il le veut, moyennant la vie que je tiens de lui comme son envoyé, « ainsi celui qui me mange », lui aussi, « vivra par moi [2] », à cause de moi, moyennant la vie qu'il tiendra de moi. Il n'y a pas ici deux comparaisons entre le Père vivant, qui envoie, et le Fils qui vit par le Père, puis entre le Fils et le fidèle qui vit par lui, mais une seule comparaison entre le Fils, envoyé par le Père, vivant par le Père, et le fidèle mangeant la chair du Fils, du Verbe incarné, et vivant par lui. On remarquera que le Fils est dit vivre par le Père en tant qu'envoyé, c'est-à-dire en tant que Verbe incarné : l'origine éternelle du Verbe n'est donc pas visée dans ce passage, au moins directement, mais bien la génération temporelle du Fils, la vivification déifique de son humanité par l'incarnation. Jésus est ainsi le Fils premier né, unique en tant que Verbe fait chair, qui a la vie en lui-même par communication du Père, et qui procure à ceux qui croient en lui la faculté de devenir enfants de Dieu, en les rendant participants de la vie divine qu'il a reçue avec plénitude ; cette participation a son point culminant, son symbole effectif dans la communion eucharistique [3].

1. Cf. XIV, 20, 23 ; XVII, 11, 21.

2. V. 57. διὰ τὸν πατέρα, δι' ἐμέ. Non « pour le Père » et « pour moi », ou « du Père » et « de moi », par l'action du Père et du Fils, mais à raison du rapport qui unit le Fils au Père et le fidèle à Jésus.

3. L'emploi du participe présent (τρώγων) ne prouve nullement que la manducation doive être continue, donc purement spirituelle, comme la vie (B. WEISS, 270). Conçoit-on un être toujours mangeant, même par métaphore ? La manducation intermittente assure la continuité de la vie.

Après les mots [1] : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et moi en lui », quelques anciens témoins [2] ajoutent : « comme le Père en moi, et moi dans le Père. En vérité, en vérité je vous le dis, si vous ne prenez le corps du Fils de l'homme comme le pain de vie, vous n'aurez point la vie en lui [3]. » La comparaison du Fils vivant par le Père et du fidèle vivant par le Fils est ainsi amenée plus facilement et plus naturellement que dans le texte ordinaire ; l'omission accidentelle de ce passage s'expliquerait sans peine [4] ; toutefois l'emploi du mot « corps » serait surprenant, dans ce chapitre où l'on a partout le mot « chair », et la tournure : « recevoir le corps du Fils de l'homme comme le pain de vie », a un certain air de glose [5]. Si l'addition était authentique, il faudrait dire que l'évangéliste a voulu désigner le plus clairement possible l'eucharistie, en employant en cet endroit la terminologie synoptique [6].

Les dernières paroles de Jésus résument tout le discours : « Tel est le pain descendu du ciel, non comme » celui que « les pères » des Juifs « ont mangé, et » qui ne les a pas empêchés de « mourir. Qui mange ce pain vivra éternellement. » Jésus se désigne encore une fois comme l'unique pain de vie. Le pain qu'il donne est tel qu'il vient de dire, un pain vivifiant pour l'éternité, parce que lui-même est le Fils vivant, le Verbe incarné. Et ce pain vraiment céleste n'est pas comme la manne, un aliment vulgaire, qui ne préserve pas de la mort. L'antithèse de la manne et du pain de vie est rappelée dans cette conclusion, parce que l'évangéliste y attache une grande importance. Une analogie providentielle existe entre la manne donnée aux Israélites et la nourriture mystique des chrétiens. Mais quelle différence entre les deux ! C'est toute la différence de la Loi et de l'Évangile. La manne nourrissait seulement le corps, comme aurait pu le faire un autre aliment, et n'avait aucune efficacité surnaturelle ; tous ceux qui en ont mangé sont tombés dans la mort, et sans espoir de résurrection glorieuse. Le chrétien, au con-

1. V. 56.
2. D, mss. lat.
3. καθὼς ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί. ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ λάβητε τὸ σῶμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ.
4. Erreur de copiste occasionnée par *homéoteleuton* (ἐν αὐτῷ καθώς).
5. Cependant cf. I, 14.
6. Marc, XIV, 22, et parallèles.

traire, mange un pain vraiment céleste, vraiment vivant, et par cela même vivifiant pour l'éternité. L'antique symbole de l'arbre de vie est au fond de cette comparaison, qui porte directement sur la nature et l'effet des deux aliments, mosaïque et évangélique, mais, n'implique pas contradiction de ce qui a été dit plus haut : « Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel. » Il n'est pas insinué ici que la manne soit venue du ciel autrement que le pain de vie [1] ; car il est acquis, depuis le commencement du discours, qu'elle n'est pas un aliment divin. La conclusion ne se réfère pas seulement aux dernières paroles de Jésus, ou à l'assertion : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde » ; elle se relie visiblement au début de l'entretien, aux déclarations concernant la manne, et recouvre par conséquent tout le discours.

Jésus, observe l'évangéliste, « dit cela en synagogue [2], prêchant à Capharnaüm ». Le discours qu'on vient de voir aurait donc été prononcé dans une réunion ordinaire du culte juif. Le lecteur en est avisé après coup. Il est vrai que la fin de la notice : « prêchant à Capharnaüm », peut insinuer que Jésus n'a pas prêché qu'une seule fois à Capharnaüm, ni seulement en assemblée synagogale. Mais le discours tout entier n'en est pas moins attribué à une réunion déterminée. Or le Christ, au début de l'entretien, était près de la mer : comment le discours a-t-il pu être prononcé en synagogue ? On suppose [3] que l'évangéliste a réuni deux scènes et deux discours distincts : la rencontre, l'invitation à chercher la nourriture impérissable et à croire en celui que Dieu envoie [4] auraient eu lieu près de la mer ; la demande de signe et tout le discours sur le pain de vie [5] auraient eu lieu dans la synagogue. Il suffit néanmoins de lire le texte pour s'apercevoir que la demande de signe se rattache à l'invitation à croire, et qu'on ne peut admettre ni déplacement ni intervalle entre les deux. Mieux vaut dire que l'évangéliste n'a aucun souci de l'incohérence introduite dans son récit par les indications contradictoires qu'il a données. La première lui a été suggérée par la nécessité où il se trouvait, pour atteindre son but didactique, de ramener à Jésus, pour entendre le discours sur le pain de vie, la

1. B. Weiss, 271.
2. V. 59. ἐν συναγωγῇ διδάσκων.
3. B. Weiss, *loc. cit.*
4. VI, 25-29.
5. VI, 30-58.

foule qui avait été témoin de la multiplication des pains. La dernière lui est fournie par la tradition synoptique dont il résume et interprète les données. On a vu que l'insuccès de Jésus à Nazareth fournit à l'auteur du quatrième Évangile un symbole de l'insuccès final du ministère galiléen. Capharnaüm est préférée ici à Nazareth, parce que ce fut le centre principal de la prédication du Christ en Galilée. D'ailleurs, l'évangéliste ne pouvait conduire la foule à Nazareth, et il ne songeait pas à suivre jusqu'au bout la tradition synoptique, d'après laquelle Jésus ne put faire de miracle en son pays. La synagogue demeure, tant par le souvenir de Nazareth que par celui même de Capharnaüm [1] et de la mention fréquente des synagogues dans les relations synoptiques de la prédication galiléenne. Jean n'a visé qu'à une certaine vérité générale de représentation, où se concilient sans peine les indications dont une exégèse pesante et littérale essaie vainement de procurer l'accord sur le terrain de l'histoire, dans l'enchaînement des faits particuliers. Cet accord n'est pas possible; mais il n'y a pas non plus de contradiction échappée à l'inadvertance de l'évangéliste [2], parce que les données dont il s'agit ne sont pas, dans sa pensée, rigoureusement historiques.

Ainsi la relation de cet entretien dépend, en quelque façon, des Synoptiques, tout comme le récit des miracles qui le précèdent. Mais les trois étapes de l'exposition doctrinale, le développement successif des trois paradoxes sur le Christ pain de vie [3], sur le pain de vie chair du Christ [4], sur la chair et le sang du Christ aliment véritable [5], ne s'adressent pas aux Galiléens contemporains de Jésus. C'est le commentaire théologique et mystique de la tradition consignée dans les premiers Évangiles, offert aux fidèles des communautés chrétiennes, moins comme une instruction sur le mystère qu'ils connaissent, que comme une triomphante apologie contre les fausses idées et les grossières objections des Juifs ou des païens sur le même sujet [6].

1. Cf. Marc, I, 21-28 ; Luc. IV, 31-37.
2. Holtzmann, 112. Cf. *supr.* p. 431.
3. VI, 26-40.
4. VI, 41-51.
5. VI, 52-58.
6. Holtzmann, *loc. cit.* Origène (*Cels.* VI, 27) dit que les mauvais bruits qui avaient cours sur les repas liturgiques des chrétiens (θυέστεια δεῖπνα. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 1, 14) venaient des Juifs.

VI. 60. Alors beaucoup de ses disciples, qui l'avaient entendu, dirent : « Ce discours est bien dur ! Qui peut l'écouter ? » 61. Et Jésus, connaissant en lui-même que ses disciples murmuraient, leur dit : « Cela vous scandalise ! 62. Et si vous voyez le Fils de l'homme remonter où il était auparavant... ? 63. C'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie. 64. Mais il y en a parmi vous certains qui ne croient pas. » Car Jésus savait, dès le commencement, quels étaient ceux qui ne croyaient pas, et qui devait le trahir. 65. Et il disait : « C'est pourquoi je vous ai dit que nul ne peut venir à moi, s'il ne lui est donné par le Père. »

66. Pour cette raison, beaucoup de ses disciples se retirèrent, et ils n'allaient plus avec lui. 67. Alors Jésus dit aux Douze : « Vous aussi, voulez-vous partir? » 68. Simon-Pierre lui répondit : « Seigneur, à qui irions-nous? Tu as des paroles de vie éternelle ; 69. et nous, nous croyons et nous savons que tu es le Saint de Dieu. » 70. Jésus leur répondit : « Ne vous ai-je pas choisis douze ? Et l'un de vous est un démon. » 71. Et il parlait de Judas (fils) de Simon Iscariote ; car c'était lui qui devait le trahir, (bien qu'il fût) l'un des Douze.

L'auteur ne dit pas l'impression produite par le discours précédent sur la masse des assistants ; il va de soi qu'ils ont été de plus en plus déconcertés à mesure que Jésus a développé sa doctrine. Une curiosité intéressée les avait momentanément attachés à la suite du Sauveur ; ce qu'ils entendent les éloigne, et leur commencement de foi imparfaite se change en incrédulité malveillante, comme naturellement, et sans que l'évangéliste pense même à en faire la remarque. Mais il tient à préciser l'effet du discours sur ceux des Galiléens qui, sans appartenir au cercle le plus étroit des amis de Jésus, c'est-à-dire à la société des Douze, pouvaient néanmoins être dits ses disciples, parce qu'ils avaient cru jusque là à sa mission divine. Au fond, ce sont ceux-là qui représentent l'auditoire galiléen du Sauveur, et l'évangéliste ne paraît les distinguer de la foule dont il a été question plus haut que pour rester, autant que possible, dans le cadre qu'il a lui-même tracé. Ces disciples du second degré, qui s'imaginaient croire, se montrent incapables d'entendre le véritable Évangile, l'économie spirituelle du salut, le profond symbolisme et la réalité surnaturelle des mystères chrétiens. « Dure parole ! s'écrient-ils ; qui peut l'écouter ? » Il ne s'agit pas ici de comprendre [1], mais de subir un tel enseignement, qui révolte

1. Texte : αὐτοῦ ἀκούειν (non αὐτόν). Cf. I, 37 ; III, 29.

le sens commun et blesse le sens religieux. Les Galiléens trouvent insupportables des paroles dont ils n'ont pas saisi le vrai caractère. Ce qui les choque est l'idée de manger la chair et de boire le sang de Jésus. Le scandale de la croix ne peut être ce qui les étonne [1], car l'idée de la mort du Sauveur n'est pas énoncée dans le discours, et c'est prêter aux Galiléens une perspicacité plus grande que celle dont l'évangéliste gratifie ordinairement les auditeurs du Christ que de les supposer rebutés par une pensée sous-entendue, non par une intelligence toute matérielle du discours qui leur a été adressé.

Jésus connaît « en lui-même », c'est-à-dire sans que les paroles des auditeurs soient parvenues à ses oreilles ou lui aient été rapportées, la disposition où son discours a mis tous ces gens qui lui étaient ou lui semblaient attachés jusqu'alors. Il se montre à son tour comme péniblement surpris, et l'accent du reproche se mêle à l'étonnement dans les paroles qui vont consacrer, non conjurer, la rupture définitive, tout en justifiant sa doctrine contre l'interprétation grossière qu'en ont donnée les Galiléens. « Cela, dit-il, vous scandalise? Et si vous voyez le Fils de l'homme remonter où il était auparavant [2]? » La phrase demeure suspendue, et le lecteur est censé pouvoir deviner ce que l'interrogation donne à entendre. Cependant les interprètes se demandent si la seconde question renchérit sur la première et tend à porter au comble le scandale des auditeurs, ou bien si elle est destinée, au contraire, à l'atténuer, en préparant l'explication qui vient ensuite. Les uns suppléent : « Ne serez-vous pas scandalisés bien davantage encore? » et les autres : « Aurez-vous lieu encore d'être scandalisés? » Selon la première explication, l'absence du Christ devra créer un nouveau scandale pour les Juifs ; selon la seconde, sa glorification devra les inviter à penser que la manducation de sa chair n'aura pas la forme répugnante qu'on lui suppose. La seconde explication est moins naturelle, et l'on peut même dire qu'elle n'est pas suggérée par le texte ; car il n'est pas question de la gloire du Messie, mais bien de son départ. Ne dirait-on pas même que l'évangéliste, en employant la formule : « monter où il était », a plutôt voulu éviter l'idée de gloire, pour faire ressortir l'idée d'absence? Cette explication trouve

1. B. Weiss, 273.
2. V. 62. ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον.

néanmoins des partisans, non seulement parmi les théologiens [1], mais encore parmi les critiques [2], parce qu'elle semble nécessaire pour introduire les paroles : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. » Une transition est ainsi ménagée entre l'imagination grossière que l'auditoire s'est formée, et ce que Jésus va dire sur le caractère spirituel de la nourriture qu'il propose. La première explication agrée particulièrement à ceux qui ne veulent pas que le discours précédent se rapporte à l'eucharistie [3] ; au scandale de la croix Jésus ajouterait le scandale du Messie disparu, pour ruiner tout à fait les espérances terrestres de ses auditeurs, et pour montrer que la substance du règne de Dieu consiste dans la communication de l'esprit divin. Telle n'est pas l'idée de l'évangéliste : la première explication, ainsi développée, aboutit à une conception abstraite qui ne résume pas l'enseignement de ce chapitre. L'autre interprétation est plus conforme à la pensée de l'auteur, bien qu'elle n'en suive pas exactement les contours. Mais il n'y a pas de lien nécessaire entre cette interprétation et l'application générale du discours à l'eucharistie, non plus qu'entre la première et l'application du discours à la seule foi en Jésus.

La seconde question du Sauveur est à double entente, ou, si l'on veut, à double face. Il est bien vrai qu'elle propose une difficulté nouvelle et plus grande à l'esprit obtus des Galiléens ; et il est vrai aussi que, dans cette seconde difficulté, la solution de la première est comme annoncée et préparée. Tout le discours n'a-t-il pas ce même caractère, un sens extérieur, qui déroute les âmes vulgaires, et un sens plus intime, qui doit satisfaire les âmes religieuses? Dans les termes où elle s'exprime, dans le sens que les auditeurs de Jésus vont lui donner, la déclaration concernant le départ du Messie est bien une difficulté nouvelle, soit qu'on la regarde en elle-même, soit qu'on la considère par rapport à la précédente : Jésus veut être le Messie et il va quitter la terre ; il veut que l'on mange sa chair,

1. Maldonat (II, 637) observe que la plupart des anciens interprètes voient dans ces paroles une explication ; mais les uns l'entendent en ce sens, qu'il sera aisé de croire à l'origine céleste de Jésus quand on l'aura vu monter au ciel ; les autres en ce sens, que la manducation de la chair n'a plus rien de répugnant et doit être salutaire quand il s'agit de la chair glorifiée du Christ immortel.

2. Cf. Holtzmann, 113.

3. Par exemple, B. Weiss, 274.

que l'on boive son sang, et il ne sera plus en ce monde. Voilà de quoi troubler la petite foi de tous les Juifs. Pourtant c'est là qu'est la clef du mystère ; et le mot de l'énigme, à peine indiqué dans la question, mais très nettement dessiné dans la pensée de l'évangéliste, va se dégager de toute ambiguïté dans les paroles suivantes. Déjà pourtant le lecteur perspicace, car c'est à l'auteur et au lecteur qu'il faut penser, non aux conditions historiques d'une conversation réelle entre Jésus et les gens de Capharnaüm, le lecteur, disons-nous, peut entrevoir la solution du problème dans ce qui est dit du Fils de l'homme remontant là d'où il est venu. Venu du Père, le Fils de l'homme va retourner au Père ; Verbe éternel devenu chair, il va rentrer, pour ainsi dire, dans la gloire de son éternité, en y introduisant sa propre chair ressuscitée, spiritualisée. Le lecteur sait cela, et il comprendra sans peine ce que l'on va dire de l'esprit qui vivifie. Les Juifs ne comprennent rien à ces choses et n'y voient qu'une accumulation de scandaleux paradoxes : ainsi se présentent-elles à l'esprit des Galiléens. L'emploi du mot « voir » ne donne pas à supposer que les Galiléens pourraient être témoins de l'ascension, conçue comme un phénomène sensible, tel que la décrit l'auteur des Actes. Le retour au Père n'est pas figuré de la sorte dans le quatrième Évangile, et le spectacle de l'ascension aurait dû plutôt satisfaire les Galiléens que les scandaliser. Il est par trop subtil de supposer que le Golgotha se confond avec le mont des Oliviers, et doit provoquer la répugnance des auditeurs [1]. Ni la passion ni la gloire ne sont au premier plan du discours. L'homme charnel, le Juif incrédule ne peuvent pas les y reconnaître. Ils constateront un fait, « ils verront » que Jésus n'est plus là, sans comprendre qu'il est « monté où il était auparavant ». L'évangéliste n'a pas voulu dire que les Juifs seraient vraiment témoins de la rentrée du Verbe dans sa gloire éternelle, car les disciples eux-mêmes n'en ont pas été témoins dans le sens où l'on devrait ici l'entendre ; mais il a dû employer une formule exprimant à la fois pour le lecteur la difficulté que la disparition de Jésus, consécutive à sa mort, crée à la foi des Juifs, et le véritable sens de cette disparition pour le fidèle, à savoir qu'elle est un retour au Père, une glorification de Jésus, une apothéose de son humanité, une spiritualisation de sa chair.

« C'est l'esprit qui vivifie, continue le Sauveur ; la chair ne sert

1. Schanz, 291.

de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie [1]. » La parole de saint Paul [2], sur « la lettre » qui « tue » et « l'esprit » qui « vivifie », a de tout temps induit en erreur beaucoup d'interprètes, qui ont voulu retrouver la même pensée dans l'Évangile, et qui s'y croyaient d'autant plus autorisés que Jésus lui-même parle de ses « paroles » comme étant « spirituelles ». On conclut à l'identité de « l'esprit vivifiant » avec l'interprétation spirituelle, c'est-à-dire idéale et abstraite du discours, et à celle de « la chair qui ne sert de rien » avec l'interprétation littérale, en entendant par là l'interprétation grossière des Juifs [3] ; ou bien, tout en gardant aux mots « esprit » et « chair » leur sens naturel, on ne laisse pas d'écarter toute interprétation qui attribue un sens réel, objectif, concernant l'eucharistie, à la manducation recommandée par Jésus [4]. Cependant le texte de Paul ne fait pas loi pour l'interprétation de Jean. C'est d'après le contexte de notre passage, d'après le sens ordinaire des mots « esprit » et « chair », dans le quatrième Évangile, qu'il convient de l'expliquer. Or il n'est pas question de textes à interpréter, de paroles à entendre dans un sens ou dans un autre, mais seulement d'esprit et de chair, d'esprit et de vie, de paroles qui, telles qu'elles sont et par leur objet, dans la réalité qu'elles figurent, sont esprit et vie. Les deux premières propositions ont un caractère général : « C'est l'esprit qui vivifie », autrement dit : en tout être vivant, c'est de l'esprit que vient la vie ; « la chair ne sert de rien », en d'autres termes : ce n'est pas de la chair, comme telle, que la vie procède. La troisième assertion insinue l'usage qu'on doit faire du principe énoncé dans les deux propositions précédentes : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie », c'est-à-dire l'objet dont il vient d'être parlé est quelque chose de spirituel et de vivant, où il ne faut pas voir que de la chair, où l'on ne doit, au contraire, voir la chair que dans l'esprit et dans la vie.

1. V. 63. τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν.

2. II Cor. III, 6. τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

3. Plusieurs interprètes catholiques et protestants.

4. B. Weiss, 276 : « l'être corporel du Christ ne sert de rien ; son esprit seul vivifie. » J. Réville, 183 : « La chair, c'est l'incarnation. Or c'est au Logos incarné qu'il faut avoir foi pour être sauvé. » Mais l'évangéliste n'aurait pas voulu dire que l'incarnation ne sert de rien ; et comment concevoir le salut par la foi à une chose inutile ?

Un supplément d'explication ne serait pas inutile [1], mais l'évangéliste n'aura pas cru pouvoir le donner sans braver par trop la vraisemblance historique ; il aime, d'ailleurs, à rester dans le symbole, à ne pas aller jusqu'à la définition précise et formelle de sa pensée ; il ne juge pas non plus cette définition nécessaire, et il pense en avoir assez dit pour se faire comprendre. Dans le cas présent, si divergentes que soient les opinions des exégètes, il est vraiment assez clair pour quiconque sait embrasser comme lui d'un même regard tous les éléments de sa doctrine, sans demander à d'autres qu'à lui-même le commentaire de son enseignement. L'auteur n'a pas regardé comme de purs symboles le baptême et l'eucharistie ; il y voyait des signes tout pleins de l'esprit divin, de la vie divine qui sont en Jésus, et que Jésus glorifié communique à ses fidèles. L'action de l'esprit dans le baptême a le caractère de régénération, infusion de vie nouvelle et supérieure ; l'action de l'esprit dans l'eucharistie a le caractère de nutrition, de participation réitérée au principe même de la vie surnaturelle. Dans le baptême, Jésus glorifié donne l'esprit ; dans l'eucharistie, il l'apporte en quelque façon lui-même, la communion eucharistique l'unissant à tous les siens, unissant tous les siens en lui dans un même esprit, une même vie, qui sortent de lui, qui atteignent le fidèle à travers le symbole extérieur et l'acte sensible, en sorte que tous sont un en lui et qu'il est lui-même en tous. Gardons-nous de ramener à des formules abstraites ce réalisme mystérieux où se définit le christianisme vivant.

On a supposé que les mots « esprit » et « chair » pouvaient viser directement l'état du Christ immortel [2]. Telle est bien l'arrière-pensée de l'évangéliste ; tel est, si l'on veut, le sens spirituel de sa double

1. La version syriaque du Sinaï, dont on n'a pu malheureusement rétablir tout à fait la lecture, contenait cette explication : « C'est l'esprit qui vivifie *le corps* ; *vous donc*..... ; le corps ne sert de rien. » S'il n'y avait d'ajouté que le mot « corps » (qui remplace le mot « chair » dans tout le discours), on pourrait croire à une glose commune ; mais il y avait une parole de conciliation interposée avant les mots : « le corps ne sert de rien ». Baldensperger, 60, observe que l'évangéliste n'a pas dit « la chair *et le sang* ne servent de rien », à cause de l'efficacité attribuée au sang rédempteur. L'association naturelle du sang et de la vie, celle de l'esprit et du sang dans la conception johannique de l'eucharistie expliquent beaucoup mieux cette omission. Pour l'auteur, le sang est un élément moins matériel que la chair.

2. Holtzmann, 114.

assertion. L'humanité du Christ glorieux est comme passée en esprit ; de chair, un sens vulgaire du mot, il ne saurait être question pour lui ; le Christ est tout esprit, même dans sa chair que nous mangeons, dans son sang que nous buvons ; et ce n'est certes pas le manger et le boire, la participation au pain qui devient pour nous sa chair, au calice qui devient pour nous son sang, qui par eux-mêmes nous profitent ; mais par les symboles apparents de la chair et du sang, dans la réalité invisible de la chair et du sang, nous communions à Jésus tout esprit, tout vie, osons dire tout Dieu, à condition qu'on ne donne pas à cette expression un sens trop absolu. Néanmoins, si cette conception est au fond du discours, elle n'est pas à la surface. Ce que Jésus énonce directement est, si l'on peut s'exprimer ainsi, moins immédiatement chrétien : c'est une invitation à penser ce qui vient d'être dit. Ce qui est signifié aux Juifs, c'est que, dans cette matière du pain de vie, l'on doit regarder au principe de la vie qui est l'esprit, non à la chair qui n'est rien, et que, manger la chair et boire le sang du Christ étant le moyen de s'approprier sa vie, l'action de manger et de boire doit être appréciée au point de vue de la vie communiquée, non par rapport à ce qui est bu et mangé. Il est clair que ce premier sens, extérieur et littéral, n'est pas tout à fait complet ni entièrement équilibré. La faute en est au procédé de l'évangéliste, qui fait parler Jésus aux Juifs, tout en parlant lui-même à ses contemporains.

La conclusion : « Mes paroles sont esprit, elles sont vie », montre bien qu'il ne s'agit pas de discours métaphorique à prendre dans un sens purement idéal, car le mot « vie » se rapporte nécessairement à l'objet de l'enseignement, non à sa forme ; donc aussi le mot « esprit » ; l'un et l'autre visent l'enseignement tel qu'il a été donné ; dans le sens naturel que présente la double assertion où ils sont associés, on ne saurait distinguer un élément de la doctrine, à savoir la forme, qui ne serait pas spirituel et vivifiant, et un autre élément, l'idée cachée sous la métaphore, qui aurait ces qualités. L'antithèse, encore une fois, n'est pas entre la lettre et l'idée cachée sous la lettre, entre la métaphore et la vérité abstraite, mais entre la réalité spirituelle et vivifiante de la communion à Jésus, communion qui a son symbole effectif, sa consommation terrestre dans l'eucharistie, et la façon toute matérielle dont les Juifs comprennent l'enseignement du Sauveur et le sacrement chrétien. Les « paroles » dont il s'agit ne sont pas seulement la seconde partie du

discours [1], elles ne sont pas non plus l'enseignement de Jésus en général [2], ou du moins, si l'évangéliste a cette arrière-pensée et veut insinuer le caractère perpétuellement vivifiant du Verbe révélé, la référence immédiate est à tout le discours qui vient d'être prononcé. On entend volontiers le mot « parole » selon le sens qu'il a dans les langues classiques et modernes, et l'on dit que les paroles de Jésus transmettent la vie spirituelle [3]. Mais quand même « parole » ne serait pas, en cet endroit, synonyme de chose, comme il arrive souvent en hébreu [4], il y a, par l'effet du réalisme mystique qui caractérise le quatrième Évangile, comme une sorte d'hébraïsme dans la pensée générale, qui n'est pas : « mes paroles sont véhicule d'esprit et de vie », mais plutôt : « l'objet dont je vous ai entretenus est une réalité spirituelle, vivante, vivifiante », ou bien : « les choses dont je vous ai parlé sont de l'esprit, de la vie. » Les paroles du Verbe incarné ne représentent pas des vérités abstraites, mais des réalités transcendantes qui vivent dans sa parole et qui vivent aussi par elles-mêmes. Les paroles s'identifient à l'idée, et l'idée à la réalité spirituelle; d'où il suit que les paroles sont « esprit et vie ». Les paroles du Christ sont une force divine et la chair du Christ est de l'esprit divin [5].

D'ailleurs, ce n'est pas la difficulté qu'ils trouvent à ce que Jésus leur enseigne qui rend les Galiléens incrédules ; c'est le manque de foi qui les empêche de comprendre. L'évangéliste le fait dire par Jésus lui-même : « Mais il y en a parmi vous qui ne croient pas »; et s'ils ne croient pas, c'est pour le motif qui a été indiqué plus haut [6], parce que « nul ne peut venir » au Fils « à moins que le Père ne l'attire ». On a ici comme la contre-partie de ce que le Christ dit à Simon, dans le premier Evangile [7], sur ce qui lui a été révélé par le Père céleste, non par « la chair et le sang », au sujet du Messie. Comme on va retrouver la confession de Pierre sous une forme adaptée à l'Évangile johannique, il est probable qu'on en a

1. VI, 51-58.
2. B. WEISS, *loc. cit.*
3. B. WEISS, HOLTZMANN.
4. Dans le quatrième vangile, ῥήματα signifie ordinairement parole d'enseignement.
5. GRILL, 14, 15, 290.
6. V. 44 ; cf. p. 264.
7. MATTH. XVI, 17.

déjà un écho en cet endroit. Les Juifs parlent selon « la chair et le sang » de ce qu'a dit le Christ sur sa chair et son sang; ils ne sont pas instruits par le Père touchant la vérité, l'esprit, la vie, qui sont dans cette chair et ce sang divins. Pas plus en ce passage que précédemment l'auteur n'entend dégager la responsabilité des Juifs par rapport à leur manque de foi; il s'efforce de parer à une objection qui se rencontre dans Celse [1], et que l'on faisait certainement déjà de son temps : comment le Fils de Dieu a-t-il eu si peu de succès parmi les siens; est-ce que sa parole n'aurait pas dû être autrement conquérante qu'elle ne l'a été? L'évangéliste répond que cet échec était dans l'ordre de la Providence, et pour que la personne et le rôle du Sauveur ne semblent pas diminués par là, il observe que Jésus lui-même n'en a pas été surpris : le Christ le savait d'avance; il ne s'est jamais fait d'illusion sur les gens à qui s'adressait sa prédication, parce qu'il a connu dès le début ce dont ils étaient capables, ce que lui-même pouvait attendre d'eux; il a discerné « ceux qui ne croyaient pas [2] » réellement, « et celui qui devait le trahir ».

Le « commencement » dont il s'agit ne peut pas être le commencement de l'entretien [3], à moins qu'on ne considère l'entretien lui-même comme figurant l'ensemble ou du moins la période principale de la prédication galiléenne. Mais, dans la perpective du récit, comme l'auditoire comprend des gens qui suivent Jésus depuis un certain temps et qui sont appelés disciples, le « commencement », par rapport à ceux-là, ne peut être que leur première rencontre avec le Sauveur. Les interprètes anciens admettaient volontiers que ce commencement signifiait l'éternité [4] : l'économie naturelle du discours et la comparaison d'autres passages demandent que l'on reste dans le temps. Si Jean affirme volontiers la préexistence du Sauveur et la gloire dont il a joui de toute éternité près du Père, il ne parle jamais de sa prescience éternelle relativement à sa mission terrestre. En prenant ce passage comme lettre

1. Origène, *Cels.* II, 9, 12.

2. Plusieurs anciens témoins (dont ℵ) omettent la négation. Ss. Sc. : « Car Jésus savait depuis le commencement qui devait le trahir. »

3. B. Weiss, 277 : Depuis que les auditeurs avaient commencé à ne pas croire, depuis le moment où le discours les avait choqués. Cf. xvi, 4, où la même locution est employée, et rapprocher xv, 27.

4. S. Augustin, Théophylacte, Rupert. « Sed non videtur tam longe evangelista respexisse. » Maldonat, II, 645.

d'histoire, on est amené à conclure que le Sauveur a choisi Judas en qualité d'apôtre, sachant bien que Judas le trahirait, et comme pour ménager la possibilité de cette trahison. Les anciens n'y voyaient pas d'inconvénient : Jésus agissait comme Dieu, posant toutes les conditions requises pour l'accomplissement des desseins providentiels, et Judas, pour être l'instrument d'un crime nécessaire, ne laissait pas d'en être l'auteur libre et responsable [1]. Telle est assurément la pensée de l'évangéliste. Les modernes ont plus vivement senti ce qu'il y a de choquant, au point de vue psychologique et moral, dans les relations, ainsi comprises, du Christ avec Judas. On observe que Judas n'est pas mauvais quand Jésus le choisit, et que les déclarations du Sauveur touchant le futur traître étaient comme une invitation qui lui était faite de se convertir [2]. Mais on oublie que ces déclarations ont forme de prédiction absolue, non d'invitation à résipiscence. Que signifierait une exhortation dont l'auteur saurait, de science certaine, qu'elle n'aura pas de fruit? Un savant critique [3] n'hésite pas à dire que l'incrédulité de Judas commence justement avec l'impression qu'a faite sur lui le discours sur le pain de vie, impression que Jésus a remarquée aussitôt, « dès l'abord », sans l'avoir autrement prévue. Détour ingénieux, mais qui fausse l'idée contenue dans le texte, à savoir celle d'une prévision surnaturelle existant « dès l'origine », dès les premières relations de Jésus avec ses disciples et ses auditeurs galiléens.

La difficulté d'ordre moral, que l'on s'efforce vainement d'écarter par ces subtilités, disparaît si l'on prend les assertions de l'évangéliste, celle qu'il vient de produire en son nom, et celle qu'il va émettre par la bouche de Jésus, pour ce qu'elles sont, une définition théologique et non un témoignage d'histoire. Dans les premiers Évangiles, c'est seulement aux approches de la passion que Jésus

1. « Augustino et Bedae assentiri non possum qui existimant Judam a Christo malum, qualis postea fuit, scienter electum fuisse, eo ipso consilio ut esset aliquis ex suis qui se proderet. » Maldonat, II, 650. S. Jérôme admettait que Judas était bon quand il fut élu : « Deus praesentia judicat, non futura ; nec condemnat ex praescientia quem noverit talem fore qui sibi postea displiceat ; sed tantae bonitatis est et ineffabilis clementiae, ut eligat eum quem interim bonum cernit et scit malum futurum, dans ei potestatem conversionis et poenitentiae. » *Adv. Pelag.* III, 6 (*P. l.* XXIII, 575).

2. Schanz, 296, d'après s. Jérôme, *supr. cit.*

3. B. Weiss, 278.

parle de la trahison qui se prépare. Dans le quatrième, Judas n'est plus un traître, c'est la trahison personnifiée. Ce qui est dit de lui ne se rapporte pas tant à ses sentiments et à sa conduite, qu'à la trahison judaïque envers le Fils de Dieu. Le principe de cette trahison, qui a pu exister, en un sens, dans le cœur de Judas « depuis le commencement », consiste dans le malentendu fondamental qui s'est produit entre Jésus et les Juifs touchant la véritable mission du Christ. Ce malentendu a fini par prendre, à l'égard du Sauveur, la forme odieuse de la trahison dont Judas n'a été qu'un des acteurs, celui qui a tenu, au moment décisif, le rôle le plus bas et le plus facile à définir comme traîtrise. Au point de vue de l'histoire, les rapports du Maître avec le disciple qui devait le trahir n'ont rien d'invraisemblable ni de révoltant pour le sens moral. Lorsque Judas s'est attaché à Jésus, et que Jésus l'a compté parmi les Douze, il croyait aussi sincèrement que les autres; mais sa foi, toute judaïque de caractère, ne s'est pas trouvée susceptible d'amélioration et a fini par s'effondrer devant le scandale imminent de la passion. Et pour ce qui est des dispositions du Christ à son égard, Jésus n'avait aucune raison d'écarter un homme de bonne volonté, dont on ignorait s'il devait se montrer plus tard inférieur à son devoir. La prescience divine du Verbe incarné, entendue selon la lettre de l'Évangile, est un postulat de la théologie johannique, où l'historien ne peut s'attendre à trouver l'explication réelle des faits.

Jésus donc connaissait, dès le commencement, ceux qui devaient croire en lui, ceux que le Père lui donnait, ceux à qui le Père accordait par lui la faculté de devenir enfants de Dieu; et il connaissait aussi ceux qui ne devaient pas croire, ceux qui étaient les enfants du diable, et à qui la parole de vie qu'il apportait ne devait pas profiter. L'évangéliste le lui fait dire, pour conclure l'entretien qui aboutit à la manifestation complète de l'incrédulité galiléenne. Il ajoute que « depuis lors », ou plutôt « pour ce motif [1] », à raison du scandale que leur avait causé le discours du Sauveur, « beaucoup

1. ἐκ τούτου. Cf. XIX, 12. Le sens de ce dernier passage n'est pas au-dessus de toute discussion. La traduction : « depuis lors », est possible dans VI, 66, puisqu'il s'agit de gens qui suivent Jésus et dont on va dire qu'ils ne l'accompagnèrent plus. D'ailleurs, la formule « depuis cela », signifierait autre chose que « depuis cette époque », et indiquerait, d'une certaine façon, le motif avec le temps de l'abandon.

de ses disciples se retirèrent et n'allaient plus avec lui ». Cette façon de parler insinue que les disciples dont il est question suivaient assez régulièrement Jésus dans ses pérégrinations. Après leur départ, il semble que les Douze demeurent seuls auprès du Maître. On doit voir là une sorte d'aperçu général sur les résultats du ministère galiléen, et ne pas traiter les éléments de cette perspective comme détails d'histoire. Cet abandon universel et simultané représente d'un seul trait la situation où Jésus se trouve à la fin du ministère galiléen, dans les Synoptiques. La question posée aux Douze et à laquelle Pierre répond, transposition de la scène que la tradition des premiers Évangiles a placée près de Césarée de Philippe [1], paraît suivre immédiatement le départ en masse des Galiléens. Il n'en a pas été ainsi dans la réalité, la confession de Pierre n'ayant pas été associée à une prédication publique du Sauveur, qui aurait causé la dispersion instantanée de son auditoire ordinaire. Même dans Luc, où la confession vient, comme ici, après la multiplication des pains, les deux tableaux sont nettement séparés, et l'on sent que l'évangéliste a dû laisser tomber plusieurs récits que ses sources mettaient dans l'intervalle. Ce n'est pas raison toutefois pour introduire cet intervalle chez Jean, qui l'a volontairement supprimé. La perspective du quatrième Évangile est artificielle et a un caractère didactique. La foi des Douze est mise en regard de l'incrédulité galiléenne [2] : eux du moins reconnaissent que les paroles de Jésus sont paroles de vie [3] ; et cependant, comme il y a eu beaucoup d'incrédules parmi les premiers adhérents de l'Évangile, il y en a un jusque dans le groupe des Douze, et qui y reste, réservé pour un plus grand scandale [4]. La scène est composée en vue de cette conclusion, pour éclairer d'avance le lecteur sur le rôle que Pierre et Judas tiendront dans la consommation du drame évangélique.

La plupart de ceux qui accompagnaient ordinairement Jésus

1. Marc, viii, 27-30 ; Matth. xvi, 13-20. Dans Luc, ix, 18-22, il n'y a aucune indication de lieu ; la multiplication des pains, dont le récit précède immédiatement la confession de Pierre, est placée près de Bethsaïde.

2. Cf. vi, 66, les disciples « qui ne marchent plus avec » Jésus, et 68, les Douze disant par la bouche de Pierre : « A qui irions-nous ? »

3. Cf. vi, 63 et 68.

4. Cf, vi, 64-65, et 70-71, où il y a quelque confusion entre le grand cercle de l'auditoire galiléen et le petit cercle des Douze.

s'étant ainsi retirés, les Douze se trouvent seuls auprès du Sauveur. C'est la première fois que l'auteur mentionne l'existence du collège apostolique, et il en parle comme d'un groupe connu. Ce groupe ne se constitue pas en vertu de la défection de tous les autres disciples; il est censé exister auparavant, quoique l'on n'en ait rien dit. Jean ne doit pas se référer aux Synoptiques, car son livre n'est pas un supplément des Évangiles antérieurs, mais à une donnée historique si vulgaire qu'il n'a pas songé même à en marquer le point de départ. Il s'intéresse peu au collège des apôtres, mais à telles personnes qui y ont appartenu; s'il parle des Douze, c'est pour faire droit à une tradition dont il ne pouvait s'écarter, et parce que les Douze figurent pour lui la société des croyants.

Se voyant abandonné de tous ceux qui naguère le suivaient avec tant d'ardeur et d'enthousiasme, Jésus dit aux Douze : « Vous aussi, voulez-vous partir? » Cette question n'exprime pas un doute sur leurs dispositions, ni la proposition d'un choix à faire, mais une invitation à manifester la foi qu'ils doivent avoir [1], et qu'ils ont tous, sauf Judas. C'est la question des Synoptiques [2] : « Et vous, que dites-vous de moi? » transposée et adaptée au cadre johannique. L'opinion du peuple, dont Jésus s'informe d'abord, d'après le récit de la Synopse [3], est établie ici par les faits précédemment racontés [4]. L'interrogation se fait donc uniquement pour les disciples. Le Christ johannique n'a pas besoin de renseignements sur ce qui se passe dans le cœur des hommes; mais il faut que les apôtres connaissent le privilège de leur vocation. Simon-Pierre répond pour tous, comme dans les Synoptiques, et il dit : « Seigneur à qui irions-nous? Tu as des paroles de vie éternelle? » Les apôtres ne sont pas comme la foule qui vient de déserter l'Évangile; ils n'ont pas l'intention de s'en aller; ils reçoivent comme parole de vie, donnant la vie éternelle et y conduisant, la parole que les autres ont trouvée dure et insupportable; ils ne s'arrêtent pas davantage à l'origine terrestre de Jésus, et sans demander comment le « fils de Joseph » peut être le pain de vie descendu

1. B. Weiss, 279.
2. Marc, viii, 29, et parallèles.
3. Marc, viii, 27, et parallèles.
4. Notamment par vi, 14, où « le prophète » peut être en rapport avec Marc, viii, 28.

du ciel, ils disent, par la bouche de Simon : « Pour nous, nous croyons et nous savons que tu es le Saint de Dieu [1]. »

Les apôtres savent, parce qu'ils croient; les autres ne savent pas, ne comprennent pas, parce qu'ils ne croient pas. Les apôtres ont commencé par croire à la parole de Jésus, et ils ont ensuite expérimenté, par tout ce qu'ils ont vu et que leur foi les mettait à même de bien entendre, ce qu'ils avaient cru d'abord, à savoir que Jésus était le Messie, mais le Messie au sens du quatrième Évangile, le Christ sanctifié par l'esprit divin, par le Verbe incarné en lui. L'auteur ne veut pas dire que la foi des apôtres ait été progressive, débutant par la croyance commune du Messie pour s'élever à l'idée proprement évangélique [2]. Ce n'est pas cette conception historique dont Pierre est l'interprète. Si la foi que les apôtres ont eue n'était que la foi au Messie juif, les autres Galiléens l'auraient eue aussi. Jean ne fait aucune distinction entre l'objet de la croyance et celui de la connaissance dont il est question pour les apôtres. La formule authentique de la confession de Pierre [3] est toute johannique, bien que les termes choisis puissent, dans la bouche de l'apôtre, être pris pour synonymes de « Fils de Dieu »; mais il faut plutôt regarder la pensée de l'évangéliste et interpréter ce texte par ce qui est dit plus loin de « celui que le Père a sanctifié [4] ». Dans plusieurs témoins [5], cette formule a fait place à celle des Synoptiques : « Le Christ, Fils de Dieu. »

Comme Jean a rapporté à la première rencontre de Simon avec Jésus l'attribution du nom de Pierre, il n'a pas retenu la félicitation directe et personnelle qui est donnée dans Matthieu au prince des apôtres; mais il en garde l'idée, car la réflexion du Sauveur : « Ne vous ai-je pas choisi douze? » rappelle implicitement que l'élection des apôtres n'est pas un fruit de leurs mérites et que ceux qui sont dignes de cette vocation tiennent du Père la foi qu'ils ont au Fils. Cette idée, déjà exprimée plus haut, et sans doute par une réminiscence du premier Évangile [6], est simple-

1. V. 69. καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. Les parfaits marquent la durée, l'habitude de la foi.
2. B. Weiss, 280; Holtzmann, 115.
3. D'après les mss. ℵBCDL.
4. x, 36.
5. Grec reçu, nombreux mss. Ss. Vg.
6. Matth. xvi, 17. Cf. *supr.* p. 473.

ment indiquée en cet endroit, l'auteur étant d'ailleurs préoccupé de ce qu'on lit ensuite, dans les Synoptiques, touchant l'annonce de la passion. « Et l'un de vous, ajoute le Sauveur, est un démon [1] », paroles qui s'appliquent au traître Judas, et qui dirigent l'esprit du lecteur vers la passion considérée par son côté odieux, comme le crime de la trahison judaïque. L'idée de la mort ayant été insinuée précédemment en connexion avec la doctrine de l'eucharistie, et l'évangéliste se refusant, après Luc, à dire que cette idée a été d'abord un scandale pour les apôtres eux-mêmes, c'est la trahison qui représente la perspective de la passion, et c'est Judas qui, par un échange qui en dit long sur la méthode de l'auteur, reçoit l'épithète de démon attribuée à Simon-Pierre dans les deux premiers Évangiles [2].

Une sorte de logique transcendante se trouve ainsi gouverner les anticipations de l'Évangile johannique. La cène eucharistique et l'annonce de la trahison, étroitement associées dans les Synoptiques, sont transposées en même temps. Cette façon d'antidater les données des anciens Évangiles n'est pas fondée sur une tradition indépendante, mais sur la conception christologique de l'auteur. Le Christ johannique a su, « dès le commencement », tout ce qu'il devait faire et tout ce qu'il avait à attendre de chacun : de là vient que Simon est appelé Pierre dès la première rencontre; que la constitution du collège apostolique n'est pas présentée comme un fait distinct de la vocation personnelle et successive des Douze [3]; que Judas est censé traître depuis qu'il a suivi Jésus. Le Diatessaron, en faisant dire au Sauveur : « Je vous ai élus avant que la terre existât [4] », introduit une idée que l'évangéliste n'aurait pas répudiée, bien qu'elle aille au delà de ce que lui-même a voulu signifier directement par l'élection des apôtres, qui n'est pas leur prédestination, mais l'appel à eux adressé par Jésus. On remarquera aussi que Jean n'insiste jamais sur les souffrances et la mort de Jésus; il a supprimé plutôt qu'expliqué le scandale de la croix. C'est pourquoi les prédictions détaillées des Synoptiques

1. V. 70. καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν.

2. Marc, VIII, 33; Matth. XVI, 23.

3. Il est peu probable que Jean se réfère implicitement à la tradition de Marc, III. 13-19; Luc, VI, 12-16; cf. Matth. X, 1-4.

4. Ss. : « Ne vous ai-je pas choisis *tous* ? »

sur la passion se réduisent à l'annonce réitérée de la trahison [1].

Il n'est pas utile de discuter longuement les raisons qui portent encore beaucoup d'exégètes à maintenir la distinction réelle de la profession de foi attribuée à Pierre dans ce chapitre, et de celle que rapportent les Synoptiques. La différence du cadre géographique et historique ne constitue pas un argument sérieux contre l'identification, attendu que, si le cadre des deux premiers Évangiles est relativement historique, celui du quatrième est symbolique et didactique. A cet égard, Luc, qui raconte une seule multiplication des pains, suivie de la confession de Pierre, dont il ne détermine pas l'endroit, et qui supprime le blâme infligé au prince des apôtres, a préparé la voie à Jean. On a vu comment la tradition et même les textes synoptiques sont à l'arrière-plan du quatrième Évangile, comme un thème à interpréter, à idéaliser. Les faits se tournent en symbole; les rapports géographiques et chronologiques se fondent en une seule ligne uniforme, pour la facilité de la perspective; les personnages mêmes ne sont plus des individus agissant pour leur propre compte, mais des types qui représentent encore quelque chose d'actuel pour l'évangéliste. Pierre et les apôtres fidèles sont les types de la foi vraie, qui croit pour comprendre; la foule et Judas sont les types du judaïsme incrédule et perfide. Au point de vue de la narration johannique, Judas est devenu comme l'incarnation de Satan, discrètement opposée à l'incarnation du Verbe [2]; il est le génie du mal qui prépare dans l'ombre le plus grand des crimes; et ce crime amènera, sans que Satan s'en doute, le triomphe de Jésus, la victoire de Dieu sur l'antique ennemi de tout bien. L'espèce de relief tragique donné par l'auteur à la personne et au rôle du traître tient à la signification qu'il leur attribue, non pas, comme l'a cru Renan [3], aux rancunes personnelles de l'apôtre Jean contre son ancien compagnon d'apostolat.

1. Au lieu de Ἰσκαριώτου (v. 71), le ms. ℵ lit ἀπὸ Καρυώτου. Le ms. D a la même lecture dans XII, 4 ; XIII, 2, 26.

2. Cf. HOLTZMANN, 115.

3. *Vie de Jésus*, 499.

XII

A LA FÊTE DES TABERNACLES. LES JUIFS

(JEAN VII, 1-52)

La seconde phase, purement hiérosolymitaine de la lutte du Christ contre le judaïsme ennemi, comprend, dans le cadre johannique, la dernière année du ministère de Jésus. Les faits et discours du chapitre VI ayant été datés par rapport à la Pâque qui indique le commencement de la troisième année, l'enchaînement de ceux qui sont rapportés dans les cinq chapitres suivants aboutit à la Pâque suprême avec laquelle coïncide la passion. Cette série se partage en deux groupes, rattachés à deux fêtes dont il n'a pas été question pour les années précédentes, la fête des Tabernacles et celle de la Dédicace. De la première dépendent les discours polémiques des chapitres VII et VIII, coupés par l'interpolation de la Femme adultère[1], puis le miracle symbolique de l'aveugle-né[2], avec le discours qui s'y rattache[3]. La seconde marque la rupture définitive entre le Christ et les Juifs[4]. Entre cette fête et la dernière Pâque se place la résurrection de Lazare, le grand miracle et la grande leçon[5], qui introduit l'acte final du drame évangélique.

VII. 1. Et après cela, Jésus parcourait la Galilée ; car il ne voulait point parcourir la Judée, parce que les Juifs cherchaient à le faire mourir. 2. Et l'on approchait de la fête des Juifs, (dite) des Tabernacles. 3. Et ses frères lui dirent : « Pars d'ici, et va en Judée, afin que tes disciples voient aussi les œuvres que tu fais. 4. Car nul n'agit en secret s'il veut être connu. Puisque tu fais ces choses, montre-toi au monde. » 5. Car ses frères même ne croyaient pas en lui. 6. Et Jésus leur dit : « Mon temps n'est pas encore venu, mais le vôtre est toujours prêt. 7. Le monde ne peut pas vous haïr; mais il me hait, parce que je témoigne contre lui,

1. VII, 53-VIII, 11.
2. IX.
3. X, 1-21.
4. X, 22-42.
5. XI.

que ses œuvres sont mauvaises. 8. Vous (autres), allez à la fête. Quant à moi, je ne vais pas à cette fête, parce que mon temps n'est pas encore accompli. » 9. Et leur ayant dit cela, il resta en Galilée. 10. Mais quand ses frères furent partis à la fête, lui-même y alla aussi, non pas ostensiblement, mais secrètement. 11. Et les Juifs le cherchaient durant la fête et disaient : « Où est-il ? » 12. Et l'on s'entretenait beaucoup de lui dans la foule, les uns disant : « C'est un (homme) de bien », les autres disant : « Non ; il séduit le peuple ». 13. Cependant personne n'osait parler de lui ouvertement, par crainte des Juifs.

Sur ce qui s'est passé entre la Pâque des pains multipliés et la fête des Tabernacles, au mois d'octobre, l'évangéliste ne dit rien, sinon que Jésus demeura en Galilée pendant tout ce temps-là, allant et venant. Rien ne laisse entendre que Jésus ait prêché alors ou fait quelque miracle. On peut donc douter que l'auteur ait eu positivement l'intention d'ouvrir une marge pour les faits que les Synoptiques ont rapportés entre la première multiplication des pains[1] ou la confession de Pierre, et le départ du Sauveur pour Jérusalem. Il est dominé, comme malgré lui, par la tradition du ministère galiléen, qu'il ne cherche pas, cependant, à envelopper dans son plan, et il satisfait surtout aux exigences de son propre but et de son cadre chronologique. Le ministère hiérosolymitain l'intéresse évidemment beaucoup plus que le ministère galiléen ; mais Jésus ne pouvait être toujours à Jérusalem, et la tradition historique ne permettait pas de négliger tout à fait la Galilée ; cette tradition exigeait aussi que le grand développement de la prédication hiérosolymitaine se trouvât au terme de la carrière de Jésus. C'est pourquoi le Christ n'est venu à Jérusalem que pour les fêtes, et pour la Pâque seulement dans les premières années, quoique la relation de ce que Jésus a fait dans la capitale tienne pour le moins autant de place que celle des miracles et des discours galiléens ; six mois sont réservés pour la dernière période, durant laquelle Jésus ne retournera plus en Galilée, et son action à Jérusalem se rattache aux trois fêtes des Tabernacles, de la Dédicace et de la Pâque. Ce n'est peut-être pas sans quelque arrière-pensée de symbolisme que cette demi-année a été attribuée au ministère proprement hiérosolymitain. Le ministère total remplit une demi-semaine d'années, et l'introduction de ce ministère par le témoignage du Baptiste, la vocation des premiers disciples et le miracle de Cana une demi-semaine de jours ; la pré-

1. Schanz, 297.

dication de Jésus pendant la fête des Tabernacles va durer aussi une demi-semaine; Lazare est ressuscité le quatrième jour après sa mort; tous ces rapports de chiffres ont chance de n'être pas fortuits, l'évangéliste n'ayant pas souci de ces données en vue de la précision chronologique [1].

Dans la perspective du quatrième Évangile, les pérégrinations de Jésus en Galilée ne sont pas faites pour correspondre aux faits racontés par les Synoptiques, et le départ du Sauveur pour Jérusalem, coïncidant avec la fête des Tabernacles, qui a lieu six mois avant la passion, ne demande pas à être identifié avec celui qui, dans Marc et dans Matthieu, s'associe au départ des pèlerins galiléens pour la Pâque, où se terminera la carrière terrestre de Jésus, ni avec le voyage raconté dans le troisième Évangile, attendu que ce voyage est celui dont parlent les deux premiers, nonobstant l'intercalation de matériaux traditionnels dont Luc n'avait pas trouvé l'emploi ailleurs. Il est vrai que la perspective des Synoptiques est un peu vague et que même on n'en peut déduire exactement la date qu'ils assignent au départ du Sauveur. Mais l'extrême précision du quatrième Évangile a toute chance de n'être qu'apparente, symbolique et non historique; il serait plus nuisible qu'utile d'y ramener les indications un peu flottantes mais plus réelles des Synoptiques. En toute hypothèse, les deux lignes de narration n'ont pas été conçues en vue d'un accord possible et nécessaire; pour les réunir, il faut les briser tous les deux, et la confusion qui résulte de cette opération violente devrait décourager tous ceux qui, maintenant encore, croient devoir la réaliser par des combinaisons plus ou moins ingénieuses.

Jésus ne reste pas en Galilée pour y prêcher; car on a vu que sa prédication y est devenue inutile, mais parce qu'il ne peut pas aller en Judée, où sans doute il devrait être. On saisit ici une des préoccupations essentielles de l'auteur, qui est de montrer le ministère du Sauveur s'exerçant en son lieu propre, qui est Jérusalem et la Judée. Si Jésus se trouve avoir passé plus de temps en Galilée qu'en Judée, la faute en est aux Juifs; la jalousie inquiète des pharisiens l'a déterminé à quitter la Judée après la première Pâque [2]; les projets

1. Cf. *supr.* p. 65.

2. IV, 1-3.

homicides du sanhédrin l'obligent à s'éloigner de Jérusalem et l'empêchent d'y retourner après la seconde[1] ; malgré tout, c'est à Jérusalem que se prononcent les discours importants, et l'on a vu pourquoi le discours sur le pain de vie a dû être tenu en Galilée; nonobstant son désir de centraliser le ministère de Jésus à Jérusalem, l'évangéliste ne pouvait faire abstraction complète du ministère galiléen. L'hypothèse d'une intention apologétique doit être considérée comme très vraisemblable. Cette intention ressortira même assez clairement dans la suite du présent chapitre : Jésus n'a pas été, comme le prétendent les Juifs, un novateur galiléen que l'obscurité même de son rôle ne permettrait pas de regarder comme le Messie ; il a été l'envoyé divin qui, dès l'abord et jusqu'à la fin, s'est adressé à toute la nation juive, dans la métropole du judaïsme. L'idée fondamentale est vraie : Jésus a réellement parlé à la nation juive, mais le développement de cette idée, dans le cadre johannique, n'est pas construit avec les données de l'histoire; il se fait par une sorte d'induction symbolique et doctrinale dont les éléments ne sont pas matière de fait. La haine redoutable des Juifs qui paraît enlacer de ses projets meurtriers tout le ministère de Jésus a été aussi quelque chose de réel; mais, dans le quatrième Évangile, c'est un agent symbolique, l'ombre qui fait ressortir l'image lumineuse du Christ vérité; ce sont les ténèbres qui ont voulu faire obstacle à la lumière. Il ne faut pas reprocher à la lumière de n'avoir pas brillé davantage, car elle a rayonné autant qu'il était possible au milieu de cette obscurité, et les ténèbres, qui ont pensé un moment l'éteindre, n'ont jamais pu contenir son essor victorieux[2].

C'est à ce point de vue idéal qu'il faut apprécier l'indication : « Il ne voulait point parcourir la Judée parce que les Juifs cherchaient à le faire périr. » Il n'y a pas lieu de chercher comment la haine des Juifs peut être encore si vivace après dix-huit mois, ni même pourquoi Jésus qui échappera à la poursuite de ses ennemis pendant la fête des Tabernacles et celle de la Dédicace, comme il y a échappé lors de la seconde Pâque, a laissé passer un si long temps sans se rendre à Jérusalem. Les arguments tirés de la vraisemblance historique ne vont pas à l'encontre d'une donnée dont le caractère est tout autre. Jean, d'ailleurs, n'a pas dit positivement, et peut-être

1. v, 18.
2. I, 5.

a-t-il évité de dire que Jésus n'était pas allé à Jérusalem pendant les dix-huit mois qui ont précédé la fête des Tabernacles[1]. Il ne laisse pas entendre davantage que Jésus soit resté en Galilée pour retarder le conflit inévitable entre lui et les chefs de la nation[2] : le Christ johannique provoquera lui-même le conflit quand l'heure sera venue, et il n'a pas besoin d'autre raison pour attendre. Ne cherchons donc pas pourquoi le Sauveur, qui n'a pas assisté aux fêtes précédentes, se rendra à la fête des Tabernacles. Jésus, dit-on, devait aller à cette fête parce qu'il avait négligé la Pâque[3]; mais l'évangéliste lui-même a démenti cette conjecture, en faisant déclarer d'abord au Sauveur qu'il n'irait pas non plus à la fête où « ses frères » se rendaient ; il aurait donc pu s'en dispenser. La dernière Pâque, où Jésus n'est pas allé, a eu son discours comme les autres, et il n'en faut pas plus pour l'illustrer dans l'Évangile ; les fêtes qui vont suivre et que Jésus passera à Jérusalem sont des points d'attache suffisants pour les enseignements que l'auteur veut donner encore. Le ministère de Jésus doit s'achever à Jérusalem. En indiquant la fête des Tabernacles comme point initial de cette période, l'évangéliste annonce l'intention de la traiter largement. La fête est pour lui l'occasion apparente qui doit conduire Jésus à Jérusalem, et il ne faudrait pas croire qu'il ait voulu prêter au Sauveur un zèle particulier pour la célébration des fêtes juives. Jésus va aux fêtes, non pour observer la loi de Moïse, mais pour se manifester à Israël.

La fête des Tabernacles durait primitivement une semaine; un jour de réjouissance avait été ensuite ajouté, de façon à former une octave[4]; le premier jour et le huitième étaient les plus solennels. Cette fête qui avait été, à l'origine, une fête agricole, après la récolte des fruits, était demeurée très joyeuse, sans être cependant profane. Les « frères » de Jésus, c'est-à-dire les personnages dont il a été déjà question à propos des noces de Cana, invitent le Sauveur à se rendre à Jérusalem pour la solennité. On les voit ici dans un rôle tout à

1. Ce n'est pas une raison pour admettre que le Christ serait allé à Jérusalem pour la Pâque, après la multiplication des pains, comme le supposent Maldonat et d'autres commentateurs.

2. B. Weiss, 283.

3. Godet, *ap.* Schanz, 301.

4. Cf. Lév. xxiii, 33-43, et Deut. xvi, 13-16.

fait analogue à celui de la mère du Christ lors du premier miracle[1]. Cette dernière partie du ministère de Jésus commence comme la première, par une invitation de la chair, de la parenté, du judaïsme, à une manifestation que le Verbe incarné repousse d'abord, afin de l'accomplir ensuite à sa manière, de sa propre initiative[2], « en esprit et en vérité ». « Pars d'ici, disent les frères, et va en Judée, pour que tes disciples voient aussi les œuvres que tu fais[3]. » Les frères ne se comptent pas eux-mêmes comme disciples, et ils ne parlent pas ici des Douze, qui sont restés près de Jésus, qui ont vu ses œuvres et qui croient en lui. Les disciples de Jésus sont donc tous ceux qui, en Judée et en Galilée, avaient écouté le Sauveur et s'étaient plus ou moins attachés à lui. Les frères n'insinuent pas que Jésus, ayant perdu tous ses adhérents galiléens, ne peut plus trouver de disciples qu'en Judée ; car, étant dans la même disposition morale que les Galiléens, ils ne regardent pas la défection de ceux-ci comme irrémédiable. Seulement, voyant que Jésus a renoncé à prêcher désormais en Galilée, persuadés d'autre part que ce pays n'est pas le lieu propre de la prédication messianique, ils invitent le Sauveur à se rendre à Jérusalem pour y accomplir l'œuvre qu'il poursuit, puisque c'est là qu'elle doit se faire. La fête qui réunit des Juifs de tous pays lui ramènera ses anciens auditeurs galiléens, avec tous ceux de Judée qui l'ont déjà entendu à Jérusalem. Jésus pourra montrer à tous ce qu'il est, ce qu'il veut, ce qu'il peut. Ainsi l'insuccès de la prédication galiléenne se trouvera réparé[4] ; ainsi cessera l'anomalie étrange d'un Messie qui veut se faire reconnaître et qui se dérobe à la connaissance des hommes. Curieuse métamorphose de la tradition synoptique selon laquelle Jésus n'a jamais dit ni laissé dire publiquement en Galilée qu'il était le Messie ! « Personne, observent les frères, n'agit en secret, s'il veut être connu[5] ; puisque tu fais de telles choses, montre-toi au monde. » On peut se demander si le secret dont ils parlent est l'espèce de retraite où Jésus se tient depuis que la foule galiléenne

1. II, 3.
2. Holtzmann, 118.
3. Pour la forme du discours, cf. Am. VII, 12, et Luc, XIII, 31.
4. Holtzmann, 117.
5. V. 4. οὐδεὶς γάρ τι ἐν κρυπτῷ ποιεῖ καὶ ζητεῖ αὐτὸς ἐν παρρησίᾳ εἶναι. L'antithèse des formules ἐν κρυπτῷ, ἐν παρρησίᾳ, exige qu'on entende la dernière au sens de : « en célébrité », non : « en confiance ».

s'est éloignée de lui [1], ou tout simplement la prolongation du séjour en Galilée. Attendu que les frères expriment une pensée de l'évangéliste, c'est plutôt l'action galiléenne comme telle, et abstraction faite des circonstances antérieures, qui est présentée comme une action secrète : le texte, en effet, ne marque pas d'opposition entre la conduite que Jésus tient et celle qu'il devrait tenir, mais entre le lieu où il est, qui n'est pas approprié à la mission qu'il s'attribue, et celui où il devrait être. De même, les œuvres que Jésus fait ne sont pas précisément tels miracles que Jésus aurait accomplis pendant ses courses galiléennes [2], sans autres témoins que les frères, les Douze et ceux qui avaient profité de ces miracles, mais l'œuvre messianique en général, que Jésus est censé poursuivre en Galilée dans des conditions qui sont contradictoires au caractère de cette œuvre. Il s'agit donc d'œuvres à faire autant et plus que d'œuvres déjà faites ; si Jésus veut faire ces grandes choses, qu'il ne se retienne pas d'agir, et surtout qu'il agisse sur le théâtre qui convient; ce n'est pas en Galilée que la gloire du Messie peut se manifester; elle n'y serait pas à sa place; elle n'y est pas réalisable; et les frères n'entendent pas dire que Jésus pourra se contenter de faire à Jérusalem devant tout « le monde » ce qu'il fait en Galilée devant quelques personnes, mais ils entendent parler d'une action autrement considérable, dont Jésus en Galilée accuse plutôt l'intention qu'il n'avance et ne peut avancer l'exécution. Les frères parlent du monde comme l'auteur du quatrième Évangile, mais sans la nuance défavorable qui s'attache à ce mot dans la réponse de Jésus. Dans leur façon de parler, ils produisent un commentaire assez imprévu de la sentence synoptique : « Rien de caché qui ne doive être connu [3]. »

Tout en disant ces choses, « ses frères eux-mêmes ne croyaient pas en lui ». Cette remarque de l'évangéliste, venant après le conseil donné par les frères, a induit en erreur beaucoup d'exégètes, qui ont supposé derrière le conseil quelque motif blâmable, vanité, malveillance, moquerie, accusation de timidité. Le manque de foi que l'auteur a en vue n'exclut pas la sincérité du conseil, mais il en explique la vraie signification ; réciproquement le conseil doit

1. B. Weiss, 284.
2. B. Weiss, *loc. cit.*
3. Luc, viii, 16-17; xii, 2; Matth. x, 26; v, 15.

aider à comprendre en quoi consiste le manque de foi. Les frères se font du Messie la même idée que les Galiléens dont la foi a été déconcertée par le discours sur le pain de vie. Ils n'ont pas la foi qu'il faut avoir en Jésus ; ils ne demandent pas mieux pourtant que de croire en lui, s'il veut réaliser leur programme messianique ; à cet égard, ils représentent la disposition générale de la masse galiléenne et, en un sens, de la masse juive, incapable de s'élever plus haut que la conception du Messie national, exempte de haine, d'animosité jalouse contre Jésus, empêchée de croire, parce que Jésus ne fait pas ce qu'elle attend et qu'elle n'a pas l'intelligence de l'œuvre spirituelle accomplie par lui. Ce judaïsme est le frère du christianisme selon la parenté naturelle et historique, mais non selon l'esprit. Les commentateurs qui transportent cette indication dans l'histoire évangélique, et qui veulent, à tort d'ailleurs, qu'il y ait eu des « frères » du Seigneur dans le collège apostolique, en sont fort embarrassés. Faudra-t-il donc supposer des apôtres incrédules, en dehors de Judas, après la confession de Pierre ? Les conjectures les plus diverses ont été proposées [1] ; mais il ne paraît pas utile de les discuter ici. « Les frères », quels qu'ils soient, dont parle notre auteur, ne sont pas à chercher parmi les Douze : sont-ils arrivés plus tard à la foi [2] ? l'évangéliste n'en dit rien. La mère de Jésus seule est recommandée au disciple bien-aimé par le Sauveur mourant, sans que l'on pense aux frères, parce que mère et frères sont des variantes du même symbole. Ce n'est pas à Jean qu'il faut demander des renseignements sur la famille du Christ. Ce qui est à remarquer surtout dans ce passage est la curieuse transposition qu'a subie la donnée synoptique des frères courant après Jésus pour le ramener à la maison, tandis qu'on les voit ici invitant le Sauveur à se manifester comme Messie à Jérusalem. De part et d'autre, il y a manque de foi ; mais combien celui qui est accusé dans le quatrième Évangile est-il différent de celui que fait connaître Marc [3] ! On dira qu'il ne s'agit pas du même fait, et que les circonstances ne sont pas les mêmes. Rien n'est plus vrai, puisque la scène décrite dans le quatrième Évangile n'est pas historique ; mais cette scène n'en est pas moins comme un écho et un commentaire spirituel, une

1. Voir Schanz, 301.
2. On peut l'affirmer, d'après Act. I, 14 ; Gal. I, 19.
3. Marc, III, 21, 31-35.

interprétation symbolique du trait d'histoire signalé par la Synopse, en même temps qu'une nouvelle forme de la seconde tentation du Christ dans Matthieu[1].

La réponse de Jésus est pleine de mystère. Il est évident que les « frères » n'auraient jamais pu la comprendre, et ils sont supposés, en effet, ne l'avoir pas comprise ; mais ce n'est pas pour eux que l'évangéliste l'a rédigée. « Mon temps n'est pas encore venu ; mais le vôtre est toujours prêt [2]. » En pareille circonstance, à Cana, Jésus, sollicité par sa mère d'opérer un miracle, a répondu : « Qu'y a-t-il de commun entre toi et moi ? Mon heure n'est pas encore venue. » Et il a fait le miracle aussitôt. Il en est de même dans le cas présent. Jésus déclare à la fois que son heure n'est pas venue, et que les frères n'ont pas à juger de ce qui lui convient, parce que sa pensée et la leur, l'action qu'il doit exercer et celle qu'on voudrait lui imposer sont d'ordre et de caractère tout différents. Il n'en ira pas moins à Jérusalem. A l'égard des frères, comme à l'égard de la mère, la réponse de Jésus est une fin de non recevoir, non une indication de ses propres desseins. Si ces échanges de propos avaient eu lieu réellement, on serait obligé d'admettre que Jésus s'est servi de restrictions mentales [3], à moins de recourir à l'hypothèse mécanique et enfantine de résolutions contradictoires qui se succéderaient instantanément [4]. Mais comme la mise en scène et les discours sont symboliques, il faut y voir l'expression de vérités supérieures au sens naturel des mots. Le temps de Jésus n'est pas venu encore : en apparence et littéralement, cela signifie que le temps n'est pas arrivé pour lui de faire ce qu'on lui demande. Mais il entend cet objet même, et conséquemment le temps dont il parle, d'une autre manière que ses interlocuteurs : eux pensent à une occasion favorable de manifester la gloire temporelle du Messie; lui pense à l'is-

1. Cf. *supr.* p. 431.

2. V. 6. ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν, ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος.

3. Br. Bauer (*ap.* Schanz, 304) et, qu'ils le veuillent ou non, tous ceux qui, maintenant l'historicité du propos, sous-entendent ici autre chose que ce que dit le texte.

4. Porphyre, d'après s. Jérôme, *Adv. Pelag.* II, 17 (*P. l.* XXIII, 553), et ceux qui supposent un changement d'avis, fondé ou non sur une inspiration divine. L'idée de paroles dites *ex persona hominis* revient à la même hypothèse, si l'on suppose que le Christ ne sait pas encore, comme homme, qu'il doit aller à la fête (telle pourrait être l'opinion de s. Jérôme). et, si l'on exclut cette ignorance (Maldonat), à l'hypothèse d'une restriction mentale.

sue de sa manifestation à Jérusalem, c'est-à-dire à sa propre mort, sa gloire immortelle ne devant venir qu'après la révélation sensible, à la vérité, mais spirituelle en même temps, de sa mission divine, de sa haute personnalité, révélation qui, par cela même qu'elle est dégagée de tout appareil de puissance terrestre et de prétentions humaines, ne sera pas comprise et coûtera la vie à celui qui l'aura faite. Cette heure de la mort est la grande heure, parce qu'elle est le préambule immédiat de la gloire, l'acte suprême de la mission terrestre du Verbe incarné, après quoi toutes les volontés du Père seront accomplies ; mais là précisément est le mystère de la foi, la vérité que les « frères » ne peuvent pas comprendre. Ainsi Jésus ne se défend pas d'aller à Jérusalem ; il se défend d'y aller maintenant pour ce qu'on lui dit, en insinuant qu'il s'y rendra tôt ou tard pour ce qu'il doit y faire. L'évangéliste ne veut pas faire entendre que, si Jésus partait maintenant, il provoquerait le mouvement d'enthousiasme populaire qui doit avoir lieu seulement pour la Pâque et décider la catastrophe [1], car l'entrée à Jérusalem n'a pas, dans le quatrième Évangile, la même importance que dans les Synoptiques : c'est la résurrection de Lazare qui amène la fin, et l'auteur même a pris soin de subordonner à ce grand miracle la manifestation populaire du cinquième jour avant la Pâque. Rien de pareil ne s'est produit et ne pouvait se produire auparavant. Qu'est-ce qui aurait empêché ces acclamations d'éclater dans le temple même, lorsque Jésus y apparaît au milieu de la fête des Tabernacles? La déclaration de Jésus ne se rapporte donc pas à ses intentions immédiates. L'évangéliste n'a pas voulu montrer davantage que Jésus n'avait pas cherché la lutte et ne s'y était résolu que sur un avertissement particulier de son Père céleste [2]. Le Christ johannique sait, dès le commencement, ce qu'il peut attendre des hommes et ce que lui-même doit faire. Mais comme il ne convenait pas que le Verbe incarné fît son premier miracle et inaugurât son ministère galiléo-judéen sur une invitation de sa mère selon la chair, il ne convient pas davantage qu'il inaugure, à l'instigation de ses frères, le ministère purement judéen qui doit couronner l'œuvre de salut. Mère et frères représentent le messianisme juif pressé de voir des signes, auquel s'oppose, par un contraste voulu, le messianisme de l'esprit,

1. Holtzmann, 118.
2. B. Weiss, 287.

qui ne relève que de lui-même. Le Christ johannique réserve son entière indépendance à l'égard du messianisme juif, à l'égard de toute influence nationale et humaine, en termes dont l'ambiguïté résulte uniquement de ce que l'antithèse idéale du messianisme juif et du Verbe incarné prend la forme d'une histoire racontée. La conception de l'évangéliste a pris cette apparence historique, parce qu'elle se rattache par un côté aux données historiques de la Synopse, qu'elle en a été conçue d'abord et qu'elle en est présentée maintenant comme l'explication nécessaire et théologiquement autorisée. Il n'importe pas à l'auteur que cette explication soit conforme ou non à la réalité des faits. Ce n'est pas l'histoire de Jésus qui l'intéresse, mais le sens providentiel de cette histoire.

Autres sont les rapports du Christ, autres sont les rapports de ses frères avec le monde. Le Christ ne peut pas traiter comme eux avec le monde, il ne peut pas « aller à la fête » avec eux, s'associer à une démarche comme celle qu'ils ont en vue, la faire avec eux telle qu'ils la désirent ; il fera son œuvre en son temps, et comme il doit la faire ; il ne l'accomplira que plus tard, et s'il doit commencer bientôt à en préparer l'accomplissement, il doit commencer sans eux et autrement qu'ils ne pensent. Eux peuvent traiter en tout temps avec le monde dont ils partagent les idées, les ignorances, les préjugés, les espérances matérielles : « le monde ne peut pas haïr » ceux qui lui ressemblent ; mais il hait Jésus parce que l'esprit de Jésus n'est pas l'esprit du monde, parce que Jésus « rend témoignage contre lui », en dénonçant l'iniquité de ses œuvres. Cette hostilité du monde à l'égard du Verbe incarné s'est manifestée déjà, elle ne cessera jamais. Le Verbe incarné doit régler sa manière d'être envers le monde d'après cette opposition essentielle de ce qu'il veut, de ce qu'il fait, et de ce que veut, de ce que fait le monde. Que les « frères » conversent avec le monde selon qu'il leur plaît ; qu'ils aillent à la fête : Jésus ne va pas à la fête, parce que son temps n'est pas encore accompli [1], parce que son temps n'est pas le même que celui de ses frères, et que ce temps ne peut pas venir dans les conditions qu'ils imaginent.

C'est surtout la déclaration absolue : « Je ne vais pas à cette fête », qui a embarrassé de tous temps les lecteurs de l'Évangile. On a voulu lire : « Je ne vais pas *encore* [2] », ou « je ne vais

1. V. 8. ὅτι ὁ ἐμὸς καιρὸς οὔπω πεπλήρωται.
2. B L, etc.

pas *maintenant*[1] à cette fête », palliatif insuffisant, car : « je ne vais pas encore à cette fête » signifierait plutôt : « J'irai à une autre fête[2] », que : « J'irai plus tard à celle-ci » ; et : « Je n'y vais pas maintenant » est toujours une proposition équivoque, puisque Jésus s'en ira tout aussitôt, sans compter la contradiction qu'il y aurait à faire partir les frères, au lieu de les laisser attendre le court délai que Jésus leur ferait entrevoir. L'omission du passage : « Je ne vais pas à cette fête », osée dans quelques manuscrits grecs et latins[3], est le seul moyen efficace pour supprimer la restriction mentale, si l'on attribue à cet entretien un caractère historique. Il est vrai que le remède se trouve encore superflu, parce que les paroles : « Mon temps n'est pas encore venu », disent déjà la même chose que : « Je ne vais pas à cette fête » ; seulement elles étaient plus faciles à détourner de leur sens naturel. Admettons que tout le tableau est symbolique et que la pensée de l'évangéliste est le seul objet que l'exégète doit définir, la conduite du Sauveur et ses discours n'ont plus rien de déconcertant pour le sens moral du chrétien, ni d'invraisemblable pour l'historien. La fête où vont les frères de Jésus n'est pas la sienne, la vraie fête du salut, et c'est pourquoi le Christ ne va pas à « cette fête ».

« Ayant dit cela », Jésus « resta en Galilée. Mais, quand ses frères furent partis à la fête, il y alla aussi, non pas ostensiblement, mais secrètement[4]. » Pour la perspective, on doit se représenter les frères partant pour Jérusalem avec les autres pèlerins de Galilée ; si Jésus s'était mis en route avec cette caravane, il serait parti ostensiblement ; comme il s'en va seul, bien que les disciples doivent être mentionnés plus loin[5] et qu'ils n'aient pas dû accompagner les frères, l'évangéliste dit qu'il vint incognito. Ainsi du moins l'entendent la plupart des commentateurs, persuadés que la formule : « en secret », doit avoir ici le même sens que plus haut, dans le discours des frères : « Nul n'agit en secret, s'il veut être connu. » Mais les circonstances étant différentes, la portée réelle de la formule pourrait fort bien n'être pas la même.

1. Chrysostome, etc.

2. Holtzmann, *loc. cit.*

3. Blass. 36, s'appuyant sur un seul ms. grec (69) et un seul ms. lat. (*q*), supprime seulement εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην.

4. V. 10. οὐ φανερῶς ἀλλὰ ὡς ἐν κρυπτῷ. Sur la portée de ὡς, cf. I, 14.

5. IX, 2.

Ce n'est pas sans raison que l'évangéliste mentionne le départ de Jésus comme ayant eu lieu après celui des frères, et qu'il ne dit rien de son arrivée à Jérusalem. Le Sauveur a-t-il attendu longtemps ? Est-il arrivé dans la capitale après les pèlerins de Galilée ? Y était-il dès le commencement de la fête ? Qu'a-t-il fait à Jérusalem avant « le milieu de la fête », avant le moment où il se montre et va enseigner dans le temple ? L'auteur ne le dit pas ; mais il ne donne aucunement à entendre que Jésus soit arrivé à Jérusalem au milieu de la semaine festivale, trois ou quatre jours après la masse des pèlerins. L'économie du récit laisse plutôt supposer que le Christ était à Jérusalem dès le commencement, mais non reconnu, et qu'on s'est aperçu seulement de sa présence lorsqu'il se rendit au temple pour prêcher. Certes, Jean ne dit pas, il ne veut pas dire que le corps de Jésus n'eût que les apparences de l'humanité ; mais il l'a déjà montré, dans l'anecdote de la marche sur les eaux, échappant aux lois de la pesanteur et de l'espace ; en d'autres endroits le Christ sera intangible, parlant librement en face de gens qui sont venus pour le prendre et s'en trouvent empêchés on ne sait comment, ou bien leur échappant dans le temps où ils pensent mettre la main sur lui [1]. Le narrateur s'arrête juste au point où la réalité de l'être humain serait compromise et où commencerait le docétisme. Il répugnerait à sa méthode de dire que Jésus, dans la circonstance présente, a été transporté instantanément de Galilée à Jérusalem et qu'il a été pendant trois jours invisible au milieu de ceux qui parlaient de lui à Jérusalem ; mais il n'est pas contraire à son esprit de l'insinuer, et sans doute il l'insinue [2], tout en employant, avec intention, des termes qui ne le disent pas formellement. Il n'a pas dit non plus pourquoi la barque des disciples accosta le rivage aussitôt que Jésus fut venu à eux au milieu du lac de Tibériade ; il ne dira pas davantage pourquoi les gens envoyés afin d'arrêter le Sauveur ne sont arrivés à leurs fins que quand l'heure a été venue pour lui de se livrer lui-même à eux [3]. Ce qui est sous-entendu dans tous ces passages n'appartient pas à l'histoire du Christ, mais à la con-

1. VII, 44 ; VIII, 20 ; VIII, 59 ; X, 39.

2. « Haud obscure indicat (evangelista) eum statim ad primum ascendisse diem... Potuit Christus temporis momento pervenire, quemadmodum alibi fecisse legimus. » MALDONAT, II, 660.

3. XVIII, 6, 11-12.

ception christologique de l'évangéliste. Il est aussi superflu de se demander comment Jésus a fait le voyage, que pourquoi il vient à la fête, après avoir dit qu'il ne s'y rendrait pas. Ces questions ne sont pas à résoudre d'après les vraisemblances de l'histoire et de la psychologie. Le Christ que Jean contemple et dont il décrit l'action n'est pas tant celui qui parut en Galilée et en Judée que celui qui vit maintenant, glorifié à jamais, et dont l'existence terrestre est comme illuminée par le reflet de sa divine immortalité. Ce que l'auteur appelle « secret » est, en réalité, la forme historique de l'Évangile et correspond de loin à la réserve que le Christ synoptique a gardée, au cours de son ministère, touchant sa qualité de Messie [1].

« Cependant les Juifs le cherchaient durant la fête et disaient : « Où est-il? » Ces Juifs sont les ennemis que Jésus avait à Jérusalem, ceux qui, après la guérison du paralytique, avaient projeté de le faire périr, c'est-à-dire les chefs du sacerdoce, les membres du sanhédrin, les pharisiens. N'avaient-ils donc fait autre chose que penser à lui depuis dix-huit mois? Étaient-ils sûrs que Jésus viendrait à la fête? L'avaient-ils attendu de la même façon aux fêtes précédentes, où sans doute il n'était pas venu? N'auraient-ils pas dû penser plutôt qu'il ne viendrait pas? Ces questions n'ont rien à voir avec l'intention de l'auteur, qui est d'indiquer en traits vifs les dispositions du judaïsme officiel à l'égard du Christ. Il amène Jésus à Jérusalem, et il montre dès l'abord les chefs du judaïsme disposés à faire ce qu'ils feront plus tard, à tuer le Sauveur qui leur est envoyé, non qu'ils le cherchent dès maintenant pour l'arrêter, mais ils voudraient s'assurer de sa présence et le surveiller de près [2]. La foule des pèlerins, qui n'est pas dans le secret des chefs, est censée préoccupée de Jésus pour d'autres motifs ; elle est partagée d'opinion à son sujet; certains lui sont favorables et le croient homme de bien; d'autres le regardent comme un agitateur assez dangereux, mais tout ce monde a conscience de sa petitesse et de sa dépendance à l'égard des supérieurs; ceux qui prennent Jésus pour un homme pieux et bon, et ceux qui sont disposés à le prendre pour un séducteur du peuple ne parlent pas trop haut, « par crainte des Juifs »; ce sont des chuchotements discrets qui courent dans

1. Cf. J. Réville, 191.
2. Holtzmann, 119.

les groupes de pèlerins : mais aucune idée n'oserait s'affirmer publiquement et hautement, car le jugement décisif en pareille matière appartient aux guides religieux de la nation, et ceux-ci auront soin de le remarquer tout à l'heure [1] ; on ne veut pas prévenir leur sentence, pour ne pas s'exposer à y contrevenir. Il n'est pas question, pour le moment, d'attribuer à Jésus la qualité de Messie, mais on peut douter que ce soit parce qu'il semble l'avoir refusée en Galilée après la multiplication des pains [2]. La circonspection du peuple ne tient pas seulement à la timidité d'esprit de gens accoutumés à suivre docilement les instructions de l'autorité, mais à la prudence qui n'ignore pas les conséquences possibles d'une dénonciation, ni les désagréments d'un procès inquisitorial [3]. Tout en ne prononçant pas le nom de Messie, et ce peut être simplement en témoignage de réserve craintive que l'évangéliste s'abstient de le lui faire employer [4], la masse a bien le sentiment que la mission de Jésus est chose qui importe gravement, soit en mal, soit en bien, à la religion nationale. Il faut donc se tenir sur ses gardes et attendre que ceux qui ont qualité pour parler aient formulé leur avis. Ainsi se trouve dessiné le cadre où va se dérouler la controverse des Juifs avec Jésus touchant l'origine et la légitimité de sa mission.

VII, 14. Et quand on était déjà au milieu de la fête, Jésus monta au temple et il enseigna. 15. Et les Juifs étaient étonnés et disaient : « Comment peut-il être instruit, n'ayant pas étudié? » 16. Alors Jésus leur répondit et dit : « Mon enseignement n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé. 17. Si quelqu'un veut accomplir sa volonté, il connaîtra si l'enseignement vient de Dieu ou si je parle de moi-même. 18. Celui qui parle de lui-même cherche sa propre gloire; mais celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, celui-là est véridique, et il n'y a pas d'injustice en lui. 19. Est-ce que Moïse ne vous a pas donné la Loi ? Et aucun de vous n'accomplit la Loi. Pourquoi cherchez-vous à me faire mourir? » 20. La foule répondit : « Tu as un démon! Qui cherche à te faire mourir? » 21. Jésus répondit et leur dit : « Je n'ai fait qu'une œuvre et vous êtes tous étonnés. 22. Hé bien! Moïse vous a donné la circoncision, — non qu'elle vienne de Moïse, mais des patriarches, — et vous pratiquez la

1. VII, 48.
2. B. WEISS, 289.
3. SCHANZ, 306.
4. Cf. VII, 26.

circoncision le (jour du) sabbat. 23. Si un homme reçoit la circoncision le (jour du) sabbat, pour que la Loi de Moïse ne soit pas violée, m'en voudrez-vous d'avoir guéri un homme tout entier le jour du sabbat? 24. Ne jugez point selon l'apparence, mais jugez selon la justice. »

Le milieu de la fête est le quatrième ou le cinquième jour, plutôt le quatrième, bien que la donnée soit approximative. Jésus commence à prêcher le quatrième jour, et son ministère public pendant la fête des Tabernacles durera plus de trois jours, sous la menace constante d'une arrestation qui ne se produira pas; il s'achèvera le dernier jour, le grand jour de la fête, par une déclaration sur l'Esprit divin qui doit remplir les fidèles lorsque le Christ sera glorifié; on signalera en même temps la déconvenue des Juifs qui n'ont pas pu faire arrêter le Sauveur. Il n'est pas téméraire de supposer que cette demi-semaine de prédication, ainsi couronnée, figure tout le ministère de Jésus, avec sa résurrection et la fondation de l'Église, y correspond en quelque façon, dans l'esprit de l'évangéliste, et s'y rapporte par la signification générale et profonde de l'enseignement promulgué. Étant donné le génie symbolique de l'auteur, de telles combinaisons se font chez lui comme d'elles-mêmes, sans l'effort de réflexion et d'ajustement qu'elles supposeraient chez d'autres et qui en trahirait l'artifice. Dès le prologue, l'évangéliste a considéré Jésus dans sa gloire; jamais, au cours de son livre, il ne perd de vue ce terme providentiel de l'incarnation, la vie éternelle du Christ glorifié, et la communication de cette vie aux croyants par le Christ vivant en eux.

Au moment qui convient pour l'inauguration de son grand ministère à Jérusalem, Jésus se montre aux Juifs que la fête a rassemblés dans la capitale; il se rend au temple et il parle. Jean ne dit pas quel a été l'objet de ce premier enseignement. Il songe à faire ressortir l'origine surnaturelle de la prédication évangélique; et comme Luc [1], au début de la prédication galiléenne, a fait voir l'étonnement des gens de Nazareth devant la science du « fils de Joseph », il montre la stupéfaction des docteurs devant la sagesse merveilleuse du Verbe incarné. Le parallélisme des deux situations ne doit pas être fortuit : et ce n'est pas la seule fois qu'un trait de l'Évangile galiléen a été ainsi transposé et trans-

1. Luc, iv, 22.

formé dans le récit johannique. Les « Juifs », c'est-à-dire les ennemis de Jésus, les chefs du sacerdoce et les pharisiens, sont tout surpris qu'un Galiléen illettré possède si bien la science des Écritures et soit docteur sans avoir fréquenté les écoles : « Comment sait-il les lettres, n'ayant pas étudié [1] ? » Les gens de Nazareth se sont posé naturellement cette question, car ils connaissaient ce qu'avait été l'éducation de Jésus. Les membres du sanhédrin ne pouvaient pas être aussi bien instruits. On dit que les grandes écoles des scribes étaient à Jérusalem, que Jésus n'avait pas fréquenté ces écoles, et que leurs chefs pouvaient en témoigner : tel doit être le point de vue de l'évangéliste, qui veut opposer la science divine du Christ à la science rabbinique des Juifs; mais au point de vue de la réalité historique, où l'auteur n'a pas voulu se placer, on pourrait objecter que tous les scribes n'étaient pas à Jérusalem, et que les membres du sanhédrin devaient être assez mal informés des études que Jésus avait pu faire [2]. Les « lettres » ne sont pas l'Écriture sainte, que les Israélites de la plus humble condition apprenaient à lire et qu'ils entendaient pour le moins lire dans les synagogues, mais la science des docteurs juifs, qui se rattachait d'ailleurs à l'Écriture et se présentait comme en étant le commentaire. La remarque des Juifs n'exprime pas un sentiment d'admiration élogieuse, mais une surprise où il entre plutôt du mépris pour le docteur improvisé qui n'arrive pas des académies. Peut-être y a-t-il quelque témérité à induire de là que Jésus suivait dans son enseignement la méthode rabbinique, et que l'évangéliste l'entend ainsi, ou bien que le Sauveur n'a jamais été disciple d'aucun maître humain [3]. On sait, par les Synoptiques, jusqu'à quel point la première assertion peut se justifier, c'est-à-dire dans quelle mesure Jésus rattachait sa doctrine aux écrits de l'Ancien Testament, et en quoi sa façon d'argumenter sur certains textes est conforme à celle des rabbis. Les mêmes Évangiles attestent que Jésus n'était pas un rabbi et n'avait fait aucune étude pour le devenir; c'est encore leur témoignage qui nous revient par l'intermédiaire de l'Évangile johannique.

Les Juifs prennent donc Jésus pour un autodidacte, et, sans faire attention au contenu de son enseignement, ils en conçoivent une

1. V. 15. πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς ;
2. Cas analogue rencontré plus haut, VI, 42; p. 449.
3. B. Weiss, 291.

fâcheuse idée, pour la seule raison qu'il n'a pas été puisé aux sources officielles. La réponse vient sans que l'on sache comment le Sauveur a eu connaissance de cette critique. Il semble que l'objection avait beaucoup plus de force dans le monde juif, au temps de l'évangéliste, qu'elle n'a eu de réalité au temps du Sauveur. Dans les Synoptiques, on ne voit pas que la qualité de maître ait été contestée à Jésus, sous prétexte qu'il ne sortait pas des écoles; mais, à la fin du premier siècle, les Juifs pouvaient dire aux chrétiens que leur Maître n'avait pas été un vrai docteur, et s'autoriser même des textes évangéliques pour le prouver. On leur répond ici que la doctrine du Christ n'était pas une doctrine d'école, qu'elle est venue de plus haut, et qu'il faut en juger tout autrement que par la garantie extérieure d'une tradition scolastique. Jésus est le chef de tous ceux qui sont « instruits de Dieu [1] » même. « Mon enseignement, dit-il, n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé. » Cet enseignement vient d'un maître plus autorisé que les plus fameux scribes, que Hillel et que Schammaï. La notion biblique de la prophétie, parole de Dieu dans la bouche du prophète, est analogue à l'idée qu'on donne ici de l'Évangile [2], et peut aider les Juifs à la comprendre; ce n'est pas la même pourtant, car il y a une différence entre la parole que les prophètes reçoivent de Dieu et celle que le Verbe incarné puise directement en lui.

« Quiconque est disposé à faire la volonté de Dieu connaîtra » aisément « que la doctrine » du Christ « vient de Dieu. » C'est l'argument de l'expérience religieuse, de cette affinité entre la vérité divine et l'âme sincère, dont il est parlé souvent dans le quatrième Évangile [3], et qui est la preuve décisive en matière de foi. La volonté de Dieu, en tant qu'elle est connue des Juifs, est représentée par la révélation de l'Ancien Testament : Jésus dirait que celui qui a bonne volonté d'observer la Loi se retrouve lui-même et reconnaît Dieu dans la doctrine évangélique [4]. Néanmoins la façon dont on allègue un peu plus loin la Loi mosaïque ferait plutôt supposer que le point de vue de l'évangéliste est plus général, et que la conception de la volonté divine est plus large que celle de la Loi [5];

1. VI, 45.
2. B. Weiss, *loc. cit.*
3. Cf. III, 20-21.
4. B. Weiss, *loc. cit.*
5. Holtzmann, 120.

Jésus déclare que sa doctrine apparaîtra divine à toute âme loyale, à toute âme qui est de Dieu et qui veut en principe ce que Dieu veut. Il n'est question spécialement ni de la Loi mosaïque, ni de la morale naturelle, ni du précepte de la foi, ni des commandements évangéliques. L'accord ne peut manquer de se produire entre les aspirations d'une conscience droite et la doctrine salutaire qui lui est proposée, dès que les unes ont été, en quelque manière, contrôlées par l'autre, et réciproquement. Une telle manière de parler ne laisse-t-elle pas voir que l'Évangile est depuis longtemps vivant dans l'Église chrétienne?

A cet argument péremptoire, mais tout intime, et qui, par sa nature même, ne permet pas de terminer logiquement une discussion, un autre vient s'ajouter qui n'a pas la même valeur absolue [1], au moins quant à la forme, mais qui est d'une application immédiate, parce qu'il semble tiré de l'expérience commune. « Celui qui parle de lui-même », qui a une doctrine propre, qui pense avoir fait de grandes découvertes, « cherche sa propre gloire », travaille pour lui-même, entend avoir le bénéfice de ce qu'il a trouvé, n'en retirerait-il d'autre avantage que celui de la célébrité; et l'intérêt qu'il a pour lui-même peut faire suspecter sa sincérité. Si donc quelqu'un se présente avec un absolu désintéressement à l'égard de ce qu'il enseigne, soucieux seulement de l'honneur de celui au nom duquel il parle, on n'a aucune raison de tenir son témoignage en défiance, et il n'y a rien en lui de répréhensible. L'argument n'est pas concluant dans la forme, parce que la seconde proposition générale n'est telle qu'en apparence, et se rapporte réellement à Jésus seul; pour le fond, la preuve n'est vraie que relativement à lui, et en tenant compte de tout ce que l'évangéliste y a sous-entendu. Un messager consciencieux et désintéressé mérite des éloges; mais on n'est pas obligé pour autant d'accepter son message, à moins que l'autorité de celui qui l'envoie ne soit indiscutable, et que sa mission ne soit certaine. Dans le cas présent, il faut présupposer que le mandant est Dieu, et que le mandat de Jésus ressort de son action, laquelle étant dirigée tout entière à la gloire du Père, garantit à la fois l'irréprochabilité du mandataire et l'intégrité du message. Si l'on va jusqu'au bout de la pensée que l'auteur n'a fait

1. « Morale, non necessarium argumentum est. » Maldonat, II, 664.

qu'indiquer, la preuve est complète, mais elle n'est intelligible que pour le chrétien.

Jésus est irréprochable dans l'accomplissement de sa mission : on n'en peut dire autant de ses adversaires. En le persécutant, ils violent leur propre Loi, qu'ils font profession de respecter et de garantir contre toutes les atteintes. Les commentateurs ne s'entendent pas sur la portée précise de l'assertion : « Aucun de vous n'accomplit la Loi. » Il ne peut être question d'un abandon universel et total de la Loi, car l'accusation serait exagérée au point de tomber toute seule, les auditeurs ne pouvant être censés ni tous ni complètement brouillés avec la Loi de Moïse. Au moins pour le sens direct et littéral, l'accusation doit concerner, sous sa forme générale et paradoxale, un objet particulier. Si l'on tient compte uniquement de la parole qui suit : « Pourquoi cherchez-vous à me faire mourir », on sera tenté de penser que Jésus reproche aux Juifs d'avoir résolu sa perte sans examiner s'il est vraiment coupable et digne de mort, ce qui est une injustice réprouvée par la Loi [1]. Tel est à peu près l'argument que Nicodème fera valoir, à la fin du chapitre. Mais il faut le sous-entendre tout entier, car il n'est pas exprimé. N'est-il pas surprenant que Jésus n'ait pas expliqué, dans la suite de son discours, le grief particulier qui justifie cette accusation formulée en termes si solennels? Dans le contexte immédiat, Jésus indique une coutume israélite qui devrait être considérée comme une violation du sabbat tout aussi bien que la guérison d'un malade ; cette infraction est d'autant plus grave qu'elle est passée en tradition et que tous les Juifs la commettent sans scrupule, quand l'occasion s'en présente : c'est la circoncision des enfants le jour du sabbat, lorsque le sabbat se trouve être le huitième jour après leur naissance. Si l'on admet que cette pratique est la violation spéciale de la Loi que Jésus a visée d'abord, sous forme d'inculpation générale [2], l'unité de la discussion est mieux garantie ; on peut même dire que cette interprétation est la seule qui permette d'y trouver un enchaînement facile et régulier. Il faut avouer néanmoins que cet enchaînement n'est pas celui d'une conversation réelle, et que les paroles : « Aucun de vous n'accomplit la Loi ; pourquoi cherchez-vous à me faire mourir »,

1. Holtzmann, 121.
2. B. Weiss, 295.

sont plutôt les amorces d'un développement logique que les termes d'une accusation adressée à des interlocuteurs présents. Les phrases se heurtent parce que l'évangéliste est pressé d'arriver à son but. Il s'efforce d'atténuer l'invraisemblance des paroles de Jésus par la réponse du peuple, où intervient un élément de tradition synoptique. L'impression qui se dégage de l'ensemble n'en est pas moins contraire à la réalité historique de l'entretien; et cette impression générale, Jean n'a aucun souci de la combattre. Aussi bien est-il probable que la proposition : « Aucun de vous n'accomplit la Loi », cache une arrière-pensée de l'auteur, qui reproche aux Juifs l'injustice de la haine dont ils poursuivent les chrétiens : ceux-ci ne font que négliger une loi dont les Juifs eux-mêmes ne parviennent pas à procurer l'observation intégrale; et ils l'ont abandonnée pour suivre un enseignement qui venait du ciel, une loi d'amour qui abroge et supplante tous les règlements d'un culte matériel. Le quatrième Évangile suppose acquise et même dépassée la doctrine de saint Paul sur l'abrogation de la Loi. Que l'observation pharisaïque de la Loi soit la destruction de la Loi [1], ce n'est pas précisément l'idée que l'on veut faire valoir ici.

La foule des pèlerins ignore les intentions du sanhédrin et des pharisiens; surprise de cette brusque sortie de Jésus contre des meurtriers qu'elle croit imaginaires, elle se demande si le prédicateur n'est pas victime d'une hallucination, d'une crainte chimérique et folle, s'il n'est pas possédé de quelque malin esprit. La transposition de la donnée synoptique est tout à fait curieuse. Dans les trois premiers Évangiles, où reviennent si fréquemment les guérisons de possédés, les ennemis du Christ, pour expliquer son empire sur les démons, l'accusent d'être lui-même possédé de Beelzéboul; et cette accusation est rapportée en même temps que la démarche des frères qui viennent chercher Jésus, parce qu'ils le croient hors de sens [2]. Le quatrième Évangile néglige entièrement les guérisons de démoniaques, soit qu'il les trouve peu dignes du Sauveur, soit parce que c'est le monde entier qu'il conçoit comme un grand possédé de Satan, à la puissance duquel Jésus ravit tous les enfants de Dieu. Mais, si l'œuvre du Christ grandit, l'accusation des Juifs devient plus mesquine et plus ridicule que dans les

1. Schanz, 310.
2. Marc, III, 20-35.

Synoptiques. L'évangéliste a écarté l'idée d'un rapport quelconque entre le Christ et le prince des démons : les Juifs ne feront qu'attribuer à Jésus un dérangement d'esprit, une possession vulgaire, spécialement dans les circonstances où il leur reprochera leur injustice à son égard ; ils seront les vrais possédés, accusant de possession celui qui voudrait les sauver, accusant de folie celui qui leur dit la vérité. Ainsi le trait des Synoptiques est idéalisé, transporté de l'ordre physiologique, on peut le dire, dans l'ordre moral. Cette fois l'aveuglement des Juifs est seulement indiqué dans la parole de la foule ignorante : « Tu as un démon. Qui cherche à te faire mourir? » Dans quelques mois, la même foule, qui se défend de vouloir au Sauveur le moindre mal, criera à Pilate : « Crucifie-le! crucifie-le! [1] » Jésus ne s'arrête pas à sa protestation. Il est possible que le peuple ne veuille pas sa mort en ce moment ; mais le projet meurtrier existe déjà comme projet des Juifs ; peu importent les dispositions passagères et changeantes de cette masse livrée, sans qu'elle s'en aperçoive, à l'erreur, au mensonge, à la haine ; les Juifs ont l'intention qui leur est reprochée, et Jésus, négligeant la remarque de ses auditeurs, va continuer de montrer qu'ils sont absolument injustes envers lui, laissant voir eux-mêmes en cela qu'ils subissent l'influence de Satan, père de toute iniquité, leur propre père [2].

« Je n'ai fait qu'une œuvre, continue Jésus, et vous êtes tous étonnés [3]. » L'œuvre unique dont il s'agit est la guérison du paralytique, accomplie durant le dernier séjour du Sauveur à Jérusalem. Parce que cette guérison a été faite le jour du sabbat, tout le monde est déconcerté, scandalisé. Le discours s'adresse à la fois aux chefs qui ont projeté la mort de Jésus pour ce seul miracle, et au peuple qui en a été le témoin étonné, mal édifié : de là vient l'expression atténuée : « Vous êtes tous surpris. » Il a suffi de cette seule action pour troubler tous les Juifs, petits et grands. On a vu que, dans l'histoire du paralytique, l'ordre qui lui a été donné d'emporter son lit provoque au moins autant de scandale que la guérison même [4] ; il n'est plus question maintenant que

1. XIX, 6.
2. VIII, 44.
3. V. 22. ἓν ἔργον ἐποίησα καὶ πάντες θαυμάζετε. Cf. v. 20.
4. V, 9-12 ; *supr.* p. 395.

de la guérison, ou plutôt toute l'affaire du paralytique se confond dans la perspective en une seule œuvre où domine tout naturellement l'idée de la guérison. Cette œuvre n'est pas dite unique par rapport aux miracles faits en dehors du sabbat [1], ni même, directement, par rapport aux nombreuses transgressions de la loi sabbatique admises par les Juifs [2]; elle n'est pas choisie comme la première ou la plus importante des guérisons sabbatiques, mais comme le miracle le plus frappant du ministère hiérosolymitain dans les temps qui ont précédé, le seul dont les Juifs, adversaires de Jésus, ont été frappés et dont ils ont gardé le souvenir. Au point de vue de l'évangéliste, cette œuvre figure non seulement toutes les guérisons sabbatiques, mais, comme on l'a observé en commentant le récit, toute l'œuvre salutaire du Verbe incarné. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de se demander si tout l'auditoire qui se presse autour de Jésus à la fête des Tabernacles aura donc assisté à la guérison du paralytique et n'aura pas cessé d'en être préoccupé, depuis dix-huit mois, au point de comprendre sans aucune difficulté l'allusion qu'y fait le Sauveur. Il est trop évident que l'évangéliste suit la chaîne de sa propre pensée, non celle de l'histoire réelle. Cette pérennité de haine et de scandale, qui se rattache à un seul fait dont le souvenir est déjà lointain, n'est pas trop extraordinaire, si l'on est sur le terrain de l'histoire symbolique; si le paralytique enlevant son grabat est, au fond et en un sens, la communauté chrétienne sauvée par la foi au Christ et délivrée des observances légales; si l'attitude des Juifs à l'égard de Jésus représente l'attitude du judaïsme à l'égard du christianisme [3].

Il est vrai cependant que la référence est bien hardie et que l'hypothèse d'une transposition [4], suggérée pour ce passage [5], à partir de la remarque : « Les Juifs s'étonnaient, disant : Comment sait-il les lettres », trouve ici un argument assez fort. Il est infiniment plus naturel que Jésus parle de « l'œuvre unique » qu'il a faite, s'il vient de l'accomplir. Après la multiplication des pains et tout ce qui s'ensuit, l'auteur ne doit plus penser à la guérison du paralytique, ni introduire une discussion sur le miracle, sans le rappeler expressément.

1. Meyer, *ap.* B. Weiss, 294.
2. Maldonat, Godet.
3. Cf. *supr.* p. 395, 397-398.
4. Cf. *supr.* p. 148.
5. VII, 15-24.

La réflexion des Juifs sur ce que Jésus n'a pas étudié se placerait aussi beaucoup mieux après le premier discours que le Christ est censé avoir prononcé publiquement dans le temple. Faut-il ajouter que l'affaire de Beelzéboul suit d'assez près, dans Marc, la guérison du paralytique de Capharnaüm et les histoires sabbatiques [1]? Ce qui est dit des « lettres » que Jésus n'a point apprises ferait écho à celles que Moïse a écrites [2], et l'appel à Moïse législateur [3] correspondrait à ce qui a été dit de Moïse prophète [4]. Dans le contexte actuel, ce que Jésus dit de son enseignement [5] n'est pas du tout préparé; cette déclaration compléterait, au contraire, utilement et naturellement, ce que le Christ a dit du témoignage qui lui est rendu par le Père [6]; l'invitation finale à bien juger [7] serait en rapport avec l'assertion du Sauveur touchant la justice de ses propres jugements [8]. Enfin, quoique l'on puisse expliquer comment la foule peut ignorer ce que l'on trame contre Jésus [9], et les habitants de Jérusalem le savoir quelques versets plus loin [10], cette particularité sera plus facile à comprendre si les deux notices n'appartenaient pas primitivement au même contexte.

Toujours est-il que les Juifs ne devraient pas tant s'étonner du fait qu'ils regardent comme une transgression du sabbat; car il y en a parmi eux d'analogues, auxquels ils ne pensent pas et qui sont aussi condamnables, du moins si l'on comprend comme eux la loi sabbatique. Le rapport de cette idée avec ce qui précède est assez clair; mais la liaison ne se fait pas très régulièrement dans le texte. Les mots : « pour cela [11] », qui viennent entre l'allusion au miracle passé et la remarque sur la coutume juive de la circoncision au jour du sabbat, doivent-ils se rattacher à la première ou à la seconde ? Doit-on lire : « Et vous êtes tous étonnés pour cela? » ou bien : « Pour cela, Moïse vous a donné la circonci-

1. Marc, II, 1-12, 23-III, 6.
2. V, 47.
3. VII, 22.
4. V, 46.
5. VII, 16-18.
6. V, 31-32, 36-37.
7. VII, 24.
8. V, 30.
9. VII, 20.
10. VII, 25. Le discours de ces gens vise VII, 1, non VII, 19.
11. V. 22. διὰ τοῦτο.

sion », etc. ? En rattachant la formule à ce qui précède [1], on obtient une leçon facile, trop facile, parce que ce complément est presque superflu ; il n'est pas non plus dans le style de l'évangéliste, qui donne ailleurs au verbe « admirer » un régime direct [2], et emploie la formule : « pour cela », en guise de conjonction au commencement des phrases [3] ; enfin une formule conjonctive paraît indispensable devant la proposition : « Moïse vous a donné la circoncision », qui ne peut être introduite ainsi brusquement, à moins que l'auteur n'ait laissé un véritable hiatus, non une ellipse, dans le développement logique de sa pensée. La tradition du texte est plutôt favorable à la seconde hypothèse ; mais déjà les anciens commentateurs hésitaient sur le sens qu'il fallait attribuer à la conjonction [4]. La seule interprétation naturelle consiste à donner à la formule : « Pour cela », une signification prégnante [5] qui est assez conforme au génie de l'auteur [6] : « Je n'ai fait qu'une œuvre et vous êtes tous étonnés. A cause de cela », pour vous montrer que cet étonnement n'a pas de raison d'être, je vous dis à mon tour : « Moïse vous a donné la circoncision », et vous qui me reprochez d'avoir guéri un homme le jour du sabbat, « vous pratiquez la circoncision le jour du sabbat », lorsque l'occasion s'en présente. Il ne semble pas que l'ellipse soit trop forte, et l'on obtient ainsi avec le texte une suite d'idées que les partisans de la première lecture sont eux-mêmes obligés d'admettre, en sous-entendant toute transition.

L'auteur a nommé Moïse dans sa proposition générale, pour marquer la signification légale de la circoncision. Il se reprend tout aussitôt comme s'il voulait prévenir une rectification des lecteurs juifs touchant l'origine de cette pratique : « non qu'elle vienne de Moïse », observe-t-il, comme de son instituteur, « mais des patriarches ». Une telle remarque serait superflue dans un discours de Jésus, et l'on ne voit pas bien pourquoi elle n'est pas faite aussi à propos du sabbat, qui remonte plus haut encore que la circonci-

1. Maldonat, Calmet, Weiss, Schanz, etc.
2. Cf. v, 28.
3. Cf. i, 31 ; v, 16, 18 ; vi, 65 ; viii, 47, etc.
4. « Particula *propterea* obscurum reddit locum, omnesque vexavit interpretes. » Maldonat, II, 667.
5. Holtzmann, *loc. cit.*
6. Cf. vi, 65 ; xiii, 11 ; xvi, 15.

sion [1]. Tout en imitant l'apologie de Jésus dans les Synoptiques, l'évangéliste a voulu prendre un exemple nouveau, plus significatif pour lui que ceux de la Synopse[2]; il a choisi, pour des raisons faciles à deviner, celui de la circoncision le jour du sabbat, parce que la circoncision est tout indiquée pour figurer le judaïsme légal en face du paralytique guéri, symbole de l'humanité régénérée par le Christ. Au point de vue réel et historique, l'argumentation manque de vraisemblance, parce que le précepte du sabbat et celui de la circoncision au huitième jour sont deux préceptes divins, antérieurs à Moïse, et sanctionnés dans la Loi. On ne pouvait avoir de scrupule à circoncire le huitième jour, quand ce jour était un sabbat. Les exemples des Synoptiques, pris dans la réalité, sont plus concluants, parce que ce sont des œuvres que la Loi n'a pas prévues. L'objection de l'évangéliste n'a donc pu être conçue que par un chrétien, et c'est pourquoi elle ne vient pas très naturellement dans la bouche du Christ. La façon de se représenter la circoncision comme la guérison ou la purification d'un seul membre, et de l'opposer à la guérison totale d'un homme, est aussi toute chrétienne : elle n'acquiert un sens complet que si l'on voit dans le circoncis le Juif avec sa marque de purification tout extérieure, et dans l'homme guéri le chrétien intérieurement sanctifié. Au sens littéral, d'apparence historique, Jésus fait remarquer aux Juifs que l'observance du sabbat n'est pas à garder, d'après la Loi même, avec la rigueur qu'ils prétendent. On circoncit un enfant le jour du sabbat, quand le huitième jour après sa naissance tombe un samedi, « pour ne pas violer la loi de Moïse [3] », qui prescrit de circoncire le huitième jour : pourquoi y aurait-il du mal à guérir un homme tout entier le jour du sabbat ? Il est donc sous-entendu que la circoncision est une sorte de guérison, mais qui n'atteint qu'un membre de l'homme, tandis que la guérison du paralytique a été celle de son corps tout entier ; et de nouveau il faut supposer que la circoncision est permise le jour du sabbat, non pas tant parce qu'elle est prescrite par la Loi au huitième jour, fût-ce un sabbat, que parce qu'elle est une œuvre de bienfaisance, à laquelle peut être comparée la guérison

1. Ce n'est donc pas comme institution patriarcale que la circoncision peut être opposée au sabbat (opinion assez commune parmi les exégètes).

2. Cf. Marc, III, 4; Matth. XII, 5, 11-12; Luc, VI, 9; XIII, 15-16.

3. La traduction : « De façon (pourtant) qu'on ne viole pas la loi de Moïse » (en ce qui regarde le sabbat), affaiblit et obscurcit l'argument.

d'un malade. N'y a-t-il pas là un amalgame un peu confus, mais très reconnaissable, du symbole nouveau de la circoncision, avec les deux idées contenues dans les Synoptiques : la loi du sabbat n'est pas au-dessus de toute exception résultant d'une nécessité physique, ou d'une autre obligation légale, comme est le service du culte ; la loi du sabbat est faite pour l'homme et l'on peut faire à l'homme tout le bien possible, le jour du sabbat, sans violer le sabbat ? L'idée de la circoncision y est assez rabaissée ; et pourtant l'auteur a voulu apprécier ce rite au point de vue judaïque. Il n'entend pas le présenter comme ayant par lui-même une vertu médicinale et salutaire, bien que limitée, pour tous les hommes. La circoncision est, par rapport à la guérison du paralytique, ce que la Loi est par rapport à l'Évangile, un commencement, une ébauche insuffisante. Si l'ébauche a eu sa raison d'être et son droit à l'existence, à plus forte raison la réalité a-t-elle le droit d'être et de prévaloir.

A l'époque où l'Évangile johannique fut écrit, l'argument que la Synopse tire du service du temple le jour du sabbat n'avait plus d'actualité. C'est peut-être ce qui induisit l'auteur à chercher un autre exemple. Le travail de sa pensée sur la tradition synoptique ne laisse pas d'être visible, parce qu'il n'a pas cherché à le dissimuler, et que ce travail est, pour ainsi dire, inachevé, les matériaux de la Synopse n'étant pas entièrement fondus dans le cadre auquel il a voulu les adapter. L'évangéliste n'a cure de ces imperfections. N'est-il pas vrai que Jésus a guéri non seulement « un homme », mais l'homme « tout entier » ? Et l'insinuation de cette grande vérité ne compense-t-elle pas surabondamment les menues incohérences de la pensée et jusqu'à l'invraisemblance du discours? « Ne jugez point selon l'apparence, dit le Sauveur aux Juifs, mais jugez selon la justice. » A la lettre, cela signifie que l'acte de Jésus n'a été qu'une violation apparente [1], non réelle de la Loi, et qu'il n'y a pas lieu, en bonne justice, de lui en faire un crime. Au fond, les Juifs sont invités à ne pas considérer le christianisme comme une insurrection contre la Loi de Moïse, mais comme l'accomplissement de la Loi par le salut de l'homme.

1. « Selon l'apparence » ne signifie pas, comme l'ont cru certains Pères : « en faisant acception de personnes ».

VII, 25. Alors quelques (gens) de Jérusalem dirent : « N'est-ce pas lui qu'on veut faire mourir ? 26. Et le voilà qui parle librement sans qu'on lui dise rien. Les magistrats auraient-ils vraiment reconnu que c'est le Christ? 27. Mais nous savons d'où il est ; et quand le Christ viendra, nul ne saura d'où il est. » 28. Alors Jésus cria, enseignant dans le temple et disant : « Vous me connaissez et vous connaissez d'où je suis? Pourtant je ne suis pas venu de moi-même ; mais il est autorisé, celui qui m'a envoyé, que vous ne connaissez pas. 29. Moi, je le connais, parce que je procède de lui, et que c'est lui qui m'a envoyé. » 30. Et ils cherchaient à s'emparer de lui ; mais nul ne mit la main sur lui, parce que son heure n'était pas encore venue.

Jésus parlait devant la foule, et quelques habitants de Jérusalem, connaissant les projets du sanhédrin, s'étonnent que les chefs ne l'aient pas arrêté encore ou ne le fassent pas arrêter sur-le-champ. Ce n'est pas ce que Jésus vient de dire qui motive leur observation, mais la seule présence du Sauveur enseignant dans le temple [1]. Une idée se présente à leur esprit, qui est écartée aussitôt comme invraisemblable. Les magistrats n'auraient-ils pas changé d'avis au sujet de Jésus ? « Auraient-ils vraiment reconnu qu'il est le Christ? » L'objection suit de près la conjecture, pour la renverser : « Mais nous savons d'où il est », de Nazareth en Galilée ; « et quand le Christ viendra, nul ne saura d'où il est. » Ainsi les magistrats ne peuvent pas avoir reconnu Jésus pour le Christ ; il lui manque un des caractères essentiels du Messie attendu ; celui-ci doit apparaître sans que l'on sache d'où il sort. Cette réflexion, à laquelle Jésus va répondre comme si elle lui avait été adressée, n'a pas d'autre but que d'amener la déclaration du Sauveur sur son origine et sa mission célestes. Les commentateurs admettent volontiers que l'ignorance où l'on doit être à l'égard du Messie promis ne concerne pas son lieu de naissance, qui est Bethléem, ni sa famille qui est celle de David, comme on le dira plus loin, mais ses ancêtres immédiats, sa parenté prochaine [2]. N'est-ce pas là pourtant une conception bien subtile et qui n'est pas suggérée par le texte? On avoue que cette façon d'entendre la venue du Messie n'est pas autrement documentée [3], et il serait difficile de la rattacher à

1. Cf. *supr.* p. 505, n. 10.
2. B. Weiss, Holtzmann, etc.
3. B. Weiss, 298.

un endroit quelconque de l'Ancien Testament. Ne faut-il pas interpréter ce passage par lui-même, sans égard à ce qui sera dit plus loin sur l'origine davidique du Christ et sa naissance à Bethléem? L'obscurité où était tombée la famille de David ne pouvait pas empêcher de connaître le père et la mère du Messie, surtout s'il fallait que l'on connût son lieu de naissance. Mieux vaudrait sans doute admettre que l'évangéliste a voulu répondre successivement à deux objections qui procèdent de deux traditions différentes et plus ou moins conciliables, touchant les circonstances dans lesquelles devait paraître le Messie. D'après l'une, celle qui est exprimée dans la première objection, le Messie devait apparaître inopinément, sans que l'on sût d'où il venait : cette tradition a réellement existé ; elle se lie bien à l'idée du Messie préexistant dans le ciel et attendant le moment de se manifester au monde, telle qu'on la trouve peut-être dans Daniel, et certainement dans Hénoch et le IV^e^ livre d'Esdras ; ce Messie pouvait d'ailleurs être censé descendant de David, bien que sa manifestation ne dût pas commencer par une naissance terrestre [1]. Selon l'autre, qui se traduira dans la seconde objection, et qui nous est plus familière, le Christ devait naître à Bethléem : l'on n'a aucune raison de supposer que, d'après cette manière de voir, sa naissance dût être environnée de mystère et ses parents inconnus, d'autant que si les parents étaient inconnus, la filiation davidique, qui doit être ici au premier plan, n'aurait pu être vérifiée. Il semble donc que l'évangéliste résout des difficultés venues de divers côtés [2], et qu'il n'avait pas à discuter ni surtout à concilier autrement qu'il ne fait en mettant au-dessus de toute espérance ou prédiction spéciale l'origine et la mission divines du Sauveur. Si la tradition du Messie inconnu vient la première, c'est peut-être que l'évangéliste la juge plus importante, et aussi parce qu'il en admet le principe, sauf à l'entendre d'une façon beaucoup plus haute et plus spirituelle que les Juifs.

1. Cf. Schürer, II, 525-532. L'évangéliste a pu penser à Is. liii, 8, bien que la tradition dont il s'occupe ne dépende sans doute pas de ce texte.

2. C'est ce qu'a senti Maldonat (II, 669), bien qu'il n'ait pas expliqué convenablement la divergence des traditions : « Probabilius dictu erat diversos fuisse et qui dixerunt : *Nemo scit unde sit...*, et qui postea dixerunt : « *Ex semine David et de Bethlehem castello* ; idque ex utroque loco perspicuum est, nam et ex hoc constat hos plebeios fuisse homines; et ex illo, illos fuisse doctiores, quia et genus et patriam Christi ex Scriptura probaverunt. »

L'objection est solennellement réfutée par le Sauveur. Il dit « tout haut [1] », et « dans le temple » même, où il enseignait : « Vous me connaissez et vous connaissez d'où je suis » ; vous savez que je suis Jésus fils de Joseph, de Nazareth en Galilée, et, avec cela, vous croyez me connaître et savoir d'où je sors ; « pourtant je ne suis pas venu de moi-même », je n'arrive pas de Nazareth, et je ne suis pas comme un homme qui s'ingère dans une mission qui ne lui revient pas ; « mais » j'ai été envoyé d'en haut ; celui qui me donne mission a qualité pour le faire ; « c'est un mandant véritable », authentique, autorisé, « que le mien », quoique « vous ne le connaissiez pas » ; pour moi, « je le connais, venant de lui, ayant mandat de lui ». Jésus ne dit pas précisément que celui qui l'envoie existe [2], mais que c'est un envoyeur réel et authentique [3], le mieux qualifié en cette qualité, celui à qui il appartient d'envoyer les prophètes, d'envoyer le Messie, d'envoyer son Verbe à la terre. Les Juifs ne le connaissent pas, puisqu'ils méconnaissent son envoyé, puisqu'ils ne savent pas voir Dieu dans le Verbe incarné. Jésus le connaît parce qu'il procède de lui. Comme la fin de la phrase : « et celui-là m'a envoyé », ne dépend pas du commencement : « Je le connais parce que je procède de lui », mais se réfère à ce qui a été dit plus haut du « mandant autorisé », la génération éternelle du Verbe et sa mission temporelle ne sont pas énoncées distinctement en cet endroit. L'auteur du quatrième Évangile ne définit jamais la relation éternelle du Père et du Fils, si ce n'est pour autant que le Verbe préexistait éternellement en Dieu et que Jésus glorifié y demeure pareillement [4]. « Je suis de lui » ne marque donc pas expressément l'origine du Verbe, mais le rapport où se trouve le Verbe incarné à l'égard du Père ; il est du Père ; il vient du Père ; et c'est le Père qui l'a envoyé. Il est fils de Dieu, non de Joseph ; il arrive de Dieu, non de Nazareth. Le Verbe incarné rend compte de son origine céleste en affirmant qu'il vient de Dieu, et c'est par l'incarnation même, à laquelle Jésus doit d'être fils de Dieu, qu'il est envoyé aux hommes. Au fond de cette métaphysique un peu subtile

1. « Christi ergo clamorem Judaeorum murmurationi tacite opponit evangelista ». Maldonat, II, 669.

2. B. Weiss, 299.

3. V. 28. ἀλλ' ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με. Le *verax* de la Vulgate ne traduit pas ἀληθινός. Cf. I, 9 ; IV, 23 ; VI, 32, etc.

4. Cf. I, 1-2, 18 ; XIV, 9-11.

est l'idée que l'origine terrestre de Jésus n'exclut pas son origine céleste et divine. Il ne faut pas dire que les paroles mêmes n'impliquent pas la notion d'une préexistence éternelle, et que cette notion existe seulement dans la pensée de l'évangéliste [1]. Celui qui est du Père, qui est venu de sa part auprès des hommes, existait auprès du Père avant d'être envoyé en ce monde. Ce n'est pas en ces termes abstraits que Jésus a fait entendre aux Juifs de Jérusalem qu'il était le Messie; et il est bien superflu de vouloir introduire une distinction entre le sens de Jésus et le sens de l'évangéliste, dans des discours qui ont été manifestement conçus par ce dernier et rédigés selon sa pensée. L'auteur laisse entendre que la tradition alléguée par les Juifs se vérifie spirituellement en Jésus, puisque son origine céleste est vraiment un mystère, puisque le Christ ne vient d'aucun lieu terrestre. Il paraît même avoir voulu insinuer l'accomplissement matériel et sensible de la tradition expliquée par lui spirituellement, lorsqu'il a fait apparaître le Sauveur au milieu de la fête, sans que l'on sût d'où il arrivait ni comment il était venu : non que cette circonstance ait une autre portée que celle d'un symbole, tout comme la tradition alléguée par les Juifs ; la manifestation inopinée du Sauveur, la croyance à la venue subite, imprévue, mystérieuse du Messie ne sont que des figures imparfaites de l'incarnation, réalité supérieure à toutes les figures, unique vérité par rapport aux symboles.

Les auditeurs de Jésus, du moins les principaux d'entre eux, les membres du sanhédrin et les pharisiens, sont supposés comprendre que le prophète de Nazareth s'attribue une origine et une mission divines ; ils considèrent cette prétention comme sacrilège et blasphématoire ; ils voudraient mettre la main sur celui qui a proféré ce discours audacieux; mais ils n'y réussissent pas selon leur volonté, « parce que son heure n'est pas encore venue ». Les efforts des Juifs incrédules et leurs échecs continus seront signalés à plusieurs reprises dans ce chapitre, au point même d'engendrer une certaine confusion dans le récit, surtout pour ceux qui essaient de l'interpréter comme un tableau historique. Bientôt on dira encore que les princes des prêtres et les pharisiens, inquiets des dispositions favorables de la foule à l'égard de Jésus, envoient des sergents pour le prendre. La première tentative aurait-elle eu lieu

1. B. Weiss, 302. Matth. xi, 27, que l'on cite à ce propos, implique aussi une relation transcendante du Christ avec Dieu et la préexistence du « Fils ».

« au milieu de la fête », lorsque Jésus parla pour la première fois dans le temple, et la seconde un des jours suivants, sur une nouvelle délibération du sanhédrin [1]? L'évangéliste, qui semble attacher tant d'importance à certaines indications chronologiques, a si peu souci de la suite qu'on voudrait chercher dans les incidents relatés par lui, qu'il néglige de dire ce qu'il advint de la seconde tentative, et que les sergents envoyés, le cinquième ou le sixième jour, prendre Jésus se retrouvent seulement au dernier jour de la fête, comme si leur consigne avait été suspendue dans l'intervalle. C'est que l'auteur veut dessiner et caractériser une perspective générale, non raconter le détail de faits réels et distincts. Son esquisse manque d'unité, parce qu'il a dû sérier les objections des Juifs, avec les réponses de Jésus, et qu'il a voulu marquer en plusieurs fois l'impression produite par ces réponses, soit sur la foule, soit sur les chefs. On aurait tort de vouloir marquer jour par jour les démarches du Christ et les agissements de ses ennemis : le récit n'a pas été conçu pour représenter de cette façon ni les unes ni les autres.

Il n'est donc pas utile de considérer comme une première opération infructueuse de la police du temple ce qui est dit d'abord de ceux qui « cherchaient » à s'emparer du Sauveur, ni de compter comme autant d'expéditions se rapportant à des jours différents et à des circonstances spéciales ce qu'on lit ensuite sur le même sujet. Il serait également superflu de vouloir deviner quelles causes historiques, quels obstacles réels n'ont pas permis aux sergents du sanhédrin d'exécuter les ordres qu'ils avaient reçus. L'évangéliste n'indique pas d'autre obstacle que la raison providentielle : « son heure n'était pas encore venue. » On ne serait fondé à rechercher les moyens extérieurs qui ont servi aux desseins de Dieu que si le point de vue général du récit était celui de l'histoire. Comme ce point de vue est didactique et idéal, on fait un contresens sur le texte en l'interprétant par des faits. L'auteur donne à entendre que Jésus ne pouvait tomber aux mains de ses ennemis qu'au temps marqué par la Providence, et quand lui-même le voudrait bien ; avant ce temps, qui est « l'heure » dont parle notre texte, il leur échappait nécessairement, on pourrait presque dire naturellement, attendu que la volonté des hommes et leur

1. B. Weiss, 303 ; cf. Schanz, 317-318.

action ne peuvent rien par elles-mêmes contre la volonté et l'action divines que représente le Verbe incarné. La faveur du peuple n'est pas ce qui empêche l'arrestation du Sauveur : au lieu d'être retenus par là, les chefs décident pour ce motif les mesures de rigueur et ne redoutent pas que le peuple y fasse opposition. Il faut dire que les adversaires de Jésus sont frappés d'impuissance tant qu'il ne leur est pas permis par Dieu d'agir contre lui. Dans sa manière de traduire sensiblement cette impuissance, l'évangéliste n'a rien de précis : il évite d'accentuer les traits qui pourraient favoriser le docétisme, ce qui ne l'empêche pas de laisser croire que le Christ se rend, quand il veut, invisible à ses ennemis [1], ou bien de le montrer comme intangible à ceux qui viennent le prendre et qui sont comme paralysés devant lui [2]. Ces traits ne sont pas réels ; on ne doit pas chercher ce qui peut y correspondre dans l'histoire de Jésus ; car ce qui y correspond n'est pas un fait, mais une idée.

VII, 31. Cependant beaucoup (de gens) de la foule crurent en lui, et ils disaient : « Le Christ, quand il viendra, fera-t-il plus de miracles que celui-ci n'en a fait ? » 32. Les pharisiens entendirent ce qu'on murmurait ainsi à son sujet dans la foule, et les princes des prêtres et les pharisiens envoyèrent des sergents pour s'emparer de lui. 33. Alors Jésus dit : « Je suis encore avec vous pour un peu de temps, et je vais près de celui qui m'a envoyé. 34. Vous me chercherez, et vous ne me trouverez pas, et vous ne pourrez pas venir où je serai. » 35. Alors les Juifs se dirent entre eux : « Où ira-t-il, pour que nous ne le trouvions pas ? Ira-t-il dans les pays des Gentils et enseignera-t-il les Gentils ? 36. Que signifie cette parole qu'il a dite : Vous me chercherez, et vous ne me trouverez pas, et vous ne pourrez venir où je serai ? »

Le ministère du Sauveur à Jérusalem n'était pas tout à fait inutile : si les chefs du peuple étaient malveillants et prêts à en venir aux dernières extrémités, « beaucoup de gens de la foule croyaient en lui » à cause de ses miracles, persuadés qu'on n'avait pas à attendre du Messie des œuvres plus extraordinaires que celles de Jésus. La mention des miracles accuse l'imperfection de leur foi, mais elle condamne aussi l'incrédulité des autres Juifs. La formule

1. Cf. VIII, 59 ; X, 39 ; même VII, 10, 14 (*supr.* p. 494).
2. Cf. VII, 32-33, 45-46 ; XVIII, 6-8, 12.

interrogative : « Lorsque le Christ viendra, fera-t-il plus de miracles que celui-ci n'en a fait? » ne marque pas un doute de ceux qui parlent [1] ; c'est une façon naïve et populaire d'exprimer leur foi par le moyen du raisonnement qu'ils se font à eux-mêmes, ou bien c'est la réponse qu'ils font aux autres gens du peuple qui ne croient pas et qui, trouvant des difficultés à reconnaître Jésus pour le Messie, en attendent un autre [2]. Les miracles dont on parle ne sont pas des prodiges accomplis dans la fête, mais ceux que Jésus a faits depuis sa première apparition à Jérusalem, et dont certains Juifs comprennent maintenant l'importance. Il n'est pas nécessaire de supposer que ces Juifs sont Galiléens [3]. L'auteur ne songe plus à la Galilée, et les convertis qu'il a en vue ne sont pas un groupe déterminé de personnes ; ils figurent ceux des Juifs qui ont cru à Jésus avant la passion, mais d'une foi judaïque ; c'est la monnaie de Nicodème, qui va reparaître en personne à la fin de ce chapitre.

Les pharisiens entendent les propos qui se tiennent ainsi dans la foule en faveur de Jésus. Ils se sont distingués, dès le commencement de cet Évangile, par l'acrimonie de leur discours à Jean-Baptiste [4], et par la jalousie que leur ont inspirée les premiers succès de la prédication évangélique [5]. Les Synoptiques les associent généralement aux scribes ou docteurs, et les opposent au Christ sur le terrain de l'enseignement. Notre auteur voit beaucoup moins en eux les représentants d'une doctrine qu'une catégorie des ennemis de Jésus, et il les associe d'ordinaire aux prêtres pour figurer le judaïsme officiel et persécuteur de l'Évangile ; il n'a pas le sentiment de ce qu'ont été, dans la réalité de l'histoire évangélique, les pharisiens, les scribes et les sadducéens [6]. Ici les pharisiens constatent les bonnes dispositions de certaines gens du peuple à l'égard de Jésus ; ils font leur rapport aux prêtres et, d'accord avec eux, envoient des hommes d'armes pour le prendre. C'est la réitération apparente ou la mention nouvelle de la mesure de police déjà signalée précédemment. Il est superflu de vouloir déterminer les circonstances de temps et de lieu que l'auteur n'a pas marquées, de supposer

1. Chrysostome, Maldonat, etc.
2. B. Weiss, 302. Cf. Matth. xi, 2-6; Luc, vii, 18-23.
3. Holtzmann, 123.
4. i, 24-25.
5. iv, 1.
6. Cf. J. Réville, 196.

un intervalle pour les démarches des pharisiens, une réunion spéciale du sanhédrin dans le lieu ordinaire de ses séances, en dehors du temple, un ordre d'arrestation délivré dans telles ou telles conditions. Les scènes que décrit l'évangéliste sont à placer entre le milieu de la fête et le dernier jour, mais il n'y met pas de précision, et il raconte beaucoup moins une histoire qu'il n'esquisse un tableau : au premier plan, parlant à la foule dans les parvis du temple, se tient Jésus ; dans la coulisse, épiant ses discours et les impressions du peuple, sont les membres du sanhédrin [1] ; entre les deux, sont les pharisiens qui rapportent aux prêtres ce qui se passe, et les émissaires qui ne peuvent exécuter les ordres à eux donnés par les ennemis du Sauveur. C'est pourquoi le Christ parle comme si tout le monde, prêtres, pharisiens, gendarmes et peuple étaient là pour l'entendre. La mise en scène est même réglée de telle façon que les paroles de Jésus sont une réponse indirecte à l'ordre qui vient d'être donné contre lui, comme si ces paroles avaient suffi à contenir la haine aveugle des chefs et la force brutale des satellites.

« Je suis encore avec vous, dit-il, pour un peu de temps », et c'est en vain que vous songez à me prendre maintenant ; ce sera même en vain que vous me prendrez plus tard, parce que, après ce peu de temps qui me reste à passer avec vous, « je vais près de celui qui m'a envoyé » ; je vous échapperai définitivement ; et alors « vous me chercherez et vous ne me trouverez pas » ; vos recherches seront superflues parce que « vous ne pourrez pas venir où je serai » [2]. La recherche dont il s'agit serait-elle encore une poursuite haineuse, ou bien sera-t-elle inspirée par le désir de retrouver le Sauveur qu'on aura méconnu ? Le discours est énigmatique avec inten-

1. Holtzmann, 127.

2. V. 36. καὶ ὅπου εἰμὶ ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν. Cf. viii, 22. Il ne s'agit pas de la présence actuelle du Verbe auprès du Père. « Manifestum etiam est, hoc loco et verbum *sum* pro *ero*, et *potestis* pro *poteritis* positum esse, id exigente sententia. »Maldonat, II, 674. Cf. viii, 21. εἶμι, « je vais » (Ss. Sc. mss. lat.), ne se rencontre qu'une fois dans la Bible grecque (Prov. vi, 6). Il peut y avoir néanmoins dans l'emploi de présent autre chose qu'une forme plus vivante du langage, à savoir une arrière-pensée de l'évangéliste sur la relation mystérieuse qui subsiste entre le Verbe fait chair et son Père, qui est sa patrie céleste. Même locution, xii, 26 ; xiv, 3 ; xvii, 24. On peut dire que le présent exprime un avenir certain, ou bien fait allusion à l'origine céleste de Jésus, mais ces deux explications, qui ne sont étrangères ni l'une ni l'autre à l'esprit de l'auteur bien qu'elles semblent contradictoires ici, se confondent probablement dans sa pensée.

tion : il doit être assez clair pour que le lecteur comprenne, et tourné de façon à expliquer la méprise que vont commettre les auditeurs. A la lettre, Jésus déclare qu'il doit rester peu de temps parmi les Juifs, parce qu'il retournera près de celui qui lui a donné mission ; après cela, ce sera peine perdue de le chercher, parce qu'on ne pourra pas aller où il sera. Comme « celui qui a envoyé » n'est pas autre que Dieu, il est aisé au fidèle de comprendre où va la pensée du texte ; mais malgré ce que Jésus a pu dire, les Juifs sont supposés ignorer la portée de cette expression, ou la négliger, pour ne voir que l'annonce d'une retraite en pays éloigné. Jean se complaît dans ces quiproquos, et l'on peut trouver, au point de vue de l'art et de la vraisemblance [1], qu'il en abuse un peu ; mais ce n'est pour lui qu'un moyen de faire valoir la doctrine. Au sens réel du discours, le Christ annonce qu'il ne séjournera plus longtemps sur la terre, parce qu'il doit retourner auprès de son Père céleste ; ceux qui le méconnaissent maintenant auront alors besoin de lui, et ils le chercheront, en ce sens qu'ils chercheront un libérateur. Mais ils n'en trouveront pas, parce que celui qu'ils auront repoussé ne sera plus à leur disposition ; parce que ne sachant pas encore, même dans leurs angoisses, se rattacher à lui par la foi, ils seront incapables de venir où il sera, et qu'il n'y a pas néanmoins d'autre sauveur pour les hommes que celui dont ils n'auront pas voulu. L'idée d'une poursuite malveillante après le départ [2] n'aurait pas beaucoup de sens, et elle est exclue par l'économie naturelle du discours, qui porte principalement sur l'antithèse de la présence et de l'absence [3], aussi bien que par d'autres passages où la même déclaration revient. C'est l'impuissance des Juifs à trouver le libérateur qu'il leur faudrait, non la ténacité de leur haine persécutrice, que l'on veut mettre en relief. Le texte ne signifie pas non plus que les Juifs, dans l'extrémité où ils seront réduits, regretteront Jésus lui-même, le chercheront avec repentir de leur conduite envers lui [4], ou

1. Les Juifs ont au moins soupçonné plus haut (VII, 29-30) ce que Jésus entend par : « Celui qui m'a envoyé ». Cf. cependant VIII, 27, où l'aveuglement des interlocuteurs atteint les dernières limites de l'invraisemblable.

2. Opinion de plusieurs anciens.

3. Non que la locution soit parallèle à Ps. XI, 15 (X, 36), XXXVII (XXXVI), 10, etc. Car il ne s'agit pas d'une simple disparition, mais d'un besoin réel que les Juifs auront de Jésus disparu.

4. S. Augustin et autres.

seulement sous l'empire de leur terreur [1]. Le Christ johannique parle comme Dieu lui-même [2], et l'auteur n'entend pas dire que les Juifs aient pensé à Jésus dans leur malheur. Il doit avoir en vue la terrible situation qui s'est dénouée par la destruction de Jérusalem, en l'an 70, le quatrième Évangile devant être antérieur à la révolte de Barkochba, au temps d'Hadrien [3].

Devant cette lugubre prophétie, qui se cache sous des termes si simples et sous des idées si communes en apparence, l'évangéliste oublie de dire ce que deviennent les gendarmes avec le mandat d'arrêt qu'ils tenaient du sanhédrin [4]. Ils ne pouvaient rien faire, puisque « l'heure n'était pas venue », et c'est l'heure du peuple juif qui venait de sonner par avance dans le discours du Sauveur, Les Juifs ne s'en doutent pas : voilà ce qu'il importe de remarquer. Quand ils ont rejeté le vrai Messie, ils croyaient anéantir avec lui son œuvre, et ils ne songeaient pas qu'eux-mêmes devaient succomber faute de l'avoir écouté, après avoir escompté vainement le secours d'un autre Messie qui ne devait pas venir [5]. Ils s'égaient maintenant sur des paroles dont ils ne voient pas la conséquence redoutable pour eux, et ils se disent l'un à l'autre : « Où ira-t-il pour que nous ne le trouvions pas ? » Ce sera probablement dans quelque pays bien éloigné et bien caché. Aurait-il, par hasard, l'intention de « passer à la dispersion des Gentils et d'enseigner les Gentils [6] » ? La « dispersion des Gentils » représente les pays où les Juifs sont dispersés parmi les nations. Les auditeurs de Jésus se demandent s'il voudrait quitter la Palestine, où on ne l'écoute pas selon son gré, pour chercher fortune auprès des païens. Cette prétention leur semble plus ridicule et absurde que scandaleuse ; ils la jugent eux-mêmes invraisemblable et ne s'y arrêtent pas, préférant trouver le discours du Christ franchement inintelligible.

Il va sans dire que leur propre discours est plus significatif qu'ils ne pensent eux-mêmes. Les Juifs ne soupçonnent pas plus les succès futurs de l'Évangile chez les Gentils que la gloire ultérieure du Verbe incarné, lorsqu'il sera retourné près du Père. Ils ne

1. Schanz, 319.
2. Cf. Os. v, 6.
3. Cf. *supr.* p. 416.
4. Les commentateurs imaginent retrait du mandat, hommes ravis, etc.
5. Cf. v, 43.
6. Ἕλληνες désigne ici les païens en général.

laissent pas de les annoncer à leur manière et de prophétiser sans le savoir. L'auteur ne pouvait leur en faire dire plus, en cette occasion, sans rompre trop ouvertement avec la vraisemblance et sans détruire la perspective convenue de son récit. Mais son but n'est pas malaisé à discerner : il faut que le lecteur songe au triomphe de l'Évangile parmi les Gentils, comme à la compensation providentielle et surabondante de l'insuccès qui a résulté de l'endurcissement des Juifs. On n'a pas besoin de supposer que les relations du Sauveur avec les Samaritains et les libertés qu'il se donnait à l'égard de la loi sabbatique rendaient l'hypothèse des Juifs assez plausible[1], puisque les Juifs eux-mêmes ne la regardent pas comme telle, et que Jean, par conséquent, ne la leur attribue que par une sorte de pressentiment dont ils sont aussi incapables de voir la justification relative dans le présent que la certitude en ce qui concerne l'avenir. Leur prophétie inconsciente perdrait toute saveur si elle était censée appuyée sur un trait de réalité historique. Ce sont les Juifs, c'est-à-dire les ennemis de Jésus, qui prophétisent ainsi à son sujet, comme plus tard Caïphe dans l'assemblée du sanhédrin [2]. L'auteur tient à montrer en même temps leur entier aveuglement, puisqu'ils déclarent eux-mêmes qu'ils ne comprennent rien à ce que Jésus veut dire, aux intentions qu'il manifeste, au but qu'il se propose. En comparaison d'eux, l'ânesse de Balaam était un instrument intelligent de la Providence. Leur discours n'accuse pas une divergence d'opinions sur la signification de ce qu'ils ont entendu, mais un complet hébètement devant la vérité qui leur a été proposée et dont ils ont eux-mêmes exprimé une partie, en jugeant insensé ce qui était le secret dessein de Dieu.

VII, 37. Et le dernier jour, le (plus) grand de la fête, Jésus se présenta et cria disant : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, 38. celui qui croit en moi, selon qu'a dit l'Écriture : « Des fleuves d'eau vive couleront de son sein. » 39. Et il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui. Car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'était pas encore glorifié. 40. Or des gens de la foule, qui avaient entendu ces paroles, disaient : « C'est vraiment le Prophète. » 41. D'autres disaient : « C'est le Christ. » D'autres disaient : « Est-ce que le Christ vient de Galilée? 42. L'Écriture ne dit-elle pas

1. Holtzmann, 124.
2. XI, 48-52.

que le Christ vient de la race de David, et du village de Bethléem, d'où était David? » 43. Il y avait ainsi division dans la foule à son sujet; 44. et quelques-uns d'entre eux voulaient s'emparer de lui, mais aucun ne mit les mains sur lui.

Au point de vue historique, « le dernier jour de la fête », distingué des autres par une solennité spéciale, serait le huitième, où le repos était obligatoire comme pour le sabbat [1]; au point de vue du symbolisme johannique, ce serait plutôt le septième, et c'est probablement celui-là que l'évangéliste aura eu en vue, le confondant, pour la perspective, avec le huitième, sans autre égard aux particularités du rituel israélite. Ce dernier jour est celui où Jésus se révèle comme source de la vie spirituelle, et l'auteur indique assez clairement que cette manifestation du Sauveur figure son action dans l'Église chrétienne, par le moyen de l'Esprit qu'il envoie. Jésus donc se présente dans le temple ce jour-là, au milieu de la foule des Juifs qui y est réunie, et il crie à tout ce peuple les paroles significatives de l'action qu'exercera son Esprit dans les âmes. Cette manière de prêcher est inconnue à la Synopse [2], et sans doute elle ne tient pas compte des conditions pratiques dans lesquelles un enseignement pouvait se donner dans le temple. L'objet même du discours n'est pas plus conforme à la vraisemblance; car il ne s'agit pas d'une parabole dont les auditeurs de Jésus auraient pu deviner l'application, mais d'une proposition symbolique dont un chrétien seul a pu concevoir l'idée, et qui n'a de sens que pour des chrétiens [3].

« Si quelqu'un a soif, dit Jésus, qu'il vienne à moi et qu'il boive. » Ainsi le Christ johannique s'annonce d'abord lui-même comme la fontaine d'eau vive [4], et l'idée de la pierre du désert, avec l'application figurée au Sauveur, comme dans saint Paul [5], a chance d'être à l'arrière-plan du discours [6]. Mais si le Christ est la source

1. Cf. Lév. xxiii, 36, 39; Nombr. xxix, 35.

2. Cf. Marc, xi, 27; xii, 1, 13-14, 15-19, 28-29, 35-37; xiii, 1-4, et parallèles.

3. Holtzmann, 125.

4. Cf. iv, 6, 10, où Jésus est la vraie source, par comparaison au puits de Jacob, *supr.* p. 350.

5. I Cor. x, 4.

6. Godet, *ap.* B. Weiss, 307. D'autres commentateurs voient dans ce passage une allusion aux libations solennelles qui se faisaient à l'occasion de la fête des Tabernacles; mais il s'agit ici de boire et non de répandre l'eau.

d'où l'eau vive jaillit sur tous les croyants, ceux-ci deviennent à leur tour comme des réservoirs secondaires, d'où l'eau vive continue de se répandre. Du moins, c'est ce qu'on veut lire dans la suite : « Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive, selon que dit l'Écriture, couleront de son sein. » Le texte visé doit être un passage d'Isaïe [1], librement modifié en vue de l'adaptation qui en est faite par l'évangéliste. L'idée qui ressort de cette image, un peu réaliste pour notre goût, est la communicabilité perpétuelle du don divin. On a supposé que l'image elle-même était empruntée à l'art du temps, à des statues-fontaines, dont la cavité, « le ventre », était remplie d'eau et qui jetaient cette eau par la bouche [2]. Il n'y a rien à dire contre cette hypothèse, si ce n'est que les expressions employées dans l'Évangile ne la feraient pas deviner. L'eau dont il s'agit étant d'abord annoncée comme bue par le croyant [3], « le ventre » serait indiqué naturellement comme réceptacle [4];

1. On admet volontiers que ce passage est Is. LVIII, 11, combiné avec XLIV, 3, LV, 1. Le rapprochement ne laisse pas d'être sujet à caution. S. CYPRIEN (éd. HARTEL, 706) indique comme référence Is. XLIII, 18-21, et XLVIII, 21, dont le sens général s'accorde mieux avec la pensée de l'Évangile que les textes indiqués ci-dessus. L'hypothèse d'une citation apocryphe est peut-être moins invraisemblable qu'on ne l'admet communément (cf. WILDEBOER, *Canon de l'Ancien Testament*, trad. PERRIRAZ, p. 39). Un rapport avec le Cantique (IV, 12-15 ; VII, 3) est beaucoup moins probable. Puisque l'on suppose une citation libre et glosée, la référence la plus acceptable serait encore Ex. XVI, 6 (GODET, *ap.* B. WEISS, 308 ; cf. NOMBR. XX, 11) : « Et l'eau en sortira », plus ou moins modifiée d'après les textes d'Isaïe (peut-être aussi et plus encore du Ps. CV, 41, et de I COR. X, 1-3) et selon l'idée de l'évangéliste. Dans l'Exode, c'est la pierre qui est sujet ; mais cette circonstance ne fait pas difficulté, si la citation se rapporte au Christ, qui est la pierre. La citation d'Ex. XII, 46 : « Vous n'en briserez pas un os », dans JEAN, XIX, 96, est dans le même cas, puisque le sujet primitif est l'agneau pascal. Les deux citations se rapportent à la même circonstance symbolique, le coup de lance donné à Jésus mort. Ne pouvant les produire en même temps, l'évangéliste anticiperait la première ; mais la pierre frappée par Moïse et jetant l'eau en abondance lui représente déjà la scène de la passion, avec l'idée qui s'y rattache, la communication de l'Esprit par le Fils de Dieu rentré dans l'éternité. D'ailleurs, Jean avait en mémoire, avec la scène de XIX, 34, le passage de ZACH. XII, 10, cité XIX, 36, et la source dont parle ZACH. XIII, 1 (GRILL, 16, n. 1).

2. HOLTZMANN, *loc. cit.*

3. B. WEISS, 307.

4. Selon l'opinion la plus commune aujourd'hui. Mais si la citation se rapporte à Jésus lui-même, le mot κοιλία est choisi tout exprès pour s'appliquer à la scène de la passion, tout en pouvant convenir à la pierre. En racontant le coup de lance, l'évangéliste emploiera le mot πλευρά.

pour faire entendre que cette eau ne s'absorbe pas dans le sujet qui la porte, mais qu'elle est toujours vive en lui, qu'elle sort de lui par la prédication et l'action évangéliques, on la montrerait jaillissant de l'endroit où elle a été recueillie. Le type plastique de cette image pourrait bien n'être pas une statue crachant l'eau par la bouche (et ne nous est-il pas dit que l'eau jaillit du ventre?) mais le Christ sur la croix, dont le flanc, percé par la lance du soldat, jette de l'eau avec du sang. Le Christ apparaît ainsi comme la source première et principale de l'eau salutaire; c'est plutôt par l'analogie de cette représentation, dont le caractère symbolique n'est pas contestable, que ce passage, un peu singulier de forme, doit être compris.

Aussi bien le texte même [1] comporte-t-il une lecture et une interprétation plus satisfaisantes que celles qu'on vient de voir. Il n'est pas autrement contraire aux habitudes du langage johannique de prendre les mots : « Celui qui croit en moi », comme une sorte de sujet absolu, auquel un autre se substitue après la citation [2]. Mais, dans le cas présent, la construction est irrégulière, et l'on obtient un meilleur équilibre, pour le verset qui précède et pour le sens de l'ensemble, en lisant [3] : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive, celui qui croit en moi. » Celui qui croit fait pendant à celui qui a soif. La combinaison que présente la leçon vulgaire vient de ce que la citation biblique a été rapportée au croyant. Mais tout invite à la rapporter au Christ lui-même, la vraie source de l'eau vive, du flanc duquel cette eau a coulé symboliquement dans la passion. Des témoins fort anciens et autorisés l'entendaient ainsi [4]. C'est le seul sens naturel du pas-

1. V. 37. ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω 38. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή· ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.

2. Cf. I, 12.

3. Stier, Gess, etc. *ap.* B. Weiss, 307.

4. Voir (dans Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 1, 22) la lettre des Églises de Lyon et de Vienne; s. Cyprien, *supr. cit.*; dans l'*Appendix* des œuvres de ce Père (Hartel, 87, 115), l'auteur du traité *De rebaptismate*, et celui du traité *De montibus Sina et Sion*. Bien que les citations de s. Cyprien aient été assez maltraitées par les copistes, il paraît certain que ce Père lisait : « Si quis sitit, veniat et bibat, qui credit in me ; sicut scriptura dicit : Flumina de ventre ejus fluent aquae vivae » (cf. Hartel, 58, 706). L'emploi du mot αὐτοῦ dans la citation n'a rien d'extraordinaire; il est imposé par le fait même de la citation. A. Resch, IV, 118, croit devoir admettre un remaniement du texte et l'intrusion de καθὼς εἶπεν

sage [1], puisque le Christ se présente lui-même comme source et que la citation biblique est amenée à l'appui de son assertion, qui serait obscurcie et comme démentie, s'il fallait que le croyant fût une source, dont on ne dit pas qu'elle dérive du Christ. L'invitation de Jésus est incomplète en elle-même, et le croyant serait désigné comme source d'eau vive plutôt que le Christ, si la citation n'était pas destinée à confirmer simplement ce qui la précède. Le Sauveur ne pouvait pas dire : « Selon qu'il est écrit : Des fleuves d'eau vive sortiront de *mon* sein. » Mais l'emploi de la troisième personne a créé une équivoque où la tradition s'est embarrassée, et dont l'exégèse critique n'est pas encore sortie.

Une explication au sujet de l'eau vive est jugée nécessaire pour le lecteur, et elle est donnée en forme de commentaire par l'auteur. La même explication a été insinuée dans la conversation de Jésus avec la Samaritaine, où la déclaration relative au culte « en esprit », qui doit remplacer bientôt le culte matériel de Jérusalem et du Garizim, suit immédiatement les paroles concernant l'eau vive et le don de Dieu [2]. Il ne faut donc pas séparer le discours de son interprétation, comme si Jean avait pu détourner de leur sens historique les paroles du Sauveur [3] : le tout est l'expression d'une pensée unique, qui est, pour l'historien, celle de l'évangéliste. Jésus donc « disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui » ; c'était l'annonce de l'Esprit qui devait être donné à la communauté chrétienne, après la résurrection du Sauveur ; tant que Jésus a été sur la terre, « il n'y avait pas encore d'Esprit [4], parce que Jésus n'était pas encore glorifié ». La locution :

ἡ γραφή, en vue de changer le sens et d'attribuer au croyant ce qui avait été écrit de Jésus. Cette hypothèse n'est pas justifiée. Le sens primitif du passage est parfaitement équilibré : « Quiconque a soif vienne à moi et boive, croyant en moi », car « celui qui croit en moi n'aura jamais soif » (VI, 35) ; et « ainsi » s'accomplira ce que « dit l'Écriture : De son ventre couleront des flots d'eau vive », puisque les croyants s'abreuveront indéfiniment de cette eau qui jaillira de moi. Inutile de discuter l'opinion de ceux qui, ne trouvant pas la citation dans la Bible, ont donné au v. 38 ce sens bizarre : « Celui qui croit en moi selon l'Écriture », selon le progamme indiqué par les Livres saints, « de son ventre couleront des flots d'eau vive ».

1. Cf. Grill, 16, n. 1.

2. IV, 13-14, 23-24.

3. Wendt, *Die Lehre Jesu* [2] 35, 249.

4. V. 49. οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα. L'auteur n'entendait nullement dire que l'Esprit divin n'existât pas encore dans le Père, sa source éternelle, et en Jésus ; mais

« Il n'y avait pas encore d'Esprit », est très significative : dans la conception johannique, l'Esprit est comme le substitut de Jésus ; il prend possession de ceux que le Père a donnés au Fils, lorsque celui-ci quitte le monde pour aller à son Père. La scène de la Pentecôte n'est pas visée en cet endroit ; car, dans le quatrième Évangile, les apôtres reçoivent de Jésus même l'Esprit-Saint dès le soir de la résurrection. On ne doit pas demander si les prophètes n'ont en aucune façon reçu le Saint-Esprit, et s'il n'est pas venu déjà sur le Christ. Les communications de l'esprit prophétique ne sont pas de même ordre que le don fait aux chrétiens ; et si Jésus possède la plénitude de l'Esprit, son flanc n'a pas encore été ouvert ; il n'est pas temps que la source d'eau vive se répande sur les croyants.

Sans être quelque chose d'extérieur et de sensible, la glorification du Christ n'est pas précisément le changement qui s'opère dans son humanité par la résurrection, pour l'élever à un état quasi spirituel, mais le retour du Sauveur dans la gloire éternelle, sa rentrée en Dieu, avec l'humanité qu'il a prise et dont la condition devient conforme à ce nouvel état. Ce n'est pas qu'il n'y ait, dans la pensée même de l'évangéliste, comme dans celle de saint Paul, quelque rapport entre la condition spirituelle du Christ ressuscité et la communication de l'Esprit divin aux fidèles : c'est le Christ esprit qui donne l'Esprit ; mais cette idée n'est pas exprimée. Celles que l'on fait valoir ici suivent, en quelque manière, l'histoire de la prédication évangélique, et s'enchaînent de façon à en donner l'interprétation théologique et providentielle : le Verbe incarné, visiblement présent sur la terre, instruit les hommes ; c'est par lui-même qu'il agit sur eux ; retourné près de son Père, glorifié par la résurrection qui le montre Dieu et le rétablit dans l'honneur de la Divinité, il se substitue l'Esprit qui doit agir à sa place sur l'humanité, et dont l'histoire de l'Église depuis le commencement

on s'explique aisément les additions : ἅγιον (ms. L) ; τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοῖς (ms. D) ; δεδομένον (Ss. Vg., etc.) ; ἅγιον δεδομένον (ms. B). L'auteur du traité *De rebaptismate* (*loc. cit.*) lisait : « Nondum autem erat spiritus, quia Jesus nondum erat clarificatus. » On ne peut soutenir que la leçon la plus courte aurait été obtenue par suppression des deux mots qui sont dans le ms. B (B. Weiss, 309), à seule fin de signifier, d'après II Cor. III, 17, que Jésus lui-même n'était pas encore à l'état spirituel : le sens aurait été trop clair et trop satisfaisant pour qu'on eût l'idée de le modifier.

atteste la toute-puissance ; Jésus l'envoie, en tant qu'il est lui-même Seigneur et Dieu ; il n'était ni nécessaire ni conforme à la logique naturelle des choses qu'il le donnât pendant sa vie mortelle ; car l'Esprit divin descend du ciel, il vient de Dieu, d'auprès du Père ; de là le Verbe est venu pour s'incarner en Jésus et habiter parmi nous ; de là le Christ, en possession de la gloire divine, envoie l'Esprit à ses fidèles. L'esprit, l'eau et le sang dont il est parlé au moment où le Christ meurt [1] ne sont que l'expression sensible de ce don supérieur ; l'Esprit n'est communiqué aux apôtres que par le Christ déjà retourné près du Père, et c'est à partir de ce moment qu'il rend témoignage au Fils dans l'eau et dans le sang, dans l'eau du baptême, dans le sang de l'eucharistie [2].

Très variées étaient les impressions de la foule devant cet enseignement de Jésus. On a dit que l'évangéliste, en parlant de « ces discours », ferait entendre suffisamment que les paroles rapportées par lui sont le thème ou le résumé d'une explication plus développée [3]. Rien ne serait plus vraisemblable, s'il s'agissait d'une relation historique ; mais, dans le cas présent, comme il s'agit de paroles qui n'ont jamais été prononcées, le pluriel s'explique, soit parce que l'auteur a dans l'esprit toutes les idées dont les paroles de Jésus sont l'expression abrégée et symbolique, soit plutôt encore parce qu'il a en vue tous les discours contenus dans le chapitre, toute la prédication du Christ depuis le milieu de la fête des Tabernacles jusqu'à la fin, de même que les jugements de la foule expriment le résultat général de cette prédication, non l'effet spécial de la déclaration qui vient d'être faite par le Sauveur. Parmi les auditeurs, quelques-uns disaient : « C'est vraiment le Prophète » annoncé par Moïse [4], et que l'on distingue du Messie en cet endroit. D'autres disaient : « C'est le Christ » lui-même. Mais les objections ne se faisaient pas attendre : « Est-ce que le Christ vient de Galilée ? » Ces opinions du peuple assemblé à Jérusalem sont une transposition de ce que les Synoptiques ont raconté des opinions galiléennes [5]. On peut croire que les paroles du Deutéronome concernant le prophète à venir étaient l'objet d'une atten-

1. XIX, 30, 34. Cf. S. CYPRIEN, *loc. cit.*
2. I JEAN, V, 6-8. Cf. *De rebaptismate, loc. cit.*
3. B. WEISS, 310.
4. DEUT. XVIII, 15. Cf. JEAN, I, 21 ; VI, 14 ; *supr.* pp. 204, 432.
5. MARC, VIII, 28 ; MATTH. XVI, 14 ; LUC, IX, 19. Cf. JEAN, VI, 14.

tion particulière dans le milieu juif qu'a pratiqué l'évangéliste. Il faut remarquer aussi que cette identification de Jésus au « Prophète » a un caractère moins naïf et moins populaire que l'idée synoptique d'un ancien prophète ressuscité. L'auteur connaît l'exégèse des rabbins mieux que les opinions réelles de ceux qui entendirent la prédication du Sauveur. Toute cette fin de chapitre a pour objet le développement de l'objection que les Juifs tiraient de l'origine galiléenne contre la qualité messianique de Jésus. Le chapitre suivant contient la réponse. Objection et réponse ont été séparées l'une de l'autre par la section de l'Adultère, qui se trouve déjà, par le fait de cette circonstance, caractérisée comme interpolation. Cette interpolation a été possible parce que la réponse n'est pas directe, et que l'on n'en comprenait pas la portée.

L'objection se fondait sur les Écritures qui disent que le Messie doit être de la race de David et naître à Bethléem. Pour ce qui regarde l'origine davidique, c'est la difficulté qu'on trouve à moitié déguisée dans la Synopse [1], et à laquelle Matthieu et Luc ont répondu au moyen des généalogies. La naissance à Bethléem s'associait, du reste, à l'origine davidique, comme il résulte du texte de Michée [2] et de son interprétation traditionnelle. Il est très remarquable que le quatrième Évangile expose franchement l'objection, et qu'il ne la réfute pas en alléguant la généalogie du Christ et sa naissance à Bethléem. On dirait plutôt qu'il passe condamnation sur ces deux points et reste sur le terrain où s'est placé Jésus lui-même, lorsqu'il a montré aux pharisiens que le Messie devait être le Seigneur de David. Si l'objection n'est pas dissimulée par Jean, ce n'est pas, sans doute, par un souci particulier de vérité historique, mais parce qu'elle avait cours dans le milieu où parut le quatrième Évangile. Si elle n'est pas écartée directement, ce n'est pas que l'auteur n'ait eu d'autre souci que de la reproduire comme elle avait été faite, et sans réponse, parce qu'il n'y avait pas été répondu; car il la résoudra à sa manière. C'est qu'il trouve dans l'origine divine du Christ la réponse à toutes les difficultés; et comme il n'a guère pu ignorer ce que les autres Évangiles ont raconté de la filiation davidique, de la conception virginale et de la naissance à Bethléem, c'est

1. Marc, xii, 35 ; Matth. xxii, 42 ; Luc, xx, 41.
2. Mich. v, 1 (2).

qu'il juge ces données secondaires et insuffisantes, ou trop peu garanties par la tradition. Son point de vue n'étant pas celui de l'historien, la dernière hypothèse peut être moins vraisemblable qu'elle ne paraît à certains critiques. Mais l'auteur pouvait penser ou sentir que cette façon de poser la question messianique n'aboutirait qu'à provoquer la négation des Juifs. Ce sentiment l'aura aidé à se maintenir sur le terrain de la tradition historique, sans égard aux précédents essais d'apologie christologique. D'un bout à l'autre de l'Évangile, il laissera dire que Jésus est galiléen, qu'il est de Nazareth, qu'il n'est pas fils de David, qu'il est fils de Joseph : à toutes ces allégations d'origine humaine et commune il opposera l'unique assertion de l'origine éternelle et divine.

Pour faire valoir l'indépendance souveraine de Jésus et l'impuissance de ses ennemis, pour amener aussi les objections à une forme plus précise et les mettre dans la bouche de personnes plus autorisées, l'évangéliste ne craint pas les redites. Déjà plus haut le peuple était partagé d'opinion, et l'on a voulu s'emparer de Jésus sans y réussir [1]. Le même mouvement se dessine encore une fois, sauf à être rattaché assez gauchement au précédent. On pourrait se demander qui sont ceux qui veulent maintenant porter la main sur Jésus et s'ils doivent être identifiés aux satellites, envoyés précédemment par le sanhédrin, qui vont se présenter devant les chefs des prêtres et les pharisiens pour rendre témoignage de leur insuccès. Ce sont incontestablement les mêmes individus, car les gens du peuple n'ont pas à arrêter qui que ce soit; mais comme ils ont été signalés dans le précédent tableau, sans que l'on ait dit ce qu'ils étaient devenus, on rappelle d'abord leur mission et l'on mentionne leur déconvenue avant de les ramener en présence du grand conseil. La reprise est assez maladroite, et l'on est tenté de penser que l'auteur avait d'abord placé le retour des satellites et la querelle au sein du sanhédrin [2], après la déclaration de Jésus : « Vous ne pourrez pas venir où je serai [3] », littéralement : « Vous ne pouvez pas venir où je suis », ce qui mettait en plein relief l'impuissance des satellites et en faisait le symbole de l'impuissance où seraient ultérieurement les Juifs de retrouver le Sau-

1. VII, 30, 32.
2. VII, 45-52.
3. VII, 32-36.

veur qui leur avait été donné; la scène du dernier jour [1] aurait été ajoutée ensuite pour compléter les déclarations de Jésus et développer l'objection de l'origine galiléenne; le verset : « Et quelques-uns d'entre eux voulaient s'emparer de lui, mais aucun ne mit les mains sur lui », aurait été conçu pour rejoindre la narration primitive. Il n'y a rien en soi d'invraisemblable à ce que l'auteur ait lui-même retouché son œuvre en certains endroits, sans la refondre, après en avoir produit la première rédaction. La nature du livre y prêtait singulièrement, puisque ce n'était pas une histoire fondée sur le témoignage traditionnel, mais une interprétation symbolique et théologique de l'histoire, et que de nouveaux symboles, de nouvelles conceptions mystiques, l'idée d'accentuer tel trait, par exemple de mettre un discours le dernier jour de la fête des Tabernacles, pour marquer plus nettement la demi-semaine, pouvaient se présenter après coup à l'esprit de l'évangéliste.

VII, 45. Alors les sergents vinrent trouver les chefs des prêtres et les pharisiens, et ceux-ci leur dirent : « Pourquoi ne l'avez-vous pas amené? » 46. Les sergents répondirent : « Jamais homme n'a parlé comme parle cet homme. » 47. Les pharisiens leur répondirent : « Vous aussi, seriez-vous séduits? 48. Y a-t-il quelqu'un des magistrats ou des pharisiens qui ait cru en lui? 49. Mais cette foule, qui ne connaît pas la Loi, (ce) sont des maudits! » 50. Nicodème, celui qui était venu le trouver précédemment, (et) qui était l'un d'eux, leur dit : 51 « Est-ce que notre Loi condamne un homme avant d'avoir entendu de lui et constaté ce qu'il fait? » 52. Ils lui répondirent en disant : « Es-tu, toi aussi, de Galilée? Cherche, et tu verras qu'un prophète ne peut surgir de Galilée. »

Ne demandons pas trop curieusement d'où arrivent les gendarmes qui se présentent maintenant devant « les chefs des prêtres et les pharisiens »; ils viennent rendre compte de la mission qui leur avait été confiée; s'ils ont l'air d'arriver un peu tard, et si l'on ne voit pas pourquoi ils ne sont pas venus auparavant, ce n'est pas qu'ils aient eu un motif, que d'autres ordres contradictoires leur aient été communiqués dans l'intervalle, qu'ils aient craint de se montrer et d'avouer l'inexécution de leur mandat; c'est, en toute hypothèse, que le narrateur a intercalé, sans penser à eux, une nouvelle scène, avec l'indication d'une nouvelle date entre la men-

1. VII, 37-44.

tion de l'ordre à eux donné par le sanhédrin et celle du rapport qu'ils ont dû faire à ceux qui les avaient envoyés. On dirait aussi que le sanhédrin n'a pas fait autre chose que d'attendre le résultat de l'expédition ordonnée par lui et qu'il a siégé en permanence jusqu'au retour de ses émissaires : cette difficulté n'est pas plus que la précédente à résoudre par l'histoire ; elle naît de ce que la perspective tracée d'abord par l'auteur a été rompue.

Les membres de la haute assemblée, voyant leurs gendarmes arriver sans celui qu'ils devaient prendre, sont tout étonnés et leur disent : « Pourquoi ne l'avez-vous pas amené? » Les gendarmes répondent : « Jamais homme n'a parlé de la sorte [1]. » Ces paroles ne signifient pas que les discours de Jésus n'auraient pas fourni occasion ni prétexte à l'arrestation [2] ; le mandat n'était pas conditionnel, et les satellites n'étaient pas chargés d'écouter Jésus pour trouver dans ses paroles un motif de le saisir ; ils avaient seulement commission de mettre la main sur lui. Il ne s'agit même pas d'une explication directe pour l'inexécution des ordres reçus, comme si les satellites alléguaient à leur décharge l'impression produite sur eux par l'éloquence du Christ [3]. Ce n'est pas cette impression qui, dans la pensée de l'évangéliste, a été la cause réelle de leur inaction. Les gendarmes n'ont pas d'excuses à alléguer ; ils n'en allèguent pas ; ils ne font pas de réponse à la question qui leur est posée, parce qu'ils n'ont rien à dire ; ils ne savent rien que le fait de leur déconvenue, que leurs chefs peuvent constater et constatent maintenant aussi bien qu'eux-mêmes. Mais comme, après tout, ils sont obligés de dire quelque chose, ils disent ce qu'ils ont éprouvé en écoutant celui qu'ils devaient prendre ; empêchés, sans qu'ils sachent comment, d'exécuter ce qu'on leur avait commandé, ils ont entendu celui qu'ils devaient faire prisonnier, et ils déclarent que jamais homme n'a

1. V. 46. οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος. Le texte reçu (et déjà Ss. ℵD, mss. lat.) ajoute : ὡς οὗτος λαλεῖ ὁ ἄνθρωπος. Ce supplément n'augmente pas l'énergie du discours et pourrait être glose (venant peut-être de répétition accidentelle) de ce qui précède. Mais on peut soutenir aussi que la phrase a été omise comme superflue, ou par distraction, dans les anciens témoins alexandrins (B, etc.). La phrase est plus johannique avec la répétition, et l'évangéliste peut opposer « cet homme », qui n'est pas un homme, à tous les autres (cf. XIX, 5).

2. B. Weiss, 311.

3. Schanz, 325. Holtzmann, 126.

parlé comme lui. L'admiration des gendarmes sert beaucoup moins à faire ressortir l'efficacité miraculeuse de la parole du Christ sur ces hommes rudes et grossiers, qui ne sont pas à regarder comme des convertis, que l'hostilité aveugle du grand conseil.

Ce sont les pharisiens, comme si ce parti religieux constituait une personne morale, un groupe distinct dans le sanhédrin [1], qui font la leçon aux satellites : « Vous aussi, seriez-vous séduits? » La chose serait incroyable : et si les pharisiens se refusent à le penser, l'évangéliste ne le dit pas non plus. Comme bons serviteurs du temple, comme laïques attachés à la garde du sanctuaire national, les gendarmes doivent se régler sur l'opinion de leurs chefs hiérarchiques. Or aucun des magistrats, c'est-à-dire des chefs du sacerdoce, arbitres suprêmes dans les choses de la religion, aucun des pharisiens, des docteurs que l'on doit considérer comme les types de l'orthodoxie et de la piété, ne croit à ce prétendu prophète de Galilée. On ne voit lui être favorables que des ignorants, des gens qui vivent en dehors de la Loi, des hommes perdus, maudits [2], des vauriens. Les pharisiens parlent ainsi comme les plus zélés pour la religion traditionnelle. On ne dit pas ce qu'en pensèrent les gendarmes, parce qu'on n'a plus besoin d'eux.

Une autre objection, que l'auteur a certainement entendue autour de lui [3], vient d'être formulée : Jésus, qu'on dit avoir été envoyé comme Messie aux Juifs, n'a recruté qu'un petit nombre d'adhérents dans la dernière classe du peuple, et les chefs de la nation, tous ceux qui avaient qualité ou capacité pour juger de sa mission, prêtres et docteurs, n'ont pas reconnu en lui le Messie promis. L'objection est très nettement définie, plus nettement sans doute qu'elle n'aurait pu l'être pendant que le Sauveur prêchait à Jérusalem, puisque la question de savoir si l'on devait reconnaître ou

1. Cf. I, 19-24, *supr.* pp. 201-208, 515.

2. Ss. lit seulement : « Mais ce peuple qui ignore la Loi », c'est-à-dire : « Il n'y a que ce peuple ignorant qui croie en lui. » Leçon excellente, si elle était mieux documentée, et qui, même appuyée sur un seul témoignage, garde quelque probabilité. L'ellipse, un peu forte, aurait provoqué l'addition. Pour la construction de la phrase, cf. IV, 2. On peut douter, en toute hypothèse, que l'évangéliste ait placé dans la bouche des pharisiens une malédiction contre le peuple, pour les montrer eux-mêmes sous le coup de la malédiction qui, d'après Deut. XXVIII, 15, atteint, non pas ceux qui ignorent, mais ceux qui violent la Loi (Holtzmann, 127; Schanz, 326).

3. Cf. Origène, *Cels.* I, 62; II, 9.

non Jésus pour le Messie ne se posa jamais en termes formels devant le sanhédrin [1]. On ne répondra pas plus à cette difficulté qu'aux autres par un argument direct, mais on instruira dans le chapitre suivant le procès de la nation juive tout entière.

Nicodème, personnage déjà connu dans cette histoire, et qui était membre du sanhédrin, prend alors timidement [2] le parti de Jésus contre ses ennemis. Il ne veut pas prouver que Jésus soit le Messie, mais empêcher ses collègues de donner suite à leurs projets meurtriers; à cette fin, il leur oppose les prescriptions de la Loi. On peut croire que les gendarmes ne sont plus là, et que l'assemblée délibère sans témoins étrangers. La Loi, observe Nicodème, ne permet pas de condamner un homme sans l'entendre [3]. Le sanhédrin a déjà donné l'ordre d'arrêter Jésus, sans qu'on ait spécifié contre lui aucun délit; il faudrait d'abord informer, savoir à quoi s'en tenir sur les intentions de la personne en cause, et, pour cela, l'interroger dans toutes les formes juridiques. On peut entrevoir déjà que Jésus sera condamné par le sanhédrin en violation flagrante de la Loi.

Les membres de l'assemblée, au lieu de se rendre à la remarque trop légitime de Nicodème, n'y font même pas de réponse et ils s'emportent contre lui. C'est lui, champion de la justice légale, qui devient presque l'accusé, et que l'on traite en suspect : « Es-tu, toi aussi, de Galilée? » Ainsi ces docteurs qui reprochent au peuple d'ignorer la Loi n'ont pas scrupule de la violer pour satisfaire leur jalousie haineuse, et ils font un mauvais parti au juge consciencieux, à l'homme honnête et modéré, modéré jusque dans sa foi au Christ, qui les invite à respecter le droit. Serait-il donc lui-même originaire de Galilée, pour prendre ainsi le parti du Galiléen? Plaisanterie facile, car Nicodème doit être censé judéen. On le met au défi de trouver dans l'Écriture un seul endroit qui se rapporte à un prophète galiléen [4]. C'est le passé qui est visé directement, mais comme figurant la loi du présent et de l'avenir.

Les commentateurs observent que les docteurs ont oublié

1. Cf. Marc, xiv, 1 ; Matth. xxvi, 3-4 ; Luc, xxii, 1-2.

2. Cf. iii, 2 ; xix, 38-39.

3. Deut. i, 16, etc. Holtzmann, 126, observe que Jean-Baptiste a été interrogé officiellement par le sanhédrin (i, 19-28) ; mais il ne s'agissait pas de jugement.

4. V. 52. ἐραύνησον καὶ ἴδε ὅτι ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης οὐκ ἐγείρεται. Texte reçu : ἐγήγερται.

Jonas, qui était de Galilée, ou bien que l'évangéliste lui-même n'y aura pas fait attention. Ce n'est point par l'histoire ou par le témoignage de l'Ancien Testament qu'il répond aux difficultés de ce genre. Celle-ci encore avait cours parmi les Juifs au temps où il écrivait, et c'est pour cette raison qu'il la rapporte. Que ceux qui la proposaient ne se soient pas souvenus de l'origine galiléenne de Jonas, on l'explique par le fait que la patrie de ce prophète n'est pas mentionnée dans le livre qui porte son nom, mais seulement au livre des Rois [1], dont l'indication pouvait passer inaperçue [2]. Il est de toute invraisemblance que Jonas ait été négligé comme exception, parce qu'il a prophétisé chez les Gentils [3]. L'objection est rapportée au même titre que les précédentes ; elle n'est pas non plus réfutée directement.

Mais la réponse de Jésus doit rendre inutile toute discussion sur ces matières. On dit que l'origine du Messie doit être inconnue ; on dit aussi qu'il doit être descendant de David, naître à Bethléem ; qu'il ne saurait être galiléen. Il s'agit bien de généalogie, et de naissance, et de prophète, même de Messie au sens où les Juifs l'entendent ! « Je suis la lumière du monde. Je sais d'où je viens et où je vais [4]. » Tel est le Christ johannique : il est « la vraie lumière qui éclaire tout homme [5] » ; il vient de Dieu, il y retourne. Peut-être l'auteur s'était-il rendu compte des difficultés que présentait la controverse avec les Juifs, si on la maintenait sur le terrain de l'exégèse et des faits ; en tout cas, sa réserve ne peut être interprétée comme une référence aux Synoptiques [6]. On a supposé aussi qu'il avait pu, en formulant l'argument de Nicodème, songer à la situation du christianisme vis-à-vis de ses ennemis [7], surtout de l'empire persécuteur, et préluder à la thèse des apolo-

1. II (IV) Rois, xiv, 25, où il est dit que Jonas était de Gath-Hépher, sans indication de tribu (Zabulon, Jos. xix, 13).

2. Holtzmann, *loc. cit.*

3. Schegg, Godet, *ap.* Schanz, 327.

4. viii, 12, 14.

5. i, 9.

6. B. Weiss, 314. Un certain manque d'harmonie dans la composition du ch. vii pourrait suggérer l'idée de coupures dans le texte primitif de l'Évangile ; mais ces soupçons paraissent devoir être écartés. Sur l'hypothèse de Spitta concernant la section de l'Adultère, cf. *supr.* p. 147.

7. O. Holtzmann, *ap.* Holtzmann, 127.

gistes : avant d'imputer à crime la profession du christianisme, il faudrait s'assurer que les chrétiens sont des criminels [1]. Mais l'auteur ne se place pas ordinairement en face du paganisme ; il répond aux sectateurs du judaïsme et il fait le procès de la religion juive ; il n'écrit pas encore une apologie du christianisme devant le siècle.

1. Holtzmann, 127. Cf. *supr.* p. 94.

XIII

LA FEMME ADULTÈRE

(Jean, vii, 53-viii, 11).

vii, 53. Et ils s'en allèrent chacun dans sa maison. viii, 1. Et Jésus s'en alla sur la montagne des Oliviers. 2. Et dès le matin, il revint au temple, et tout le peuple vint à lui, et s'étant assis, il les enseignait. 3. Et les scribes et les pharisiens lui amenèrent une femme qui avait été surprise en adultère, et la plaçant au milieu (de l'assistance), 4. ils lui dirent : « Maître, cette femme a été surprise en flagrant délit d'adultère. 5. Or Moïse nous a prescrit, dans la Loi, de lapider les (femmes) de cette sorte. Toi-même, qu'en dis-tu ? » 6. Et ils disaient cela pour l'éprouver, afin d'avoir sujet de l'accuser. Et Jésus s'étant incliné, écrivait avec son doigt sur la terre. 7. Et comme ils persistaient à l'interroger, il se redressa et leur dit : « Que celui d'entre vous qui est sans péché, lui jette le premier une pierre. » 8. Et s'inclinant de nouveau, il écrivait sur la terre. 9. Et eux, ayant entendu (cela), se retirèrent l'un après l'autre, en commençant par les plus âgés; et Jésus resta seul avec la femme, qui était au milieu (de la place). 10. Jésus s'étant redressé, lui dit : « Femme, où sont-ils ? Personne ne t'a condamnée? » 11. Elle dit : « Personne, Seigneur. » Et Jésus dit : « Je ne te condamne pas non plus. Va et ne pèche plus. »

L'examen critique de cette section appartient plutôt à l'histoire du texte du Nouveau Testament qu'au commentaire de Jean, la question d'origine étant facile à résoudre, en tant du moins qu'il s'agit de déterminer le rapport du récit avec l'Évangile johannique : la section de l'adultère est, dans cet Évangile, une pièce rapportée, bien que ce soit un morceau très autorisé de la tradition évangélique. Même abstraction faite des témoignages externes, du contexte et du style, qui prouvent l'interpolation du récit, le caractère de la narration devrait éveiller le soupçon d'inauthenticité : on se trouve en présence d'une histoire qui est arrivée telle qu'elle est racontée; qui n'a pas d'autre sens que celui qui résulte naturellement de sa teneur et du fait lui-même; qui est de la plus solide tradition synoptique et qui n'est aucunement johannique d'esprit. Le dernier chapitre se trouve dans des conditions analogues

mais non identiques. Ce chapitre aussi contient des indications non symboliques, ou qui ne le sont pas à la façon du quatrième Évangile ; la pêche miraculeuse est, avant tout, une apparition du Christ ressuscité ; elle est symbolique à sa manière, comme l'apparition du Christ sur la montagne, dans Matthieu, l'est par un côté, c'est-à-dire en tant qu'une seule apparition représente toutes les autres, et que l'avenir de l'Église est pressenti, traduit dans la leçon qui résume toutes les impressions et les espérances recueillies par les apôtres; mais ce symbolisme n'est pas celui de la théologie johannique, de la gnose orthodoxe qui rayonne à travers tous les récits du quatrième Évangile, depuis le témoignage du Précurseur jusqu'à la profession de foi du sceptique Thomas. Une leçon morale se cache aussi dans l'histoire de l'Adultère ; mais c'est la leçon qui est formulée dans le discours sur la montagne[1] : « Ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés ; ne condamnez pas et vous ne serez pas condamnés. » De même donc que le récit de la pêche miraculeuse se trahit comme un morceau de la tradition apostolique primitive, de même l'anecdote de la femme adultère se détache de tout ce qui l'entoure, comme un morceau de tradition historique, au même titre que telle anecdote synoptique, sur laquelle la gnose johannique ne s'est point exercée. Ce récit ne peut être johannique, parce qu'il ne *signifie* rien dans le quatrième Évangile. Le chapitre XXI appartient à l'Évangile johannique comme une pièce traditionnelle cousue à l'Évangile mystique par ceux qui en ont procuré la publication. La section de l'Adultère n'est pas dans ce cas ; elle ne se rattache pas même artificiellement à l'Évangile; elle y a échoué, on peut le dire, assez longtemps après que le livre avait été mis en circulation avec l'appendice de son dernier chapitre, et elle y reste isolée comme serait un tableau antique égaré au milieu de peintures modernes.

Que la section ne soit pas originale dans le quatrième Évangile, c'est ce qui résulte aussi du témoignage historique et critique. Elle manque dans les plus anciens manuscrits grecs[2], et les Pères grecs ne l'ont pas connue ou bien ne l'ont pas regardée comme authentique : Origène[3], Eusèbe de Césarée[4], Théodore de Mop-

1. Matth. VII, 1. Luc, VI, 37.
2. ℵABC, etc.
3. Cf. Brooke, II, 23.
4. *Hist. eccl.* III, 39, où Eusèbe parle de cette histoire comme s'il n'en connaissait l'existence dans aucun exemplaire des Évangiles canoniques.

sueste [1], Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie l'ignorent comme texte johannique. Euthymius (XII^e siècle) est le premier commentateur grec qui s'en soit occupé ; il observe qu'elle manque dans les plus anciens manuscrits et qu'elle est marquée d'un obèle dans les autres. Cette péricope a aussi manqué d'abord au texte occidental : les plus anciens manuscrits de la Vulgate antéhiéronymienne ne l'ont pas [2] ; Tertullien et saint Cyprien [3] ne l'ont pas connue. Les versions coptes, memphitique et sahidique [4], ne la contenaient pas, non plus que les versions syriaques anciennes [5]. Son plus ancien témoin parmi les manuscrits grecs est le manuscrit de Cambridge (D) ; mais elle était déjà répandue au IV^e siècle dans les manuscrits de la Vulgate latine, et même, au témoignage de saint Jérôme [6], dans les manuscrits grecs. Saint Ambroise [7] et saint Augustin [8] la tiennent pour authentique ; elle s'est maintenue dans la Vulgate hiéronymienne. On a dû la lire en Occident dès le III^e siècle, peut-être même dès la fin du II^e [9]. Il convient de remarquer que certains manuscrits grecs qui l'ont reproduite, ne la présentent qu'en supplément, à la fin de l'Évangile [10] ; d'autres [11] la rapportent dans Luc ; un manuscrit [12] l'a insérée un peu plus haut que le texte ordinaire, de façon que l'histoire vienne avant la conclusion de la fête des Tabernacles [13].

1. La section de l'adultère manque, et il n'y est pas même fait allusion dans le commentaire de Théodore sur s. Jean, (cf. *supr.* p. 149, n. 5).

2. Mss. *a f l q*.

3. Cf. TERTULLIEN, *De pudic.* 6 ; s. CYPRIEN, *Ep.* LV, 22-23.

4. Anciens manuscrits.

5. Ss. Sc., anciens mss. de la Peschito.

6. *Adv. Pelag.* II, 17 (*P. l.* XXIII, 553) : « In evangelio secundum Joannem, in multis et graecis et latinis codicibus invenitur de adultera muliere quae accusata est apud Dominum. »

7. *Apol. David*, II, 1 ; *Ep.* XXVI, 2.

8. *Conj. adult.* II, 6 : « Quis non intelligat debere ignoscere maritum quod videt ignovisse Dominum ?... Sed hoc videlicet infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae fidei, vel potius inimici verae fidei, credo metuentes peccati impunitatem dari mulieribus suis, illud quod de adulterae indulgentia Dominus fecit auferrent de codicibus suis. »

9. B. WEISS, 314. Cf. ZAHN, *Einleitung*, II, 558.

10. Quelques mss. cursifs. Voir TISCHENDORF, I, 828.

11. Quatre cursifs. Cf. BLASS, *Ev. sec. Lucam*, praef. XLVII.

12. Ms. 225.

13. Après VII, 36. Si ce témoin n'était pas isolé, on pourrait se demander s'il n'a pas gardé à l'interpolation la place qui lui revenait dans l'intention de ses

Si l'on examine son rapport avec le contexte, il est aisé de voir que le discours qui la suit se rattache, pour le fond et pour la forme, aux controverses du chapitre VII. Jésus répond indirectement à toutes les objections qui ont été faites contre sa dignité messianique. Cette circonstance est sans difficulté dans la perspective idéale de l'Évangile, mais on n'en peut dire autant de l'intercalation d'un récit étranger à cette perspective, et qui la brise violemment, moins par ses données chronologiques que par son objet même et par sa seule présence. Si la suture, bien que mal faite au commencement, empêche l'interpolation d'être trop sensible, l'incohérence à la fin n'en est que plus remarquable. Les pharisiens qui avaient amené la femme ont disparu ; Jésus est resté seul, la femme elle-même étant partie, et il commence un discours qui s'adresse on ne sait à qui ; les pharisiens que l'on croyait bien loin vont aussitôt lui répondre [1]. Une apologétique de bonne volonté peut alléguer des subtilités pour expliquer l'existence d'un auditoire autour de Jésus lorsque les accusateurs de la femme se sont éclipsés [2]. A prendre les textes dans leur sens naturel, Jésus s'adressse à ses précédents interlocuteurs, et, si la péricope de l'Adultère est authentique, les précédents interlocuteurs ne peuvent être que les accusateurs de la femme, lesquels pourtant se sont retirés jusqu'au dernier. Il est trop clair que le Sauveur s'adresse à son auditoire du chapitre VII, et que la péricope de l'Adultère est comme non avenue dans la suite du chapitre VIII [3]. Le style, le ton général, les indications concernant les circonstances de temps et

auteurs ; mais il s'agit plutôt d'une correction voulue, faite par un copiste qui avait à sa disposition des exemplaires différents, avec et sans la section de l'adultère.

1. VIII, 13. On peut dire que ce sont d'autres pharisiens ; mais le récit ne connaît que « les pharisiens ».

2. Cf. KNABENBAUER, 276.

3. Maldonat n'hésite pas à écrire (II, 693) : « Ego eodem die atque eodem loco, in eademque concione haec et quae septimo capite commemorantur, a Christo dicta fuisse arbitror; sed cum Christus concionaretur, scribas et pharisaeos supervenisse, adulteram adducentes, et interrupta concione Christum quid illi faciendum esset interrogasse. » Cela revient à dire que pour l'intelligence des discours il faut négliger la section de l'adultère. Maldonat (si toutefois son texte n'a pas été retouché par ses éditeurs) ne voit pas qu'il contredit le récit même, en plaçant l'histoire de l'adultère au dernier jour de la fête des Tabernacles.

de lieu sont dans la manière des Synoptiques et non dans celle de Jean. Tout concourt donc à prouver que ce morceau est une interpolation dans le quatrième Évangile. Il est parfaitement inutile de dire que l'omission, dans l'hypothèse de l'authenticité, est plus facile à expliquer que l'addition, dans l'hypothèse de l'inauthenticité. L'inauthenticité n'est pas une hypothèse, mais un fait aussi sûrement constaté qu'il est possible en pareille matière. L'addition seule est à expliquer, non l'omission.

Ce qu'on a dit pour expliquer celle-ci n'ébranle en rien les arguments qui établissent l'inauthenticité de la pièce. L'idée de saint Augustin [1], à savoir, que des maris faibles dans la foi ou ennemis de l'orthodoxie auraient craint de voir enseigner à leurs femmes l'impunité de l'adultère, est une raison trouvée après coup pour rendre compte d'un fait dont on ne voyait pas la véritable signification. Une telle cause pouvait amener la suppression dans quelques exemplaires privés, mais non dans les exemplaires officiels des Églises, si celles-ci avaient connu d'abord le quatrième Évangile avec la section de l'Adultère [2]. Une autre hypothèse, moins naïve et plus savante, se fonde sur le lectionnaire grec [3], où la lecture évangélique comprise dans la liturgie de la Pentecôte est formée par la dernière partie du chapitre VII [4], à laquelle vient s'adjoindre le verset 13 du chapitre VIII, la section de l'Adultère se lisant dans l'office des pécheresses sanctifiées : on suppose que l'omission, faite en vue de l'usage liturgique, se serait perpétuée dans les manuscrits [5]. Mais l'argument se retourne contre la thèse qu'il est destiné à soutenir. Il faut supposer que le lectionnaire d'Antioche et de Constantinople remonte à la plus haute antiquité; qu'il a influencé toute la tradition chrétienne, et même la tradition latine; qu'il est également ancien dans toutes ses parties; que la distraction des copistes a suffi pour compromettre au degré que nous voyons la conservation d'un morceau important du texte canonique. Or il paraît clair que la leçon de la Pentecôte a été constituée sur un texte qui ne contenait pas la section de l'Adultère, et de là vient que le verset 12 du chapitre VIII y suit la fin du chapitre VII; l'office des saints est moins ancien

1. *Supr. cit.* p. 536.
2. Westcott-Hort, *Ap.* n. 86.
3. Sur les lectionnaires, voir Tischendorf-Gregory, III, 687-694.
4. VII, 37-62.
5. Opinion de quelques savants anglais, soutenue en France par P. Martin.

que l'office du temps, et c'est pourquoi l'histoire de l'Adultère s'y trouve employée [1]. Comment saint Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste auraient-ils ignoré cette section de Jean, si la liturgie d'Antioche et de Constantinople l'avait connue de leur temps? Le déplacement du récit dans le lectionnaire ne pouvait pas le chasser de l'Évangile.

Pour expliquer l'addition, il faut considérer la nature même du récit et ce que la tradition nous apprend à son sujet. Eusèbe [2] dit que Papias citait l'histoire de la pécheresse dénoncée au Seigneur, et il observe que le même récit se lisait dans l'Évangile des Hébreux. On a essayé d'écarter ce témoignage, sous prétexte qu'il s'agit de « péchés », non d'adultère. Mais le manuscrit de Cambridge se sert aussi du mot « péché » [3]. Il s'agit vraisemblablement de la même histoire, que Papias lisait, que contenait l'Évangile des Hébreux, et dont Eusèbe ne se doutait pas qu'elle pût être partie des Évangiles canoniques. La divergence apparente qu'offrent l'allégation d'Eusèbe et le texte traditionnel est à noter pour l'histoire même de la période contestée. Dès la plus haute antiquité, on préférait un terme générique au mot propre qui caractérisait le péché de la femme. Cependant le récit même était un morceau de tradition apostolique. Les critiques modernes croient volontiers qu'il appartient au fond primitif de la tradition synoptique, et ils indiquent même la place qui lui revient, très probablement, dans la suite des faits hiérosolymitains qui précèdent la passion [4].

A-t-il fait jamais partie des trois premiers Évangiles ou de l'un d'eux, et y aurait-il été supprimé ensuite ? La suppression se serait faite au moment où le canon évangélique fut fixé. Mais on s'étonnerait, dans ce cas, qu'elle n'eût pas laissé de trace, et que la section rejetée, au lieu de revenir en son lieu propre, soit allée se joindre à l'Évangile de Jean [5]. Les manuscrits qui la présentent dans le texte de Luc ne sont pas anciens ; ils la relient à une

1. Westcott-Hort, 84. D'après Gregory (*op. cit.* 687), le lectionnaire d'Antioche, dans sa forme la plus ancienne, remonterait à la fin du IVe siècle.

2. *Supr. cit.* p. 535.

3. V. 3. ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι ἐπὶ ἁμαρτίᾳ γυναῖκα εἰλημμένην.

4. Après Marc, XII, 17. Holtzmann, *Die Synoptiker*[3], 93.

5. Il y aurait pourtant un cas analogue, si Jean, XXI, 1-17, représentait la finale primitive de Marc, comme l'ont soutenu récemment quelques critiques. Mais la suppression de cette finale dans Marc et son adaptation à Jean seraient des faits antérieurs à la fixation du canon.

notice qui appartient au texte canonique de cet Évangile [1] et qui paraît supposer chez l'auteur la connaissance, dans le texte l'omission réfléchie de la péricope dont il s'agit [2]; la péricope vagabonde a été amenée en cet endroit par la notice; mais elle dérange le plan de l'ouvrage, attendu que le ministère du Sauveur auprès des Juifs est terminé par le discours apocalyptique [3]. Ce n'est pas le troisième Évangile qui aura été sa seconde patrie. Il est plus vraisemblable qu'elle n'a pas, dès l'abord, trouvé place dans les Évangiles synoptiques, où elle devait naturellement s'encadrer, parce que le fait avait quelque chose d'un peu choquant pour le sens chrétien ; non qu'on l'ait envisagé au point de vue indiqué par saint Augustin, mais parce que la rencontre même du Sauveur avec la femme adultère, et son attitude indulgente paraissaient de nature à compromettre son prestige devant les non croyants, Juifs et païens, et même aux yeux des fidèles. La matière était délicate. On comprend que les auteurs ou éditeurs définitifs des trois premiers Évangiles aient laissé tomber un récit qui prêtait si aisément aux plus désagréables malentendus.

Quant à l'auteur du quatrième Évangile, rien ne l'invitait à s'approprier l'histoire de l'Adultère plutôt que les autres épisodes hiérosolymitains de la tradition synoptique. Mais les anciens Évangiles non canoniques du type synoptique avaient pu retenir ce que les textes ecclésiastiques ne gardaient pas. Eusèbe l'atteste pour l'Évangile des Hébreux. On le conjecture avec quelque probabilité pour l'Évangile de Pierre. C'est grâce à ces Évangiles non canoniques, mais lus encore dans certaines parties, on pourrait presque dire sur certaines frontières de l'Église, grâce aussi aux traditionnistes comme Papias [4], que le sentiment chrétien retint, malgré tout, cette page authentique de l'Évangile du Christ et la fit ajuster tant bien que mal aux textes officiels. On n'est pas trop surpris de la rencontrer dans le manuscrit de Cambridge, bien qu'on ne puisse pas dire comment elle y est venue. Il

1. Luc, xxi, 37-38.

2. Il y est parlé des habitudes de Jésus conformément à notre section, et on y mentionne la montagne des Oliviers comme si on n'avait pas dit encore que c'était l'endroit où Jésus se retirait pendant la nuit.

3. Luc, xxi, 5-36.

4. Zahn, II, 557, suppose très gratuitement que Papias lui-même aurait pu mettre cette histoire en rapport avec Jean, vii, 24, et viii, 15.

est possible que la section de l'Adultère ait été rapportée d'abord en marge du texte johannique, d'après un Évangile non canonique, qui tout en s'accordant pour le fond avec les Synoptiques, ne gardait pas le même ordre dans ses récits : autrement, il eût été plus naturel de la rattacher à l'un des premiers Évangiles en lui rendant sa place primitive. On pourrait, il est vrai, supposer aussi que l'histoire de l'Adultère, reproduite à la fin de l'Évangile johannique, comme une sorte de supplément traditionnel, aurait été ensuite rapportée dans cet Évangile à l'endroit le plus convenable pour son insertion [1]. L'addition aurait donc été faite à une époque où l'on copiait déjà les quatre Évangiles du canon sur le même *codex* : il est permis de se demander jusqu'à quel point cette hypothèse est conciliable avec l'âge qu'on assigne à l'archétype du manuscrit de Cambridge. Le renvoi de la péricope à la fin de certains manuscrits évangéliques pourrait venir simplement de ce que ces manuscrits ont été copiés sur des originaux corrects, et la péricope ajoutée, en guise d'appendice, d'après les manuscrits interpolés dont on disposait. Si elle avait été ajoutée d'abord à la fin, on ne comprendrait guère que les indications de temps et de lieu eussent tant de précision [2] ; elles n'ont de raison d'être que pour se rattacher à un contexte, et il est évident cependant qu'elles n'ont pas été conçues en vue de l'interpolation dans le texte johannique, puisqu'elles portent le cachet le plus authentique de la Synopse et qu'elles ne sont en aucune façon imitées de Jean. Il est possible d'ailleurs que la rentrée de ce morceau dans l'Évangile ne se soit pas faite en partant d'un seul point, ni d'une seule manière. Les variantes relativement nombreuses et considérables que présentent les manuscrits pourraient s'expliquer par sa situation équivoque dans la tradition du texte, et par la liberté plus grande des copistes sur cette matière douteuse ; mais on comprend peut-être mieux ces divergences si la réintégration s'est faite originairement de plusieurs côtés [3], non d'après la même source, ni par le même procédé. Quoi qu'il en soit, et quelques obscurités qu'ait encore l'histoire de l'interpolation, le fait ne paraît pas contestable. D'autre part il est moralement certain que la section de l'Adultère est une partie

1. Holtzmann, 130.
2. vii, 53-viii, 1.
3. Hypothèse de Meyer, *ap.* B. Weiss, 316.

authentique entre les plus authentiques de l'Évangile. C'est le morceau d'histoire le mieux caractérisé comme tel, on pourrait même dire le seul, qui soit dans le texte canonique de Jean. Ainsi le concile de Trente n'est pas à blâmer pour l'avoir compris dans les Écritures canoniques, d'autant que la définition porte sur la canonicité, non sur l'authenticité johannique du passage contesté [1].

Le dernier verset du chapitre VII sert de transition : « Et chacun s'en alla dans sa maison. » D'après le contexte, ce seraient les membres du sanhédrin qui s'en retourneraient chez eux, sans rien décider, après leur dispute avec Nicodème. Mais l'auteur du quatrième Évangile n'a pas si grand souci d'amener et de reconduire les personnages qu'il met en scène. Il s'agit de savoir si la transition a été ménagée en vue de l'interpolation, ou bien si elle appartient à la même source que la suite du récit. Dans le dernier cas, les personnages qui s'en vont n'auraient rien de commun avec ceux dont le quatrième Évangile nous a entretenus précédemment [2]. Or cette hypothèse est de beaucoup la plus vraisemblable. Si l'on avait pris le récit dans la tradition, non dans un évangile, on n'avait aucune raison de conduire Jésus à la montagne des Oliviers, pour le ramener au temple ; mais puisqu'on donne cette indication d'après le document où l'on a pris le récit, tout porte à croire que le départ des précédents interlocuteurs vient aussi de cette source. Seulement dans le contexte original, ce n'étaient pas les membres du sanhédrin qui s'éloignaient ; si cette anecdote venait après la question du tribut, c'étaient les pharisiens et les hérodiens qui s'en allaient, déconcertés par la réponse : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » La correspondance paraît voulue entre l'indication concernant les interlocuteurs, qui s'en vont chez eux, et celle concernant Jésus, qui se retire sur la montagne des Oliviers.

Nulle part ailleurs dans le quatrième Évangile on ne parle du mont des Oliviers. Pour comprendre ce que Jésus va y faire, il faut se reporter aux Synoptiques, où cet endroit est désigné comme celui où Jésus se rendait chaque soir pendant son séjour à Jérusalem [3]. Aussi bien pour le fond que pour la forme, ce qu'on

1. Schanz, 329 ; Knabenbauer, 272.

2. Holtzmann, 130.

3. Cf. Marc, XI, 1, 11 ; XIII, 3 ; Matth. XXI, 1, 17 ; XXIV, 3 ; Luc, XIX, 29 ; XXI, 37.

lit ici des allées et venues du Sauveur appartient à la tradition synoptique. Et de même ce qu'on lit de Jésus assis [1] et enseignant le peuple [2]. Il est vrai que ce détail est omis dans certains manuscrits [3]. « Tout le peuple » qui vient entendre Jésus n'est pas la foule qui assistait à la fête des Tabernacles, et qui serait maintenant dispersée, mais l'auditoire des Synoptiques, le peuple qui est venu à Jérusalem pour la Pâque. Pendant que Jésus enseigne dans le temple, les scribes et les pharisiens lui amènent une femme qui a été surprise en flagrant délit d'adultère. L'association « scribes et pharisiens », si familière aux Synoptiques, ne se rencontre jamais dans le quatrième Évangile. Quelques témoins cependant remplacent les « scribes » par les « chefs des prêtres », ou bien les omettent [4]. On ne doit pas s'étonner que le style johannique ait influencé la transmission du texte.

Les commentateurs qui aiment à scruter les questions oiseuses se demandent pourquoi le complice de la femme n'est pas arrêté aussi : les uns supposent qu'il a réussi à s'échapper, ou bien que c'était un personnage qu'on ne pouvait traduire en jugement [5] ; d'autres pensent qu'il a été pris, mais que la femme seule est conduite devant Jésus, parce que l'absolution de la femme devait le compromettre plus gravement que celle de l'homme [6]. Il n'y a de certain que l'absence de celui-ci. La coutume pouvait fort bien être moins sévère que la loi à l'égard de l'homme adultère. Les scribes et les pharisiens ne viennent pas demander officiellement conseil en qualité de juges, car ils auraient ainsi renié leur compétence ; ni en qualité d'accusateurs, car ils auraient dû s'adresser aux juges ordinaires ; ni même comme partisans fanatiques de la Loi, car ils n'auraient pas eu d'avis à solliciter ; mais comme témoins [7] d'un crime dont la Loi a prescrit le châtiment, et qu'ils semblent être tenus de dénoncer, pour qu'il soit dûment puni. La consultation a un caractère moral, non juridique, bien qu'elle se rapporte à

1. Cf. Jean, vii, 37 ; x, 23-24.
2. Jean dit ὄχλος et non λαός.
3. D omet le membre de phrase : καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς. Quelques cursifs omettent de plus ce qui précède : καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρός αὐτόν.
4. Cf. Tischendorf, I, 831.
5. Holtzmann, 128. B. Weiss, 317.
6. Schanz, 331.
7. Holtzmann, *loc. cit.*

une matière de droit. Comment se sont-ils décidés à venir trouver Jésus dans le temple? Autre question curieuse, à laquelle on peut répondre en disant que peut-être la coupable avait été saisie non loin de là, ou que le cortège, pour gagner le tribunal, ayant à passer près de l'endroit où se trouvait Jésus[1], les pharisiens de la troupe eurent l'idée de lui soumettre l'affaire.

La femme est donc amenée devant le Sauveur, et le cas est posé en ces termes : « Maître, cette femme a été prise en flagrant délit d'adultère. Dans la Loi, Moïse a prescrit de lapider de telles femmes. Mais toi, qu'en dis-tu? » La lapidation est le genre de supplice infligé par le Deutéronome [2] aux fiancées infidèles. Pour les femmes, la peine de mort est prescrite sans autre détermination [3], et la tradition talmudique désigne la strangulation comme forme légale du châtiment [4]. Beaucoup d'interprètes sont disposés à admettre qu'il s'agit d'une fiancée coupable [5]. Mais il n'est pas certain que, dans les temps anciens et même encore au temps de Jésus, la forme de supplice n'ait pas été la même. Il y a bien quelque subtilité à supposer que le mot « telles » se rapporte à l'espèce particulière d'adultère dont il s'agit, et non au genre de crime. La question était faite pour éprouver Jésus et l'induire à une réponse compromettante [6]. Ce n'est pas que les interrogateurs aient cru le prendre dans une sorte de dilemme, se proposant de le dénoncer au sanhédrin s'il se prononçait contre l'exécution de la Loi, et à l'autorité romaine s'il approuvait qu'on tuât la coupable. Jésus ne pouvait être utilement dénoncé aux Romains pour avoir dit qu'on devait suivre la prescription légale, car il n'aurait pas recommandé par là de procéder au supplice de la femme sans tenir compte de l'autorité du procurateur [7]. Si l'on compare cette question à celle du tribut [8], on voit la différence : celle du tribut est faite par rapport à la situation politique; celle qui nous occupe est

1. Holtzmann, *loc. cit.*
2. Deut. xxii, 23-24.
3. Lév. xx, 10; Deut. xxii, 22.
4. *Sanhedr.* f. 51, 2, *ap.* B. Weiss, 317.
5. Schanz, B. Weiss, etc.
6. Cette indication se trouve, dans D, avant l'énoncé de la question : λέγουσιν αὐτῷ ἐκπειράζοντες αὐτὸν οἱ ἱερεῖς ἵνα ἔχωσιν κατηγορίαν αὐτοῦ· διδάσκαλε, κτλ.
7. B. Weiss, 318.
8. Marc, xii, 13-17.

faite uniquement par rapport à Moïse et à la Loi. Ni dans un cas ni dans l'autre, il n'y a double chance d'accusation. Dans le cas du tribut, si Jésus avait dit qu'on ne devait pas le payer, on le dénonçait à l'autorité romaine ; s'il eût dit qu'on le devait, on ne pouvait le dénoncer à personne, mais on aurait décrié un Messie qui se reconnaissait tributaire de César ; au fond, on croyait qu'il ne pourrait s'empêcher, vu sa prétention messianique, d'interdire le paîment. De même, dans le cas de l'adultère, si Jésus avait répondu qu'on ne devait pas tuer cette femme, ni toutes les autres qui se rendraient coupables du même crime, on pouvait le traduire devant le grand conseil, comme contempteur de Moïse et de la Loi ; s'il déclarait que la Loi devait suivre son cours, on n'avait aucune poursuite à intenter contre lui, pour une décision que tout rabbi aurait donnée à sa place, mais on aurait fait valoir son inconséquence, mis en suspicion sa sincérité et son courage, en même temps que la réalité de son indulgence habituelle ; toutefois, étant données son attitude à l'égard de la Loi, sa façon générale de traiter les pécheurs, et sa doctrine du pardon, l'on se persuadait qu'il s'opposerait au supplice, et là était le piège qu'on lui tendait. Jésus y échappe, comme dans l'affaire du tribut, en ne répondant ni oui ni non.

Étant assis par terre, à l'orientale, pour parler aux assistants, et son discours ayant été interrompu par l'arrivée des pharisiens, il fait semblant de ne pas entendre la question qu'on lui adresse ; s'inclinant un peu vers la terre, il se met à tracer avec son doigt des signes sur le sol [1], comme un homme distrait et ennuyé, qui attend qu'on le laisse tranquille. Le texte ne parlant que de son doigt, il n'est pas nécessaire de lui mettre en main une baguette [2]. Il ne faut pas non plus se demander comment Jésus a pu tracer des signes lisibles sur les dalles du parvis : la poussière qui s'y trouvait devait suffire pour qu'il pût se donner l'air d'écrire. Son acte est naturel ; mais on n'en pourrait pas dire autant s'il eût affecté de tracer des signes en l'air [3]. Les commentateurs ont voulu savoir ce qu'il écrivait, et ils ont été obligés de le deviner. Saint Jérôme [4] dit qu'il

1. V. 6. ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν.
2. Holtzmann, 129.
3. Knabenbauer, 275.
4. *Loc. cit.* Leçon de quelques mss. : ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας.

écrivait les péchés des assistants et même tous les péchés du monde ; d'autres, quelque sentence de l'Écriture appropriée à l'occasion [1], ou bien ce qu'il dira un peu plus loin pour couper court aux interrogations [2]. Le texte ne favorise aucune de ces hypothèses. Jésus n'écrivait pas pour qu'on pût lire sur le sol la réponse qu'il ne voulait pas prononcer ; il écrivait tout exprès pour ne pas répondre ; par conséquent, c'est dans le geste, non dans l'écriture, qu'il faut chercher une signification. Jésus traçait des caractères sur le sol pour manifester qu'il se désintéressait entièrement de la question posée, parce qu'elle n'était pas de sa compétence [3]. Les commentateurs qui voient là un jeu enfantin oublient que cette manière de ne pas répondre n'a rien de puéril en soi, et qu'elle est relevée par le sens qui s'y attache naturellement, tandis qu'il y aurait eu puérilité à écrire par terre le texte d'une réponse qui aurait pu aussi bien être donnée de vive voix pour commencer. Si Jésus s'abstient de répondre, ce n'est pas à cause de l'indignité de ses interrogateurs [4], c'est parce que son silence et son attitude expriment assez ce qu'il pense de la question, et que l'intention des personnes le dispense d'y mettre plus d'égards [5]. Dans Luc [6], Jésus renvoie formellement des gens qui le veulent prendre pour arbitre. Il n'aurait pu agir ici de même sans livrer la femme à ses juges, ce qu'il ne voulait pas faire. Le silence était la seule façon de signifier son incompétence en la matière, sans influer sur la condamnation de la personne.

Mais les pharisiens ne comprennent pas cette réserve ; ils croient que la cause en est dans la perplexité où Jésus se trouve, et ils insistent pour avoir une réponse, comme si le Sauveur

1. Jér. xx, 29 ; Matth. vii, 3 ; Ps. l, 16 (Calmet, Schanz).

2. S. Thomas, Ewald, Godet, Schanz.

3. « Mihi valde placet quod quidam dicunt, nihil scripsisse quod legi posset, nullos enim certos formasse characteres, sed incertas nihilque significantes figuras delineasse, quales homines meditabundi solent facere. » Maldonat, II, 691. Ce commentateur observe, avec beaucoup de raison, que si Jésus avait écrit sa réponse de façon lisible, ses interlocuteurs l'auraient discutée ou en auraient eu la même impression que de sa parole, et que Jésus n'aurait eu nul besoin d'écrire encore, après avoir répondu de vive voix ce qu'il avait écrit.

4. Keil, *ap.* B. Weiss, 316.

5. B. Weiss, 319. Les mots μὴ προσποιούμενος, qu'on lit dans plusieurs mss., à la fin du v. 6, sont une glose.

6. xii, 13-14.

n'avait pas montré assez l'opinion qu'il se faisait de leur question et de leur démarche. Mis en demeure de s'expliquer, Jésus s'abstient de résoudre le cas au point de vue juridique, mais il pose lui-même à ses auditeurs un cas moral qu'ils devront examiner dans leur conscience d'accusateurs, avant de pousser plus loin l'affaire dont ils s'occupent [1]. Sa réponse ne porte aucune atteinte à la Loi et ne touche pas au principe de la répression des crimes commis contre la société; elle ne s'adresse qu'aux individus qu'il a devant lui et les oblige à examiner s'ils sont bien qualifiés pour prendre l'initiative des poursuites et de la punition dans l'affaire de cette pécheresse. Ainsi le problème est déplacé. Ce sont les interrogateurs eux-mêmes qui ont à se juger, pour prendre, sous leur responsabilité personnelle, la décision qu'ils semblaient attendre de sa sagesse. Cette tentative des pharisiens se termine donc comme celle dont le paîment du tribut avait fourni l'occasion. Jésus renvoie ses interrogateurs à eux-mêmes, les obligeant à conclure, d'après leur conduite ordinaire dans le passé, ce qu'il leur convient de faire dans la circonstance présente. Ne sent-on pas, dans chaque détail de ce récit, et l'impression d'une chose arrivée telle qu'on la raconte, et celle de la tradition synoptique en ce qu'elle a de plus consistant au point de vue de l'histoire. C'est le Christ vivant qui agit réellement; ce n'est pas le Christ johannique qui se prêche lui-même, par des allégories d'action ou de parole.

« Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette le premier la pierre! [2] » Par sa forme même et sa brièveté, la réponse est telle qu'il convenait de la faire à des importuns, pour s'en débarrasser, en leur signifiant que leur question n'était pas à poser. Mais les interrogateurs ne sont pas seulement déboutés de leur demande et contraints de laisser Jésus en paix. Ils sont comme atteints au cœur par le trait qui leur est lancé, en sorte qu'ils ne songent plus qu'à eux-mêmes, et que leur départ forcé se change en véritable déroute. L'homme « sans péché » n'est pas ici l'homme impeccable, mais celui à qui sa conscience, actuellement, ne reproche rien. On ne doit pas supposer que Jésus vise tout spécialement le péché d'adultère, ou même, en général, tous les péchés de luxure; il s'agit des péchés quels qu'ils soient, et en tant qu'ils sont des péchés [3]. Si

1. Holtzmann, *loc. cit.*
2. V. 7. ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον.
3. B. Weiss, *loc. cit.*

le Christ avait voulu faire entendre que tous ses interlocuteurs, sans exception, avaient à se reprocher le même crime que la femme, ou des fautes analogues, il aurait dû le marquer dans sa réponse [1]; s'il ne l'a pas fait, c'est qu'il ne jugeait pas qu'ils fussent tous dans le cas de l'accusée; et n'est-il pas bien invraisemblable qu'ils y aient été en effet ? Comme la réponse du Sauveur est une fin de non recevoir, il en accentue le caractère en reprenant la même attitude qu'auparavant, c'est-à-dire en se penchant de nouveau pour tracer avec son doigt des lettres sur le sol. Il attend visiblement qu'on cesse de l'importuner, et il fait comprendre aux scribes et aux pharisiens qu'ils n'ont qu'à se retirer. Ce ne doit pas être pour faciliter leur retraite qu'il ne s'occupe plus d'eux [2], mais pour signifier encore une fois que leur affaire ne l'intéresse pas et qu'il en a dit tout ce qu'il pouvait dire.

Les interrogateurs, de leur côté, n'ont pas la moindre envie de poursuivre l'entretien. Mis en face de leur conscience et peu soucieux d'engager un débat sur l'irréprochabilité de leur propre conduite, ils se dérobent promptement, les plus vieux partant les premiers. Les « anciens » ne sont pas les membres du sanhédrin qui sont appelés dans les Synoptiques « anciens du peuple », mais les plus âgés de la société. Il n'y a pas antithèse entre les plus dignes du groupe qui partiraient les premiers [3], et les moins dignes qui partiraient les derniers, ni même entre les plus âgés et les plus jeunes; on veut dire que tous partirent jusqu'au dernier, et que les plus âgés furent les premiers à s'en aller. On admet volontiers qu'ils comprennent aussitôt dans quelle impasse ils viennent de s'engager, et qu'ils font preuve d'habileté en prenant l'initiative de la retraite [4]. L'idée du récit pourrait être simplement que les plus vieux, ayant conscience d'un plus grand nombre de péchés, s'éclipsent d'abord [5]. Il faut noter que le témoignage intime de leur conscience leur inspire plus de honte que de remords. Ils s'en vont assez confus, mais non contrits. La femme reste seule, ne se souciant pas de suivre ceux qui l'avaient accusée,

1. Schanz, 333.

2. S. Jérôme, Maldonat, etc. Au commencement du v. 9, après οἱ δὲ ἀκούσαντες, plusieurs mss. ont la glose : καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι.

3. Knabenbauer, 276; cf. Holtzmann, *loc. cit.*

4. B. Weiss, Schanz, Knabenbauer, etc.

5. Maldonat, II, 692.

et espérant peut-être vaguement quelque bonne parole de celui qui venait de l'arracher à une mort certaine.

Jésus n'attendait que la fin de cet incident. Dès que les pharisiens ont tourné les talons, il se relève, constate leur départ [1], qui rend sa liberté à l'accusée, et s'empresse de la congédier, avec la leçon morale qu'il est en droit de lui donner. Aucun de ceux qui voulaient se porter ses accusateurs ne l'a « condamnée », c'est-à-dire n'a persévéré dans le rôle qu'il s'était attribué. Ce n'est pas Jésus maintenant qui prendra leur place. Puisque personne ne la poursuit, qu'elle s'en aille, et qu'elle ait soin seulement de ne plus pécher. L'application juridique de la Loi ne le regarde pas ; mais l'âme de la pécheresse et son salut ne peuvent lui être indifférents. S'il s'interdit de la faire mettre à mort, c'est pour l'engager à bien vivre ; s'il ne condamne pas la coupable, il ne laisse pas de condamner le péché. Un long discours n'est pas ce qu'il fallait en pareille circonstance, et tout ce que la femme vient de voir est une prédication suffisante dont Jésus n'a qu'à tirer en deux mots la conclusion. Entamer une conversation serait hors de propos et malséant. La dignité de Jésus et sa bonté se concilient dans la formule de congé : « Va-t-en et ne pèche plus. » Quoi qu'en aient dit les commentateurs, il ne formule aucune conclusion juridique sur l'indissolubilité du mariage et la conduite à tenir par le mari envers une adultère repentante ; il ne prononce même pas directement la rémission du péché dont il s'agit et n'entend pas, soit en ce qu'il dit, soit en ce qu'il ne dit pas, manifester ses droits de Messie ou le caractère de sa mission [2]. La condamnation qu'il s'est défendu de prononcer, et le jugement que le Christ johannique se défend d'exercer sont choses très différentes, quoique les déclarations théologiques de Jean puissent procéder en quelque façon des paroles et des actes du Christ historique.

1. Le ms. D et d'autres témoins lisent, au v. 10 : ποῦ εἰσιν ; le texte reçu ajoute : ἐκεῖνοι οἱ κατήγοροί σου.

2. Comme elle se définit, par exemple, dans Jean, III, 17, ou VIII, 15. Cf. B. Weiss, 321.

XIV

LE TÉMOIGNAGE DU PÈRE. ENFANTS D'ABRAHAM ET ENFANTS DU DIABLE

(Jean viii, 12-59).

viii, 12. Jésus donc leur parla de nouveau, disant : « Je suis la lumière du monde. Celui qui me suit ne marchera pas dans l'obscurité; mais il aura la lumière de la vie. » 13. Alors les pharisiens lui dirent : « Tu te rends témoignage à toi-même, ton témoignage n'est pas véritable. » 14. Jésus répondit et leur dit : « Quoique je me rende témoignage à moi-même, mon témoignage est véritable, parce que je sais d'où je viens et où je vais. Et vous, vous ne savez pas d'où je viens ni où je vais. 15. Vous, vous jugez selon la chair; moi, je ne juge personne. 16. Et si je juge, mon jugement est vrai, parce que je ne suis pas seul; mais avec moi il y a celui qui m'a envoyé. 17. Et il est écrit dans votre Loi que le témoignage de deux personnes est digne de foi. 18. Je me rends témoignage à moi-même, et le Père, qui m'a envoyé, me rend aussi témoignage. » 19. Alors ils lui dirent : « Où est ton père? » Jésus répondit : « Vous ne connaissez ni moi, ni mon Père. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. » 20. Il dit ces paroles dans la trésorerie, en enseignant dans le temple, et personne ne le saisit, parce que son heure n'était pas encore venue.

Le discours que Jésus reprend ne peut être que celui qu'il a tenu le dernier jour de la fête des Tabernacles [1], et qui est rapporté dans le chapitre précédent [2]. La discussion qui s'est produite dans le sanhédrin [3] forme une sorte de parenthèse ou d'intermède. Comme elle se termine sur la même objection [4] que les propos du peuple après le discours, Jésus va répondre en même temps au sanhédrin

1. « Relativum (*eis*) antecedente carebit, nisi ad eosdem auditores eademque concionem referatur. » Maldonat, II, 693; et tel est naturellement l'avis de tous les interprètes anciens qui n'ont pas connu en cet endroit l'histoire de l'Adultère.

2. vii, (33-34), 37-38.

3. vii, 45-52.

4. vii, 41-42.

et à la foule. Le cadre de la scène est vague, presque idéal. Inutile de dire que Jésus ne peut répondre au sanhédrin dont il n'a pas entendu la délibération : il faut suivre la pensée de l'évangéliste qui embrasse à la fois le peuple et ses chefs religieux. Il va de soi que le précédent discours et celui-ci ont été tenus dans le temple; l'évangéliste n'en fait que plus loin [1] l'observation. En prenant comme lettre d'histoire tous les détails du texte, on pourrait conclure que le second discours s'adresse à la foule, comme le premier; on a même inféré [2], de l'absence du mot « foule [3] » dans la suite du chapitre, qu'il ne restait autour de Jésus que les habitants de Jérusalem, les pèlerins étant partis et la fête des Tabernacles passée. Mais c'est peine perdue que d'établir des conclusions de fait sur des textes qui ne prétendent pas à tant de rigueur. Le nouveau témoignage que Jésus se rend à lui-même est coordonné à celui qu'il s'est rendu dans le discours précédent; dans la perspective évangélique, la scène est toujours au temple, le dernier jour de la fête des Tabernacles, et il n'est pas indifférent au symbolisme du récit que la guérison de l'aveugle-né ait eu lieu ce jour-là.

Après s'être désigné comme source de vie spirituelle [4], Jésus se désigne comme « lumière du monde ». Il est superflu de chercher dans cette assertion une allusion à un rite quelconque de la fête des Tabernacles [5], non parce que la fête était passée [6], mais parce que rien n'indique la préoccupation de cette particularité chez l'évangéliste, et que son symbolisme ne tiendrait probablement pas compte d'une simple coutume non garantie par un texte biblique. C'est à la fête des Tabernacles que l'on donnait tous les sept ans lecture de la Loi; mais si l'auteur avait pensé à cette circonstance, il n'aurait pas manqué non plus de la mentionner. On n'est pas plus autorisé à supposer quelque rapport entre la déclaration de Jésus et la lecture de textes prophétiques [7], vu que ces lectures, qui se faisaient dans les synagogues, n'avaient pas de place dans le

1. VIII, 20.
2. B. WEISS, 322.
3. ὄχλος
4. VII, 38.
5. Le premier jour de la fête, on allumait deux lampes d'or dans la cour des femmes. Cf. B. Weiss, *loc. cit.*
6. B. WEISS, 323.
7. Par exemple, Is. XLII.

service du temple [1]. La vraie source est probablement la parole du Sauveur en Matthieu [2] : « Vous êtes la lumière du monde », appliquée *a potiori* au Christ lui-même [3], ce qui n'exclut pas d'ailleurs une référence implicite aux textes messianiques d'Isaïe [4]. Les commentateurs anciens [5], qui ont supposé une allusion plus directe au passage [6] où Matthieu [7] a vu l'annonce du ministère galiléen, ont peut-être rencontré la pensée de Jean. Les membres du sanhédrin viennent de dire que nul prophète ne sort de Galilée, et il se trouve que la lumière annoncée par Isaïe s'est levée sur la Galilée, et non seulement sur la Galilée mais sur tous les hommes de bonne volonté. L'évangéliste pouvait se dispenser de citer un texte connu de ses lecteurs, et où lui-même ne voyait qu'une simple figure, non l'annonce directe de la réalité. On remarquera que les deux assertions de Jésus touchant la vie et la lumière sont rapprochées ici comme dans le prologue [8].

« Je suis la lumière du monde [9] », c'est-à-dire la lumière qui vient pour « éclairer tous les hommes [10] ». Jésus, qui leur apporte la vérité de Dieu, est vraiment la lumière qui les conduit hors des ténèbres de l'ignorance et de l'infidélité. Quiconque veut être éclairé n'a qu'à suivre cette lumière, qu'à se faire disciple de Jésus ; il connaîtra Dieu en lui ; il possédera perpétuellement, moyennant cette révélation, le principe de la vie éternelle, non seulement parce que la vraie connaissance de Dieu conduit au salut, mais parce qu'elle devient dans le croyant une source de vie sainte et divine. « La lumière de la vie » n'est pas précisément une lumière guidant à la vie [11], mais une lumière vivante et vivifiante [12]. Jean a dit, pour commencer, que « la vie était

1. B. Weiss, *loc. cit.*
2. Matth. v, 16.
3. Holtzmann, 130.
4. Is. ix, 1 ; xlii, 6 ; xlix, 6.
5. Notamment Théodore de Mopsueste (Chabot, 183).
6. Is. ix, 1.
7. iv, 14-16.
8. i, 4-9.
9. V. 12. ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου.
10. i, 9.
11. B. Weiss, 323.
12. Cf. vi, 35 et suiv., « le pain de vie » ; *supr.* p. 445.

la lumière des hommes [1] » ; il dit maintenant que la lumière est la vie. Lumière et vie ne sont pas autre chose que la communication réelle de Dieu aux hommes par le Verbe incarné. La lumière donne la vie parce qu'elle est la vie et qu'elle en procède. Dans le Christ, la notion de vie paraît antécédente à celle de lumière [2] ; ayant en lui la plénitude de l'esprit divin, il a aussi la plénitude de la vie, « il a la vie en lui [3] » ; la manifestation de cette vie est lumière pour les hommes, et cette lumière leur communique la vie.

Les pharisiens protestent contre cette déclaration. Étant donné le contexte, il ne s'agit pas de pharisiens quelconques, présents dans l'auditoire [4], mais de ceux qui, tout à l'heure, argumentaient dans le sanhédrin contre les satellites [5]. Ils n'attaquent pas le contenu du discours, dont ils n'ont pas dû saisir toute la signification ; mais ils ont compris du moins que Jésus s'attribue des prérogatives extraordinaires, et ils récusent sa parole en lui reprochant de se recommander lui-même, ce qui est contraire à un principe de droit mosaïque allégué par le Sauveur dans une autre occasion [6]. Tandis que, plus haut, Jésus se défendait de se rendre témoignage à lui-même, il affirme ici qu'il en a le droit. La contradiction n'est qu'apparente : dans le premier cas, il déclare que son témoignage serait nul si ce n'était pas le témoignage de Dieu en lui ; maintenant il affirme que ce témoignage est recevable, parce qu'il est unique en son genre et associé d'ailleurs à celui de Dieu, ce qui fait deux témoins, le nombre requis par la Loi pour la validité d'une déposition. Le principe que font valoir les pharisiens n'a pas d'application au Christ, parce qu'il sait « d'où il vient et où il va » ; il sait qu'il vient du Père et qu'il y retourne ; pleinement instruit de son origine et de sa destinée, il peut parler de ce qu'il est. Son cas n'est celui d'aucun témoin humain ; ni l'objet du témoignage ni le témoin n'ont leur analogue dans les débats judiciaires. Seul sur la terre, Jésus se connaît et peut parler de lui-même avec compétence. Ses interlocuteurs, quelles que soient leurs prétentions à cet égard, ne savent ni d'où il vient ni où il va. Il parle de son

1. I, 4.
2. Cf. Grill, 221.
3. V, 26.
4. B. Weiss, *loc. cit.*
5. VII, 47.
6. V, 31.

origine céleste et de sa mission divine, mais en termes communs dont son auditoire ne peut comprendre la portée. On ne doit pas voir là une intention particulière [1] : c'est une application de l'idée que l'auteur se fait du discours parabolique. Toute l'argumentation est en rapport avec la théologie du quatrième Évangile.

Les pharisiens sont supposés ne pas comprendre l'origine et la destinée divines de Jésus, parce qu'ils jugent « selon la chair [2] » : en effet, s'ils lui font l'application d'une règle de droit faite pour les hommes et les témoignages humains, n'est-ce point parce qu'ils jugent de sa qualité d'après les apparences de sa condition terrestre? Ils jugent donc ainsi sans savoir. Jésus, qui ne juge pas, ne se tromperait pas s'il voulait juger, parce qu'il ne serait pas seul pour le faire et que celui qui l'a envoyé est avec lui. Le mot « juger » paraît employé dans un double sens, car il ne s'applique pas de la même manière aux pharisiens et au Sauveur : le jugement des pharisiens est un jugement d'appréciation, sans conséquence; celui de Jésus est une décision souveraine, un décret divin dont on n'appelle pas. C'est une idée familière au quatrième Évangile, et qui doit répondre à un besoin de sa polémique contre les Juifs, que le Christ ne devait pas venir d'abord pour juger, au sens où l'entendait le messianisme vulgaire, mais pour sauver [3]. On ne laisse pas d'observer que le Christ johannique est vraiment juge, et dès maintenant, dans un autre sens, comme il le sera plus tard au sens où on l'entend d'ordinaire [4]; qu'il a toute aptitude et tout pouvoir pour porter des jugements, parce que le Père est avec lui, parce qu'il est l'agent du Père. L'argument est assez subtil quant à la forme [5], et purement johannique quant à la pensée. Comme il arrive ordinairement, les interlocuteurs sont censés n'en pas saisir la portée, et ils demandent où est le second témoin. Dans l'espèce, il s'agit de l'opinion que Jésus veut donner de lui-même et qu'il prétend autoriser par deux témoignages, celui de son Père et le sien. Cette opinion est un jugement parfait en son

1. « Ut adversarios suos verborum ambiguitate obscuritateque deluderet. » Maldonat, II, 695.
2. Cf. VII, 24.
3. Cf. III, 17-21 ; XII, 47.
4. V. 27-30 ; *supr.* p. 409.
5. Le texte de la Loi sur lequel il se fonde est Deut. XIX, 15, librement cité.

genre [1], comme tous ceux que le Christ exprime avec le Père et par commission du Père.

Jésus donc, dans sa mission terrestre, ne juge personne; il n'est pas venu pour cela. Il n'est pas besoin d'observer que cette déclaration n'a, par elle-même, aucun rapport avec l'histoire de la femme adultère. Il s'agit de jugement non de condamnation, et la déclaration est absolue ; elle ne signifie pas que Jésus ne juge pas selon la chair, ou pas maintenant, ou en tant qu'homme, ou tout seul. En un sens, il juge, et en un sens, il ne juge pas; en tant qu'il juge, ce jugement ne s'exerce pas seulement dans les cas exceptionnels, mais d'une façon permanente. S'il juge, comme il le fait réellement, ce jugement est nécessité par le péché, par la résistance coupable que le monde lui oppose; c'est la conséquence, non le but de sa venue. Tout jugement qu'il rend ainsi est un vrai, un parfait jugement, parce qu'il est rendu de concert avec le Juge suprême, le Père céleste. Jésus n'est jamais seul [2]; le Père qui l'envoie est toujours avec lui ; il est donc aussi avec lui pour juger. Les jugements de Jésus sont portés en fait par deux personnes, et il en est ainsi du témoignage qu'il se rend à lui-même. Ce témoignage est valable selon la loi des Juifs. L'évangéliste fait dire à Jésus : « *Votre* loi », ce qui est assurément plus conforme au point de vue de l'écrivain qu'au langage du Christ historique. La Loi déclare insuffisant le témoignage d'un seul homme, et elle admet le témoignage de deux individus ; quoi que disent les Juifs, Jésus n'est pas dans le cas du témoin isolé; il a, on pourrait presque dire, il est deux témoins. Ce n'est pas qu'on ne puisse rencontrer deux faux témoins ; mais l'argumentation est conçue au point de vue juridique [3] établi par l'autorité indiscutable de la Loi. Si la parole de deux hommes est une garantie légale de vérité, que manque-t-il à la parole du Christ et du Père pour être acceptée sans contestation ? Jésus compare à un double témoignage humain le témoignage, non d'un homme et de Dieu [4], mais du Verbe fait chair et du Père qui l'envoie, c'est-à-dire un double témoignage divin. Seulement le carac-

1. V. 16. ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν.

2. Cf. XVI, 32. L'unité de nature n'est pas visée dans ces passages, au moins directement, mais la société intime et permanente. Le mot « Père » manque au v. 16, dans ℵD, Ss. et quelques autres anciens témoins.

3. « Loquitur Christus juridice. » MALDONAT, II, 698.

4. HOLTZMANN, 131.

tère transcendant du témoignage ne ressort pas dans le discours, le symbolisme du langage johannique exigeant qu'on laisse deviner la dignité des deux témoins, sans l'indiquer en termes exprès. A prendre au sens matériel la déclaration de Jésus, comme vont faire les Juifs, il n'y est question que de deux témoins ordinaires, dont l'un paraît être un homme, et l'autre est absent. Ce n'est pas raison pour dire que le double témoignage ainsi allégué n'est pas supérieur à celui que demande la Loi [1]. Jésus se rend témoignage à lui-même par sa venue et par ses discours; le Père rend témoignage à Jésus par les œuvres qu'il lui donne d'accomplir; il l'autorise comme Fils, lumière du monde, vie éternelle. Le témoignage rendu au Fils par le Père dans les Écritures ne semble pas visé directement en cet endroit.

« Où est ton père? » disent les pharisiens. On admet volontiers que la question est faite par manière de plaisanterie. Les Juifs feindraient ne pas savoir que Jésus appelle Dieu son Père, et ils lui demanderaient où est ce père, son second témoin. Plusieurs interprètes anciens ont adopté une opinion analogue, en supposant que les Juifs voulaient faire dire expressément à Jésus que Dieu était son Père, et prendre occasion de là pour l'accuser et le lapider. Quelques-uns [2] ont pensé que la question était injurieuse et faisait allusion à la légende de Pantheros, comme on l'a supposé pour une autre parole dans ce même chapitre [3]. Les deux allusions sont fort incertaines, bien qu'on ne puisse les dire absolument impossibles; du moins ne sont-elles pas nécessaires pour expliquer les réflexions des Juifs. Mais on peut se demander également si la question des pharisiens est faite par ironie ou de mauvaise foi. La réponse de Jésus ne favorise ni l'une ni l'autre de ces deux hypothèses. Si la question était captieuse, l'auteur n'aurait pas manqué de l'observer. D'autre part, il n'a pas coutume de prêter beaucoup d'esprit aux interlocuteurs du Christ. On pourrait soutenir, semble-t-il, que les pharisiens sont supposés ne pas deviner qui est le Père dont Jésus a invoqué le témoignage. Il est vrai que, dans un cas tout semblable [4], les Juifs ont compris, mais

1. B. Weiss, 325.
2. Cyrille d'Alexandrie et Léonce, *ap.* Maldonat, II, 697.
3. viii, 41.
4. v, 21.

l'évangéliste néglige cette circonstance, et bientôt il nous dira que les mêmes Juifs ne comprenaient pas que Jésus, en parlant de celui qui l'avait envoyé, désignait Dieu son Père[1]. Il ne faut pas objecter que les paroles de Jésus sont trop claires, car elles ne sont jamais claires pour ses interlocuteurs ; elles ne sont claires que pour les lecteurs de l'Évangile, et Jean avait pu constater chez les Juifs de son temps cette inintelligence, devant la théologie du Verbe incarné, qu'il prête aux contemporains de Jésus. Ce n'est pas une plaisanterie qu'il aurait mise dans la bouche des pharisiens, mais des pierres dans leurs mains, s'il avait voulu signifier qu'ils avaient compris. De même, si les pharisiens disent : « Où est ton père ? » et non : « Qui est ton père ? » ce n'est pas qu'ils sachent *qui* est le Père et demandent seulement à le voir [2], mais parce que le témoin dont Jésus se prévaut devrait être là, pour l'appuyer, et qu'il s'agit moins de vérifier son identité que de savoir où le prendre. Les pharisiens demandent qu'on leur montre Joseph. On ne doit pas dire que, si les auditeurs n'ont pas compris, il n'y aurait pas de motif à l'arrestation qui sera présentée comme une éventualité naturelle après la réponse du Sauveur ; car cette réponse est suffisamment agressive et les déclarations antérieures suffisamment scandaleuses, même par rapport à des gens qui n'en voient pas tout le sens, pour que la répétition du refrain accoutumé sur le projet d'arrestation qui n'aboutit pas, ait besoin d'une autre explication. Après ce qui a été dit à la fin du chapitre précédent [3], le seul fait que Jésus parle librement dans le temple mérite d'être signalé, abstraction faite de l'impression particulière que ses paroles étaient de nature à produire sur son auditoire.

Jésus répond : « Vous ne connaissez ni moi ni mon Père ; si vous me connaissiez » véritablement, par la même occasion « vous connaîtriez mon Père ». La réponse ne s'adapte pas directement à la question ; mais telle est presque la règle dans les dialogues johanniques. On remarquera que l'ignorance reprochée aux Juifs suppose que la question : « Où est ton père ? » procède d'un complet aveuglement ; sinon le Christ semblerait presque dupe de

1. VIII, 27.
2. B. WEISS, 326. Le cas de Philippe (XIV, 18) est tout différent.
3. VII, 32-52.

la plaisanterie qu'on lui ferait. Les pharisiens ne reconnaissent pas Jésus comme Fils de Dieu, envoyé de Dieu, Verbe incarné ; conséquemment ils ne reconnaissent pas le Père en lui, puisque c'est dans le Fils que le Père se révèle. Cette assertion laisse de côté l'idée du père terrestre que les Juifs attribueraient au Christ : un seul Père est en cause, le vrai, connu de Jésus, inconnu des Juifs. La conclusion logique, que l'on s'abstient de tirer, est que le témoignage du Sauveur est à recevoir sans autre examen, étant le témoignage du Père en lui.

Comme l'évangéliste attache une grande importance aux déclarations que le Christ vient de faire [1], il marque le lieu où elles ont été promulguées : c'était dans le temple, près des troncs ou coffres où l'on déposait les offrandes en argent, un endroit des plus fréquentés. Origène [2] a peut-être raison de rappeler, à ce propos, la mention du trésor dans les Synoptiques, et l'histoire de la veuve aux deux liards [3], ainsi que la parabole du père de famille qui tire de son trésor des choses anciennes et nouvelles [4]. L'indication est plutôt destinée à faire valoir la doctrine qu'à préciser l'histoire. La formule : « Personne ne le prit, parce que son heure n'était pas encore venue », est comme stéréotypée [5], et on en a vu plus haut l'explication [6].

VIII. 21. Il leur dit donc encore : « Je m'en vais, et vous me chercherez, et vous mourrez dans votre péché. Où je vais, vous ne pouvez venir. » 22. Alors les Juifs dirent : « Va-t-il se tuer, puisqu'il dit : Où je vais, vous ne pouvez venir. » 23. Et il leur dit : « Vous, vous êtes d'en bas ; moi je suis d'en haut. Vous, vous êtes de ce monde, moi, je ne suis pas de ce monde.

1. Depuis le commencement de ce paragraphe (VIII, 12).

2. BROOKE, II, 10-11. E. A. ABBOTT, *E. B.* II, 1796, observe que le public n'avait pas accès dans la trésorerie, et que l'évangéliste paraît avoir donné son indication d'après NÉH. X, 37-39, en supposant que les choses se passaient toujours de la même manière au temps du Christ. Cf. MARC, XII, 41, où Jésus est représenté κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου, et non ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ. Mais Jean n'a pas eu besoin de remonter jusqu'à Néhémie pour interpréter ainsi la donnée de Marc. Cette mention du « trésor » aurait-elle contribué à attirer l'histoire de l'Adultère, qui dans l'Évangile primitif devait être voisine des Liards de la veuve ?

3. MARC, XII, 41-44 ; LUC, XXI, 1-4.

4. MATTH. XIII, 52.

5. Cf. VII, 30, 44.

6. *Supr.* p. 513.

24. Je vous ai donc dit que vous mourrez dans vos péchés; car si vous ne (me) croyez pas (ce) que je suis, vous mourrez dans vos péchés.»25.Alors ils lui dirent : « Qui es-tu ? » Jésus leur dit : « D'abord, de quoi vous parlè-je ? 26. J'ai beaucoup de choses à dire de vous et à juger; mais celui qui m'a envoyé est véridique, et ce que j'ai entendu de lui, je le dis dans le monde. » 27. Ils ne comprirent pas qu'il leur parlait du Père. 28 Jésus donc dit: « Quand vous aurez exhaussé le Fils de l'homme, alors vous saurez (ce) que je suis, et que je ne fais rien de moi-même, mais que je parle selon que le Père m'a enseigné. 29. Et celui qui m'a envoyé est avec moi ; il ne me laisse pas seul, parce que je fais toujours ce qui lui plaît. »

Dieu ne permettant pas qu'on fasse maintenant obstacle à sa prédication, Jésus parle encore. Selon la perspective évangélique, c'est la continuation du même discours [1]. Au chapitre précédent et au commencement de celui-ci, le Sauveur reprend son enseignement dans la journée même où on a essayé de l'emprisonner [2]. Le cas présent est plus simple encore, l'évangéliste laissant entrevoir qu'une arrestation était dans l'ordre naturel des choses, mais non pas qu'on ait songé à l'effectuer. La mention du trésor, à la fin du paragraphe précédent, ne prouve nullement que les discours et incidents de la journée soient arrivés à leur terme [3]. Il est bien vrai que Jésus va répéter une chose qu'il a dite [4], dans le chapitre précédent [5], au milieu de la fête des Tabernacles ; mais pourquoi ne l'aurait-il pas répétée le dernier jour de la fête? L'insistance sur le même sujet se comprend tout aussi bien, et même mieux, si l'on doit supposer un intervalle très court. Il n'y a, d'ailleurs, à considérer que la convenance de l'évangéliste. On ne voit pas de prime abord la raison de cette répétition, ni comment elle se rattache au contexte. Mais la réflexion précédente a introduit l'idée de machinations contre Jésus et la pensée de « l'heure ». C'est cette heure même qui va être envisagée dans le discours. La transition est facile, selon l'esprit de l'auteur; elle l'est un peu moins si l'on prend son récit comme lettre d'histoire.

1. V. 21. εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς. La particule οὖν semble établir un rapport étroit de ce discours avec ce qui précède.

2. VII, 30-33 ; 44-52; VIII, 12.

3. Cf. VI, 51, où la mention de la synagogue n'indique pas la fin de l'entretien.

4. Et telle peut être la signification particulière du mot πάλιν.

5. VII, 33-34.

« Je m'en vais, dit le Christ, et vous me chercherez », pour vous tirer de la destruction qui vous menacera [1]; mais ce sera en vain que vous me chercherez, « et vous mourrez dans votre péché »; car « où je vais, vous ne pourrez venir ». La ruine de la nation les surprendra avec [2] leurs péchés inexpiés; pour n'avoir pas écouté Jésus en temps propice, ils périront ainsi, ils seront à jamais séparés de Dieu, perdus dans le temps et dans l'éternité. L'impossibilité de rejoindre le Sauveur est l'expression symbolique de leur réprobation éternelle. Le « péché » dont il est question n'est pas un péché particulier, à moins qu'on n'y voie le péché d'infidélité, mais comme résumant les autres; le Christ, reprenant la même idée, va dire par deux fois : « Vous mourrez dans *vos péchés* [3]. » Cette fois encore les Juifs ne comprennent pas ce que signifie le départ, et ils s'empressent de produire, par manière de plaisanterie injurieuse, l'hypothèse qui s'offre à leur esprit. Jésus parle d'un départ spontané; mais la mort est le seul endroit où un vivant ne le puisse atteindre : « Va-t-il se tuer ? » Les Juifs insinuent qu'ils le croient capable de cette abomination, qui le conduirait tout droit à l'enfer des damnés, où ils n'ont pas envie de le suivre. Dans la pensée de l'auteur, il y a antithèse entre cette conjecture odieuse et la mort volontaire du Christ, avec son avenir de gloire. On n'est pas obligé d'admettre que ces Juifs ignorent les projets du sanhédrin contre Jésus [4]: il s'agit ici de tout autre chose.

Jésus ne relève pas cette supposition infamante ; il développe plutôt, en l'expliquant (pour les lecteurs de l'Évangile), ce qu'il a dit touchant l'impossibilité de le rejoindre où il va ; en même temps, il rend compte de l'aveuglement des Juifs et des propos ineptes que cet aveuglement leur suggère. « Vous, vous êtes d'en bas; moi, je suis d'en haut [5]. » « Être d'en bas » signifie être « de ce monde »; « être d'en haut » signifie être du ciel et de Dieu, mais Jésus s'abstient de le dire en termes exprès; il se contente d'affirmer qu'il est « d'en haut », n'étant pas « de ce monde ». Jésus vient du ciel et appartient au ciel; les Juifs procèdent de ce monde pécheur et lui appartiennent; la foi retire les hommes de ce

1. Cf. *supr.* p. 517.
2. V. 21. ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ne signifie pas : « à *cause* de votre péché ».
3. V. 24.
4. Holtzmann, 131.
5. V. 23. ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί. Cf. III, 31 ; *supr.* p. 339.

monde, leur obtient le pardon de leurs péchés, les unit au Christ et les associe à l'espérance de sa gloire ; les Juifs mourront « dans leurs péchés », faute de croire que Jésus est d'en haut, parce que cette foi seule pourrait les sauver. La distinction de ceux « d'en haut » et de ceux « d'en bas » ne partage pas les hommes en deux catégories différentes par leur nature, mais elle suppose une différence morale qui équivaut presque à une différence spécifique, et deux catégories de prédestinés qui sont presque deux sortes d'hommes. Voués à toutes les horreurs de la destruction nationale et de la damnation, les Juifs qui pensent tourner le Christ en dérision sont eux-mêmes tragiquement ridicules.

Mais ils n'en ont pas conscience, et comme Jésus leur a reproché de ne pas croire en lui sur sa parole, ils répondent avec la même impertinence ironique et méprisante, qui suppose toujours l'inintelligence de ce qu'on vient de leur dire : « Qui es-tu ? » La déclaration du Sauveur : « Si vous ne croyez pas que je suis [1] », est à compléter par ce qui précède : « Si vous ne croyez pas que je suis ce que je viens de vous dire », ou « que je suis d'en haut », non pas « que je suis le Messie [2] », car cette idée n'est pas suggérée par le contexte, au moins directement, ni « que je suis celui qui est », bien qu'il y ait dans cette formule et dans la répétition qui en sera faite un peu plus loin une emphase réfléchie, analogue aux passages de l'Ancien Testament où Iahvé affirme l'unité transcendante de son être [3]. Jésus est le grand et unique envoyé d'en haut. A la question des Juifs : « Qui es-tu ? » le Christ répond, comme dans tous les cas semblables, par une déclaration qui est une fin de non recevoir en même temps qu'une explication de la difficulté qui a provoqué la question. L'espèce d'impatience qu'il manifeste ne prouve pas que ses interlocuteurs aient eu une intention malveillante, cherchant à obtenir un aveu de sa qualité messianique pour le dénoncer [4]. Rien dans le récit johannique n'accuse une telle préoccupation, qui est plutôt dans l'esprit des Synoptiques [5].

1. V. 24. ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι.
2. Schanz, 342. Le cas n'est pas le même que iv, 26.
3. Cf. Deut. xxxii, 39 ; Is. xli, 13 ; xliii, 10.
4. Schanz, 343.
5. x, 24, que l'on cite à l'appui de la précédente hypothèse, n'est pas non plus une interrogation captieuse au sens de la Synopse.

On a traduit diversement la réponse du Sauveur [1]. La traduction : « Je suis le principe, moi qui vous parle », peut se fonder sur la Vulgate [2], mais elle n'est pas à discuter en regard du grec ; bien qu'on ait pu la trouver sublime, elle n'aurait guère de sens dans la bouche du Christ johannique. La phrase commence par une sorte de locution adverbiale et se continue par une proposition qui peut être affirmative ou interrogative : « Pour commencer, ce dont je vous parle » ; ou « de quoi », ou « pourquoi vous parlé-je ? » Il est évident que la locution adverbiale et la proposition, sous ses deux formes, sont encore suceptibles de plusieurs interprétations. On ne peut pas traduire : « Premièrement, ce que je vous dis », ni : « ce que je vous dis depuis le commencement », parce que le verbe grec ne signifie pas proprement « dire » mais « parler » [3] ; on aurait une réponse directe, contrairement à l'habitude du quatrième Évangile, et cette réponse n'en serait pas une. De très savants commentateurs, supposant que la phrase contient une interrogation, l'interprètent ainsi : « D'abord, pourquoi vous parlé-je encore ? » Jésus ferait entendre qu'il perd son temps et menacerait de rompre l'entretien, sauf à le continuer malgré tout, parce que le véritable auditoire du Christ johannique est le monde et non les Juifs [4]. Cette interprétation est très soutenable. Mais peut-être la liaison avec ce qui suit n'est-elle pas assez naturelle. La logique du discours paraît mieux gardée, si on lit : « D'abord [5], de quoi aussi vous parlé-je ? » c'est-à-dire : « Qu'ai-je fait autre chose depuis le commencement que vous entretenir de ce que je suis ? » La déclaration vise,

1. V. 25. τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν.

2. « Principium qui et loquor vobis. »

3. Schanz, 344.

4. Holtzmann, 132. La traduction : « Et d'abord, qu'est-ce que je vous dis ? », pour signifier : « Posez-vous avant tout, cette autre question : de qui je tiens ma doctrine » (Condamin, *Revue biblique,* 1899, p. 412), est par trop subtile et cherchée.

5. Cf. Gen. xli, 21 ; xliii, 17, 19 ; Dan. ix, 21, dans les Septante, et Dan. viii, 1, dans Théodotion. Dans tous ces passages, la locution τὴν ἀρχήν signifie « pour commencer, dès l'abord, la première fois ». On peut se demander si la relation de temps n'est pas à maintenir de préférence à la relation logique admise dans les traductions des commentateurs modernes, et si le sens ne serait pas : « Au commencement », dès l'abord, de quoi vous ai-je entretenu, et « de quoi vous parlé-je encore » maintenant, si ce n'est de ma mission, de ce que je suis ?

au fond, la Parole qui était dès le commencement [1]. La fonction du Verbe-Christ est de parler de Dieu, de le révéler aux hommes. Depuis le commencement de son ministère, il s'est appliqué à parler, rendant témoignage à la vérité qui est en lui, qui est lui-même. Depuis le commencement, de toute éternité, qu'est-il sinon la Parole, et en disant maintenant qu'il *parle*, ne dit-il pas ce qu'il *est*? Certes, Jésus aurait beaucoup de choses à dire sur le compte des Juifs et plus d'un jugement sévère à porter; mais ce n'est pas de juger qu'il s'agit pour le moment. L'envoyé fidèle à sa mission ne peut dire que ce dont il est chargé; venant de la part d'une autorité véridique, Jésus rend témoignage à la vérité qui lui est recommandée; cette vérité, c'est que Jésus lui-même est l'envoyé de Dieu pour le salut du monde [2].

Il ne serait pas trop étonnant que les Juifs n'eussent pas compris cette réponse; mais l'évangéliste observe qu'ils ne comprirent pas que Jésus, en parlant de celui qui l'avait envoyé, désignait le Père, c'est-à-dire Dieu [3]. Les Juifs n'ont pu manquer de comprendre que celui qui envoie Jésus est le même qu'il appelle son Père, mais, comme on l'a déjà dit plus haut, ils ne savent pas qui est ce Père; ils ne savent pas que ce Père est Dieu. Le discours qui suit correspond à cette remarque de l'auteur : on doit supposer que le Christ, en présence d'un tel aveuglement, indique, pour l'avenir, une sorte de signe [4] qui prouvera la vérité de sa parole. « Lorsque vous aurez exhaussé le Fils de l'homme », lorsque vous l'aurez élevé en croix, « alors vous saurez que je suis » ce que je vous ai dit, que je suis d'en haut, « que je ne fais rien de moi-même, mais que », pour ce qui est, en particulier, de mes déclarations verbales, « je parle selon que le Père m'a enseigné »; du reste, dans l'accomplissement de ma mission, je ne suis pas séparé de celui qui me l'a confiée, et je n'agis pas indépendamment de lui; « celui qui m'a envoyé est avec moi », agissant par moi; « il ne me laisse pas seul, parce que je fais toujours ce qui lui plaît ».

1. Grill, 17, admet ce sens comme direct, et il traduit : « Depuis le commencement, (je suis) ce que je vous dis. »

2. Cf. xviii, 37.

3. La leçon de la Vulgate : « Et non cognoverunt quia Patrem ejus dicebat *Deum* », est conforme au sens. On n'en peut pas dire autant de l'explication subtile : « Ils ne comprirent pas que le but de ses discours était de leur faire connaître le Père et conséquemment le Fils. » B. Weiss, 332.

4. Schanz, 346,

L'exaltation matérielle du Christ sur la croix figure, ainsi qu'on l'a déjà vu [1], son exaltation dans la gloire : les Juifs auteurs de la première, procureront involontairement la seconde. Après le crucifiement et la résurrection, ils reconnaîtront bon gré mal gré, à temps ou trop tard, disent les commentateurs [2], la mission divine de celui qu'ils auront mis à mort. Comme on suppose toujours que le discours s'adresse aux contemporains de Jésus, on est tenté de faire entre les Juifs le départ de ceux qui doivent se convertir et de ceux qui resteront incrédules; mais il vaudrait mieux, pour l'intelligence du texte, se mettre au point de vue de l'évangéliste, qui regarde les Juifs comme une masse de perdition. Ce sont les mêmes qui doivent chercher Jésus sans le trouver; ils ne découvriront que pour leur confusion la dignité de celui qu'ils ont frappé. A partir de la croix se déroule une perspective indéfinie de gloire pour le Christ, de honte et de châtiment pour ses ennemis. Dès lors il apparaît que Jésus était bien l'envoyé du Père, et ceux qui ne s'en aperçoivent pas encore ne perdent rien pour attendre; ils sont déjà jugés, et l'effet du jugement qui les atteint ne tardera guère. La gloire du Sauveur manifestera son union intime avec le Père, qu'il affirme maintenant, pour achever la définition de son rôle.

Jésus ne fait rien de lui-même : dans l'accomplissement de sa mission terrestre, il agit par la puissance que le Père lui a communiquée, ce que les Pères entendent de la communication éternelle qui se fait par la génération du Verbe, ou bien de celle qui est faite à l'humanité du Sauveur par l'incarnation. Cependant il est question du rapport actuel du Père avec le Verbe incarné, comme le prouvent les paroles : « Celui qui m'a envoyé est avec moi; il ne me laisse pas seul [3]. » Le Père est dans le Fils travaillant sur la terre, et cette inhabitation du Père dans le Fils n'est pas présentée comme résultant de ce que le Fils procède du Père et lui est consubstantiel, mais de ce qu'il se conforme à ses instructions et à ses volontés, de ce qu'il « parle selon que le Père l'a enseigné », de ce qu'il « fait toujours ce qui lui plaît [4] ». Néanmoins la parole et l'action du Christ sont comme une parfaite image et un reflet de la conscience du Père

1. III, 14 ; *supr.* p. 323.

2. B. Weiss, Schanz, *loc. cit.*

3. Cette phrase (v. 29) commence un développement nouveau et ne dépend pas, pour la construction, de la précédente (v. 28) : « Vous saurez que » etc.

4. Maldonat, (II, 707) essaie en vain de retourner *quia* (v. 29) en *propterea*.

dans celle du Fils ; le point de vue éthique n'exclut pas le point de vue métaphysique [1], et l'évangéliste ne s'inquiète pas plus de concilier l'un avec l'autre qu'il n'a souci d'expliquer comment la responsabilité des enfants de Dieu et des enfants du diable s'accorde avec l'inéluctable prédétermination qui les attache à leur destinée. L'enseignement de Jésus, y compris ce qu'il dit de lui-même et de sa mission, vient du Père ; c'est le Père qui parle dans le Fils, et rien n'indique nécessairement une communication de science antérieure à l'incarnation du Verbe. Sur cette union intime se fonde une certitude d'assistance divine que ne peut ébranler l'endurcissement des Juifs ; si dépourvu qu'il semble être, le Christ, dès maintenant, avant la preuve décisive qui naîtra de son exaltation, n'est pas abandonné au milieu de ses ennemis ; dans son isolement apparent, il est tout-puissant, parce que le Père est avec lui. Le Fils exécute les œuvres que le Père lui montre ; il mérite ainsi et la société du Père et la gloire que le Père lui prépare.

Toutes ces choses sont dites conformément à la théologie du Verbe incarné ; il est bien superflu d'y rechercher [2] des éléments historiques où se traduirait ce qu'on appelle la conscience humaine de Jésus. Le rapport du Père et du Christ est le même, en réalité, que celui qui a été signalé d'abord entre Dieu et le Verbe, et si l'on insiste tant sur ce que le Fils « dit » dans le monde pour l'avoir appris du Père, c'est que l'on songe à la Parole éternelle qui était auprès du Père et qui s'est fait entendre aux hommes.

VIII, 30. Comme il disait ces choses, plusieurs crurent en lui. 31. Alors Jésus dit aux Juifs qui croyaient en lui : « Si vous demeurez dans ma parole, vous serez véritablement mes disciples, 32. vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres. » 33. Ils lui répondirent ; « Nous sommes de la race d'Abraham, et nous n'avons jamais été les esclaves de personne. Comment dis-tu que nous deviendrons libres ? » 34. Jésus leur répondit : « En vérité, en vérité je vous dis que tout (homme) qui fait le péché est esclave [du péché]. 35. Mais l'esclave ne reste pas toujours dans la maison ; le fils reste toujours. 36. Si donc le Fils vous rend libres, vous serez libres en réalité. 37. Je sais que vous êtes de la race d'Abraham ; mais vous cherchez à me faire mourir, parce que ma parole n'a pas d'accès

1. GRILL, 86.
2. Ainsi que fait B. WEISS, 333-334.

en vous. 38. Ce que j'ai vu auprès du Père, je le dis ; et vous aussi, vous faites ce que vous avez appris de (votre) père. » 39. Ils répondirent et lui dirent : « C'est Abraham qui est notre père. » Jésus leur dit : « Si vous étiez les enfants d'Abraham, vous feriez les œuvres d'Abraham. 40. Mais maintenant vous cherchez à me faire mourir, moi qui vous ai dit la vérité que j'ai apprise de Dieu. C'est ce qu'Abraham n'a pas fait. 41. Vous faites les œuvres de votre père. » Ils lui dirent : « Nous ne sommes pas des bâtards ; nous avons un père, Dieu. » 42. Jésus leur dit : « Si Dieu était votre père, vous m'aimeriez, car c'est de Dieu que je suis sorti et que je viens. Car je ne suis pas venu de moi-même, mais c'est lui qui m'a envoyé. 43. Pourquoi ne comprenez-vous point mon langage ? Parce que vous ne pouvez pas écouter ma parole. 44. Vous avez pour père le diable et vous voulez accomplir les désirs de votre père. Il a été, lui, homicide dès le commencement, et il ne se tient pas dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui. Quand il profère le mensonge, il parle de son propre fonds, parce qu'il est menteur et père du (mensonge). 45. Mais moi, parce que je dis la vérité, vous ne me croyez pas. 46. Qui de vous me convaincra de péché ? Si je dis la vérité, pourquoi ne croyez-vous pas en moi ? 47. Celui qui est de Dieu entend les paroles de Dieu. C'est pourquoi vous n'entendez pas, parce que vous n'êtes pas de Dieu. »

La remarque sur les Juifs qui sont amenés à croire en Jésus sert de conclusion aux discours précédents [1] et d'introduction à celui qui suit. On verra bientôt que cette conversion est plus apparente que réelle et qu'elle n'aura pas de durée. Le lecteur ne s'attend pas à la voir se produire, et il n'en est pas moins surpris ensuite de la voir tomber tout à coup ; mais le cas est le même qu'au chapitre VI, où il semble que tous les Galiléens soient convertis le jour de la multiplication des pains, ce qui ne les empêche pas d'abandonner Jésus le lendemain. L'évangéliste n'entend pas que la prédication du Christ n'ait produit aucun effet à Jérusalem : elle a produit au contraire une impression considérable, comme en Galilée ; et comme en Galilée, cette impression a été superficielle et passagère, à raison de l'esprit grossier et étroitement nationaliste des Juifs. Ici encore on a donc, sous la forme d'un incident particulier, inexplicable comme tel, une vue générale du résultat obtenu, en ce qui concerne les Juifs de Jérusalem, ou simplement le judaïsme, par la prédication du Christ et même par la première prédication chré-

1. Tous les discours tenus le dernier jour de la fête des Tabernacles, ou au moins depuis VIII, 12 (VIII, 21 ?).

tienne. On peut se demander si l'auteur n'a pas aussi en vue des chrétiens absolument judaïsants, ou retombés dans le judaïsme, pour n'avoir pas voulu suivre l'évolution du christianisme hellénisant. Au point de vue doctrinal, qui est celui de ce chapitre, la description d'une conversion imparfaite sert à faire ressortir les conditions de la vraie foi au Christ, comme à l'organe de la vérité divine. Il convient de noter le rapport logique entre ce qui est dit [1] des vrais disciples, instruits de la vérité et délivrés par elle, avec ce qui a été dit plus haut [2] du Père véritable dont le Fils est l'interprète, et du Christ lui-même, lumière du monde [3]. Thèse christologique antijuive, à laquelle le miracle de l'aveugle-né servira bientôt d'illustration, et où l'idée de la liberté chrétienne au sens de Paul vient s'associer à l'idée grecque du Verbe, lumière universelle, pour constituer l'antithèse la plus complète aux conceptions du judaïsme légal.

Jésus adresse la parole à ces convertis qui ne le sont pas, à ces croyants qui ne sont pas vraiment disciples. Rien n'invite à supposer un intervalle de plusieurs jours entre ce discours et les précédents. La remarque sur la conversion des Juifs n'est amenée que pour expliquer et faciliter le développement de la thèse, non pour fournir une indication chronologique. Selon la perspective idéale du récit, on est encore au dernier jour de la fête des Tabernacles. Il est pareillement inutile de spéculer sur le nombre et la qualité des convertis, comme s'il s'agissait d'un fait déterminé, ou de supposer que Jésus parlerait seulement à une partie des Juifs momentanément gagnés [5]. Pour être vraiment ses disciples, ceux qui maintenant semblent croire en lui auraient besoin de « rester dans sa parole ». La formule conditionnelle [6] présente dès

1. VIII, 31-32.
2. VIII, 21.
3. VIII, 12.
4. B. WEISS, 335.
5. SCHANZ, 347; B. WEISS, 335. La distinction des « Juifs » du v. 31, et des « croyants nombreux » du verset 30, n'aurait de portée réelle que si les « Juifs » représentaient les judaïsants ennemis de Paul, ce que la suite du discours permettrait de supposer. Cf. HOLTZMANN, 139. Mais l'évangéliste ne distingue pas deux catégories de convertis; les Juifs croyants sont en même temps les judaïsants, et ils s'opposent simplement aux Juifs non croyants, l'évangéliste ne se risquant pas à dire que tous les Juifs aient été, à un moment donné, touchés par la prédication de Jésus.
6. V. 31. ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε.

l'abord leur fidélité comme douteuse, et le discours même atteste une différence entre eux et les vrais disciples. « Rester dans la parole » ne signifie donc pas persévérer dans la foi qu'ils ont acquise, puisque cette foi est notoirement insuffisante et n'implique pas encore la connaissance de la vérité salutaire [1], mais être en possession de cette vérité qui est contenue dans la parole, qui est la parole, par une intelligence réelle, une persuasion intime et une application efficace dans la conduite. Noter que le Christ dit : « rester dans ma parole », comme il dira plus loin : « rester en moi [2] ». La vérité, la parole et lui-même ne font qu'un. Les Juifs sont encore sur le terrain de l'Ancien Testament, et ils croient posséder la vérité dans la Loi. Leur devoir serait de reconnaître en Jésus le Verbe incarné qui enseigne la vérité de cette vérité, l'objet divin du symbolisme scripturaire. Cet objet n'est pas autre que le Christ lui-même, illuminateur et libérateur des âmes. La vraie connaissance du Christ, la vraie foi en Jésus sauve les hommes du péché et les rend ainsi vraiment libres.

Mais cette simple proposition : « La vérité vous rendra libres » [3], scandalise l'auditoire. Par une de ces méprises grossières qui constituent presque tout l'artifice des dialogues dans le quatrième Évangile, les Juifs entendent de la liberté civile et politique ce qui est dit de la liberté morale [4]. Ont-ils donc besoin d'être émancipés ? ne sont-ils pas des hommes libres, et les prend-on pour des esclaves ? La méprise aurait pu tout aussi bien porter sur le mot « vérité », qui n'appartient pas plus que celui de « liberté » à la forme historique de l'Évangile. On n'a donc même pas à se demander si ces contresens perpétuels des Juifs sont vraisemblables au point de vue de l'histoire. Ce ne sont pas des incidents historiques, mais un procédé dialectique propre à l'évangéliste, qui figure ainsi l'attitude générale du judaïsme en face de la prédication chrétienne : hommes de chair, les Juifs n'ont rien compris à l'Évangile, qui est esprit. La liberté dont ils se prévalent est d'abord la liberté civile, sans doute aussi la liberté politique : en droit, tous les Israélites

1. Ainsi l'idée n'est pas la même que Matth. x, 22 ; xxiv, 13.
2. xv, 4.
3. V. 32. καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.
4. Il n'est pas conforme au texte de nier la méprise (B. Weiss, 336) et de supposer que les Juifs se scandalisent de se voir offrir la liberté morale au lieu de la liberté politique attendue par eux du Messie.

sont des hommes libres et ne dépendent que de Dieu. Les démentis que l'histoire donne à cette prétention, pour ce qui regarde l'indépendance nationale, sont comme non avenus : Dieu a pu permettre la domination étrangère comme un châtiment provisoire ; Israël n'en est pas moins libre en vertu de son élection. Il est vrai que les Juifs crieront plus tard à Pilate : « Nous n'avons pas d'autre roi que César [1] ». Mais l'évangéliste n'en est pas à leur épargner une contradiction, et celle-ci s'accorde très bien avec le but qu'il poursuit dans le récit de la passion : montrer les Juifs reniant dans la personne de Jésus la vérité, la liberté, leurs propres espérances, pour se proclamer serviteurs des Romains qu'ils détestent et qui les écraseront. Pour le moment, ils se déclarent les plus libres des hommes, du moins ils sont nés tels ; ce sont les Cananéens et les Gentils qui sont nés esclaves, et pour servir les fils d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

La prétention des Juifs à l'indépendance est combattue par un raisonnement qui porte toujours sur l'équivoque du mot « liberté ». « En vérité, leur dit Jésus, quiconque fait le péché est esclave. » Le texte ordinaire ajoute : « du péché [2] » ; mais la version syriaque du Sinaï et quelques autres témoins anciens [3] n'ont pas cette addition qui compromet la continuité symbolique du discours et la logique extérieure du raisonnement. Il serait par trop clair que Jésus entend par liberté une chose, et les Juifs une autre, et l'équilibre du dialogue serait rompu. Jésus donc affirme que les Juifs ne sont pas libres, parce que tout pécheur est esclave. Il est sous-entendu que le pécheur est esclave du péché même ou du démon. Aucune distinction n'est faite entre les diverses catégories de pécheurs. Le principe est posé comme indiscutable : qui dit pécheur dit esclave. Or l'esclave n'a aucun droit dans la maison où il habite et qui n'est pas à lui ; il peut être vendu, échangé, chassé ; tandis que le fils, futur propriétaire de la maison, y est chez lui et y reste toujours. L'allégorie est transparente ; car il s'agit d'une allégorie et non d'une simple comparaison. Le fils dont on parle maintenant est le même dont on va dire : « Si le Fils vous affranchit,

1. XIX, 15.

2. V. 24. πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν [τῆς ἁμαρτίας]. Cf. I JEAN, III, 8 ; ROM. VI, 16, 20.

3. D, *b*, Clément d'Alexandrie (*Strom.* II, v, 22 ; III, IV, 30).

vous serez libres en réalité. » L'esclave, le pécheur n'est donc pas autre que le Juif, fils d'Abraham selon la chair, mais esclave quand même, parce que pécheur, et pécheur surtout parce que rebelle à la prédication du Christ. Pour se garantir contre les suites normales de sa condition, pour se préserver de la réprobation finale, le Juif, esclave et pécheur, a besoin d'être émancipé, sauvé du péché qui l'exclut de la vie éternelle, et il ne peut être émancipé que par le Fils. L'allégorie ne suppose qu'un fils dans la maison du maître, qui est la maison du Père céleste, et elle le montre investi de tout pouvoir sur l'héritage, ayant seul autorité pour affranchir les serviteurs. Ce Fils est le Monogène dont parlait le prologue [1] ; comme on a dit plus haut que la vérité rend libre, on dit maintenant qu'il affranchit, parce que c'est lui qui est la vérité. La liberté qu'il donne, la liberté spirituelle qui élève l'homme au-dessus de toutes les puissances mauvaises est la vraie liberté, dont celle qui occupe la pensée des Juifs n'est qu'une grossière image. Si le raisonnement, au point de vue d'une logique rigoureuse, a l'inconvénient d'être fondé sur un jeu de mots, l'enseignement n'en est pas moins solide. On est bien tenté d'admettre que, dans ce développement, l'Évangile johannique dépend, pour le fond, de l'Épître aux Galates [2], et peut-être, pour la forme, de l'Épître aux Hébreux [3].

Que les Juifs soient descendants d'Abraham par la génération naturelle, Jésus ne le conteste pas ; mais, nonobstant cette descendance, ils sont esclaves et ont besoin de liberté ; fils d'Abraham selon la chair, ils ne sont pas ses fils selon l'esprit. La preuve en est dans les intentions meurtrières qu'ils entretiennent à l'égard de celui qui voudrait les sauver; ils tombent dans cet excès d'aveugle ingratitude, parce que sa parole n'a pas de fruit en eux, si bien que, tout comme il dit ce qu'il a vu près de son Père, eux font ce qu'ils ont appris du leur [4]. Il va sans dire que ce père qui enseigne le meurtre aux prétendus enfants d'Abraham n'est pas l'ancêtre

1. I, 18.
2. Gal. IV, 21, 31.
3. Hébr. III, 1-6.
4. V. 38. ἃ ἐγὼ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ· καὶ ὑμεῖς οὖν ἃ ἠκούσατε (ℵD, mss. lat. ἑωράκατε) παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε. Plusieurs anciens témoins lisent « mon Père » et « votre père », conformément au sens ; mais il n'est pas nécessaire pour l'antithèse que les pronoms soient exprimés, et peut-être vaut-il mieux pour la symbolique mystérieuse du discours qu'ils ne le soient pas.

d'Israël, mais un autre que Jésus désigne ici à mot couvert et qu'il ne tardera pas à appeler par son nom, le diable. On ne s'attendait pas à voir attribuer de tels projets à des gens qui viennent d'être présentés comme convertis et croyants. Cette invraisemblance du récit disparaît si l'on admet que Jean, dans ce chapitre, sous l'apparence d'un cas particulier, instruit le procès du judaïsme hiérosolymitain, et même, indirectement, celui du judaïsme en général, y compris le judéochristianisme intransigeant. La conversion signalée au début de ce paragraphe est une péripétie figurative qui n'empêche pas le judaïsme de persévérer dans sa haine contre Jésus et contre le christianisme. Dans la suite du discours [1], les convertis du judaïsme deviendront simplement « les Juifs ». La parole de Jésus ne prend pas sur eux [2], littéralement, « n'a pas d'accès » ou « ne progresse pas, ne réussit pas [3] » en eux : si la conversion est déjà oubliée, on peut s'arrêter au premier sens ; si elle ne l'est pas, le second peut sembler préférable. Mais elle paraît plutôt oubliée ; car le reproche que Jésus fait aux Juifs ne semble pas conçu en vue de la rechute prochaine, mais en vue de leurs dispositions actuelles. Les Juifs sont comme une masse d'incrédulité où la parole de Jésus n'entre pas réellement, où elle est comme frappée d'impuissance. Le Christ enseigne ce qu'il a vu éternellement près du Père céleste, et ce que, sans doute, il ne cesse pas de voir, à raison de l'union intime où il continue de vivre avec lui [4]. Les Juifs, de leur côté, font habituellement ce que leur suggère un autre père, qui a le goût du meurtre.

Si peu intelligents qu'on les suppose, les interlocuteurs de Jésus comprennent que le père qui leur est attribué n'est ni leur ancêtre Abraham, ni le Dieu d'Israël. Ils se réclament d'abord du premier : « C'est Abraham, disent-ils, qui est notre père. » Et Jésus de contester, au sens spirituel du mot, cette filiation que les Juifs affirment au sens naturel : « Si vous êtes enfants d'Abraham, faites les œuvres d'Abraham [5] », imitez la foi de votre père [6]. Mais c'est

1. VIII, 48.

2. V. 37. ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν.

3. Cf. SAG. VII, 23-24.

4. Noter cependant que la communication actuelle de la science divine n'est pas impliquée en cet endroit.

5. V. 39. εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ ποιεῖτε (B. Vg.). Var. ἐποιεῖτε (ℵDL, etc.).

6. Vu la dépendance de l'Évangile à l'égard de l'Ép. aux Galates, le discours

ce dont ils n'ont pas le moindre souci. Ils veulent tuer celui qui leur apporte la vérité de par Dieu : Abraham a-t-il jamais rien fait de semblable, et ne faut-il pas qu'ils aient un autre père qu'Abraham? Jésus dit : « Vous voulez me tuer », c'est-à-dire tuer « *un homme* qui vous a dit la vérité [1] », comme s'il voulait poser la question sur le terrain de la justice commune; mais cette intention est mal soutenue, car il affirme implicitement sa préexistence dans les mots qui suivent : « La vérité que j'ai apprise de Dieu. » Le mot « homme » est donc employé au sens vague de « quelqu'un », et il n'y a pas lieu d'y chercher une signification plus particulière, au moins pour ce qui est du sens apparent, l'évangéliste pouvant fort bien viser, sous cette expression vulgaire, l'homme céleste, l'homme à l'image de Dieu, le Fils de l'homme, le Christ préexistant [2]. De même, la « vérité » ne signifie pas simplement la conformité de la parole du Christ avec sa pensée, la vérité subjective, mais la vérité objective, la vérité sur Dieu et le salut, la révélation parfaite du Père [3]. La formule : « Abraham n'a pas fait cela », est ce qu'on appelle en rhétorique une litote. Peut-être aussi faut-il y voir une allusion indirecte aux rapports d'Abraham avec le Verbe, dont il sera question plus loin. Jésus insinuerait que la foi d'Abraham s'adressait à lui-même.

Devant l'insistance qu'il met à leur attribuer un autre père qu'Abraham, les Juifs, pressentant qu'il parle d'une paternité spirituelle, et tout en protestant de la légitimité de leur origine, remontent jusqu'à Dieu et s'attirent un nouveau démenti, non moins formel que les précédents. « Nous ne sommes pas des bâtards, disent-ils ; nous avons un père, Dieu [4]. » Veulent-ils dire qu'ils sont fils légitimes d'Abraham et de Sara, ou bien, Sara figurant la théocratie, se défendraient-ils du reproche d'idolâtrie qui serait signifié par la prostitution et la bâtardise? Il paraît bien inutile de protéger

doit viser principalement Gen. xv, 6, nonobstant l'emploi du mot « œuvres », la controverse sur la foi et les œuvres au sens de Paul n'ayant plus de signification pour l'évangéliste, qui voit dans la foi « l'œuvre » d'Abraham. Cf. vi, 29.

1. V. 40. νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα, ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ.

2. Cf. iii, 13 ; *supr.* p. 322.

3. Grill, 203.

4. V. 41. ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐκ ἐγεννήθημεν, ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν.

Sara contre la suspicion d'adultère, et il ne peut guère y avoir non plus allusion à la naissance d'Ismaël, qui n'a pas été illégitime; quant à l'idolâtrie, rien, dans tout le contexte, n'en fait soupçonner la pensée. Il semble que les Juifs sont maintenant préoccupés de leur filiation spirituelle, identifiée d'ailleurs dans leur esprit avec la descendance d'Abraham, et que leur protestation n'a qu'une signification générale : quoi qu'on en dise, ils ne sont pas des enfants adultérins; fils d'Abraham, ils sont aussi fils de Dieu ; dans l'ordre spirituel, ils n'ont pas d'autre père que ce Père divin; et par là ils ne se défendent pas contre l'adoration des faux dieux, mais contre l'imputation de filiation diabolique qu'ils ont soupçonnée au moins vaguement dans le discours de Jésus. Origène [1] et certains commentateurs modernes, ont vu, dans les paroles des Juifs, une allusion perfide à la légende de Pantheros. Dans ce cas, il faudrait admettre que Jean, tout en ayant connaissance de la légende calomnieuse, ne la jugeait pas digne de réfutation. Comme on n'a pas besoin de cette allusion pour expliquer le discours des Juifs, le plus probable est qu'elle n'existe pas.

Maintenant le Sauveur combat la prétention qu'ont les Juifs d'être enfants de Dieu. S'ils l'étaient vraiment, ils aimeraient celui que Dieu envoie pour réunir en un seul troupeau les enfants de Dieu dispersés dans le monde. Jésus est venu de Dieu par l'incarnation ; et il n'est pas venu de lui-même : c'est le Père qui l'a envoyé. Si sa parole ne prend pas sur les Juifs, s'ils ne la reconnaissent pas comme parole vraie et divine, c'est qu'ils sont incapables d'entendre son enseignement. Cette incapacité n'est pas une incapacité de nature ; mais ce n'est peut-être pas assez dire que de l'appeler simplement morale, comme si elle résultait de la mauvaise volonté actuelle. L'incapacité morale dont il s'agit est conçue comme antérieure à la manifestation de mauvais vouloir. Elle résulte d'une sorte de nécessité providentielle dont le secret n'est pas autrement expliqué. Que cette nécessité soit fondée, en dernière analyse, sur la prévision de l'infidélité volontaire, c'est une question dont l'évangéliste n'est aucunement préoccupé. Les hommes lui semblent partagés en deux catégories, les enfants de Dieu et les enfants du diable, qui suivent comme naturellement les suggestions de leurs pères. Il ne semble pas possible qu'un enfant

1. Brooke, II, 571.

de Dieu devienne enfant du diable, et réciproquement. L'enfant de Dieu reconnaît sans peine la vérité divine dans l'enseignement du Verbe incarné ; l'enfant du diable ne peut ni ne veut la reconnaître ; on ne peut dire qu'il ne le peut pas parce qu'il ne le veut pas, car il paraît plutôt incapable de le vouloir. Certes Jean n'admet pas deux créations, l'une bonne et l'autre mauvaise, ni deux espèces d'hommes, correspondant à ces deux créations différentes ; mais il en arrive presque au même point par la distinction rigoureuse qu'il établit entre les enfants de Dieu et les enfants du diable.

Au lieu d'avoir Dieu pour unique Père, les Juifs ont pour père le diable. Le grec pourrait se traduire : « Vous êtes (nés) du père du diable. » Cette traduction a été soutenue par quelques critiques [1] qui voient dans le père du diable le démiurge des gnostiques et le dieu des Juifs. La personnalité de ce démiurge serait bien effacée ; car, dans le contexte, il est question du diable et de son activité ; dans le reste de l'Évangile, rien ne suggère l'idée d'un dieu inférieur qui serait le créateur du monde matériel et le Dieu de l'Ancien Testament ; le père du diable ne serait ici qu'une sorte d'abstraction, l'idée de l'erreur et du mal, l'agent réel du mensonge et du péché n'étant pas autre que le diable lui-même, qui jouerait à l'égard de ce principe vague un rôle analogue à celui du Verbe à l'égard du Dieu absolu. Mais la forme un peu insolite de la construction grammaticale [2] s'explique par l'intention d'opposer « le père diable » au « père Dieu », et les Juifs sont supposés, même ici, les enfants du diable, non ses frères [3]. Enfants du diable, ils sont toujours disposés à réaliser les pernicieux désirs de leur père [4], de même que Jésus ne vit que pour accomplir la volonté du sien. La lumière et la vie, qui sortent du Père et se communiquent aux hommes par le Fils, créent les enfants de Dieu et les conservent tels. L'erreur et le péché, personnifiés dans le diable et se répondant par son action dans l'humanité, créent les enfants de Satan et gouvernent réellement leur activité. Il n'est donc pas étonnant que les Juifs, enfants du diable, détestent le Christ vérité, ni qu'ils aient projeté sa mort. Le diable aussi a été homicide dès le commence-

1. Notamment Hilgenfeld. Cf. Holtzmann, 137, et *Neut. Theologie*, II, 383.

2. V. 44. ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστε. Ss. : « Vous êtes du malin. »

3. Cf. I Jean, III, 8-10.

4. καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. Ce qui ne signifie pas : « Vous faites librement », mais : « Vous êtes en volonté, en disposition d'exécuter les désirs de votre père ».

ment, et il ne s'est jamais attaché à la vérité, n'ayant aucune affinité avec elle; ce qui lui est connaturel, c'est le mensonge; là est son inclination, son aptitude et son exercice favori; c'est pourquoi il est menteur et père du mensonge; père de tous les menteurs, il est comme un Verbe de mensonge opposé au Verbe de vérité.

Il semblerait que, dans l'Évangile johannique, le règne du diable est principalement d'ordre moral; ses possédés sont les incrédules et les pécheurs; il sera comme incarné dans Judas. On le dit tueur d'hommes depuis qu'il y en a. Est-ce une allusion à la tentation d'Ève et à la désobéissance qui, d'après le livre de la Sagesse [1] et saint Paul [2], a introduit la mort dans le monde, ou bien au meurtre d'Abel? Le meurtre d'Abel n'est pas présenté dans l'Ancien Testament comme une œuvre du diable; mais l'auteur a pu le concevoir ainsi, et la comparaison de la première Épître johannique [3] porte à croire qu'il l'a réellement conçu de la sorte. Au contraire, il n'est pas autrement établi que la mort ait été regardée par lui comme résultant de l'intervention diabolique. Peut-être vaut-il mieux admettre qu'il est fait allusion à la fois au rôle du serpent dans le récit de la désobéissance, et au meurtre d'Abel. Étant donné que Jean connaît les Épîtres de Paul, il peut très bien opposer le diable homicide au Christ vivifiant, et concevoir le diable comme auteur de la mort universelle, selon la théorie paulinienne de la mort et du péché; Satan n'en est pas moins auteur du meurtre d'Abel par Caïn, comme il sera par Judas auteur de la mort du Christ. Cette conception n'est pas hellénique; elle aurait plutôt quelque affinité avec le dualisme persan. Mais on ne peut pas dire qu'elle soit en contradiction avec la doctrine johannique du Verbe, ni que l'évangéliste ait subi en ce point, comme malgré lui, l'influence de la tradition [4]. Ce n'est pas la tradition synoptique ni la tradition paulinienne qui lui ont fourni cette idée du diable, et il l'a développée parallèlement à sa doctrine du Verbe. Le diable johannique est sans le moindre rapport avec le Logos de Philon, mais il n'est pas sans rapport avec le Verbe-Christ, car il est proprement l'Antéchrist. La notion du mal, dans le quatrième Évangile,

1. Sag. II, 23-24.
2. Rom. V, 12-21.
3. I Jean, III, 12.
4. J. Réville, 203-205.

n'est pas d'ordre métaphysique et abstrait; elle ne tient pas à celle de la matière ; elle a un caractère positif. Le mal est une force vivante, il est l'erreur vivante, comme le Christ est la vérité vivante. Bien loin d'être adventice, l'idée du diable est un élément essentiel du système johannique. A cet égard, l'auteur dépend probablement de la tradition apocalyptique, mais il l'a interprétée à sa manière. Pour lui, la mort qui règne dans l'humanité n'est pas précisément la conséquence du péché d'Adam; elle résulte de l'action du diable, père du mensonge, agent d'erreur, qui, depuis l'origine, entraîne dans la mort le monde qui le suit; ceux qui lui appartiennent y resteront; mais, grâce au Verbe de vie, les enfants de Dieu échapperont à la mort spirituelle par la connaissance de la vérité, à la mort réelle par la vie impérissable que communique aux siens le Christ vivant [1].

Les anciens interprètes ont vu généralement dans ces paroles : « Il ne se tient pas dans la vérité [2] », la chute initiale du démon et sa première révolte contre Dieu; mais le contexte ne permet pas d'entendre le verbe au plus-que-parfait, comme s'il s'agissait d'une faute particulière antérieure au premier meurtre ; il s'agit du caractère du diable, de son attitude générale à l'égard de la vérité [3], attitude qui s'explique par le fait qu'il n'y a pas de vérité en lui. Cette explication a souvent embarrassé les commentateurs : il ne faudrait pas la solliciter beaucoup pour y trouver que le diable est, par sa nature même, et non par l'effet d'un péché primordial, ennemi de la vérité. Mieux vaut prendre le texte comme il est et reconnaître que le quatrième Évangile ne nous apprend rien sur l'origine du démon. Il nous le montre dans son opposition au règne de Dieu, qui est au moins en lui une seconde nature. Que le diable mente, cela est dans la logique de son être, et il ne peut même faire autre chose que mentir, étant menteur foncièrement. L'assertion : « Il est menteur, et son père [4] », a été entendue

1. Cf. Grill, 101, n. 2.

2. V. 44. καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ.

3. Schanz, 355. Ce commentateur observe que la chute doit être supposée comme explication, et que c'est depuis sa chute que le diable n'a pas de vérité en lui : considérations étrangères à la pensée de l'évangéliste. Maldonat (II, 718) s'efforce inutilement, après saint Augustin, de retourner le texte, pour lui faire dire : « Quia in veritate non stetit, non est veritas in eo. »

4. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.

de plusieurs manières. A s'en tenir au point de vue grammatical, on pourrait traduire : « Il est menteur, et son père également [1]. » Mais on a vu que la mention d'un père du diable n'a pas beaucoup de vraisemblance. Si c'est le diable lui-même qui est père, il est dit « père du menteur », ou « père du mensonge ». La dernière hypothèse paraît préférable, quoique la construction logique laisse à désirer dans les deux cas. On ne peut guère douter cependant que la pensée de l'évangéliste n'aille au diable père de l'erreur et du mensonge, de l'incrédulité judaïque et des Juifs incrédules.

En regard de ce maître d'erreur, de haine et de meurtre, Jésus se pose en précepteur impeccable de vérité. C'est justement parce qu'il dit la vérité que les Juifs, enfants du grand menteur et amis du mensonge, ne croient pas en lui. Ils seraient fort empêchés de le trouver en faute et d'alléguer une bonne raison contre l'autorité de son témoignage. N'ayant rien à dire contre le messager, ils devraient accepter le message, reconnaître dans l'enseignement du Christ la révélation de Dieu. S'ils avaient cette orientation native vers le bien, qui se confond ici avec la prédestination des enfants de Dieu, ils écouteraient la parole de Jésus, qui est la parole de Dieu [2]. Du reste, la distinction des deux catégories n'est pas rapportée à une cause première, qui serait le libre choix des hommes ou la prédestination, ou bien l'un et l'autre à la fois. Jean n'explique pas pourquoi le diable est menteur, ni pourquoi les Juifs sont incrédules ; il se met en présence des faits, du diable menteur et des Juifs livrés au mensonge.

VIII, 48. Les Juifs répondirent et lui dirent : « N'avons-nous pas raison de dire que tu es Samaritain et que tu as un démon ? » 49. Jésus répondit : « Je n'ai pas de démon ; mais j'honore mon Père, et vous, vous m'insultez. 50. Quant à moi, je ne cherche pas ma gloire, il y en a un qui la cherche et qui juge. 51. En vérité, en vérité je vous (le) dis, si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort. » 52. Les Juifs lui dirent : « Maintenant nous savons que tu as un démon. Abraham est mort, ainsi que les prophètes, et tu dis : Si quelqu'un garde ma parole, il ne goûtera jamais la mort. 53. Es-tu plus grand que notre père Abraham, qui est mort ? Les prophètes sont morts aussi. Qui prétends-tu être ? » 54. Jésus répondit : « Si je me glorifie moi-même, ma gloire n'est rien. C'est mon Père qui me

1. Les citations gnostiques de s. Épiphane (*ap.* Resch, IV, 121) modifient le texte dans ce sens.

2. Cf. III, 19-21 ; VI, 37, 44, et le commentaire, *supr.* pp. 325, 451.

glorifie, celui dont vous dites qu'il est votre Dieu, 55. et que vous ne connaissez pas, mais que moi je connais. Et si je disais que je ne le connais pas, je serais, comme vous, un menteur. Mais je le connais et je garde sa parole. 56. Abraham, votre père, a tressailli (dans l'espérance) de voir mon jour ; il l'a vu et s'est réjoui. » 57. Alors les Juifs lui dirent : « Tu n'as pas encore cinquante ans et tu as vu Abraham ! » 58. Jésus leur dit : « En vérité, en vérité je vous (le) dis, avant qu'Abraham fût, je suis. » 59. Alors ils prirent des pierres pour les jeter sur lui ; mais Jésus se déroba et sortit du temple.

Les interlocuteurs de Jésus ne protestent pas directement contre une imputation qui est pour eux la plus sanglante injure. Les paroles qu'ils entendent vont tellement à l'encontre de leurs propres idées qu'ils les trouvent plutôt insensées que blessantes. Pour nier que les Israélites, enfants d'Abraham, soient fils de Dieu, il faut être soi-même apostat ou hérétique, comme les Samaritains, à moins qu'on ne soit fou comme les possédés. En dépit de leur assurance, les Juifs n'ont, pour se défendre, que de gros mots et non de bonnes raisons. S'ils appellent Jésus Samaritain, ce n'est pas qu'ils le supposent originaire de Samarie, ou qu'ils fassent allusion à son séjour dans ce pays ; ils constatent, à leur façon, que Jésus n'a pas l'esprit juif. Aussi bien le Christ ne relèvera-t-il pas cette accusation, qui est plutôt un éloge, au point de vue de l'Évangile. Mais il se défendra d'être démoniaque, comme il se défend, dans les Synoptiques, de chasser les démons par Belzéboul [1]. Le Christ johannique ne chassant pas de démons et ne faisant que répandre des vérités, la donnée synoptique a été modifiée, mais elle est facilement reconnaissable dans la transposition qui se fait de la remarque des pharisiens et de l'apologie du Sauveur. « Je n'ai pas de démon », répond Jésus, car « j'honore mon Père », je ne fais que travailler pour sa gloire, tant par mes actes que par mes paroles, ce qui n'est pas œuvre de démon. L'idée ne doit pas être que Jésus honore Dieu en ne permettant pas que les Juifs l'appellent leur père. Ceux-ci se montrent uniquement capables d'insulter celui qui leur dit la vérité. Lui seul aurait donc le droit de protester contre leurs injures. Il s'en abstient, parce que son honneur est en bonnes mains [2]. Quiconque le repousse ou le

1. Matth. xii, 24-27 ; cf. xi, 18 ; Marc, iii, 22-30 ; Luc, xi, 15, 18-20.
2. Cf. v, 41.

méprise offense le Père qui l'a envoyé. Le Père a soin de la gloire du Fils, et il saura la faire éclater en temps opportun ; il saura bien aussi « juger » et punir ses ennemis.

La gloire de Jésus apparaîtra en ce que « celui qui garde sa parole ne verra jamais la mort ». Pareille assertion s'est déjà rencontrée [1]. L'idée de vie embrasse la vie corporelle, la vie spirituelle et la vie de l'éternité ; pareillement l'idée de mort embrasse la mort temporelle, la mort du péché et la damnation ; la vie et la mort du corps sont l'expression symbolique de la vie et de la mort de l'âme. Ceux donc qui auront gardé la parole de Jésus en la pratiquant seront exempts de la mort, parce que la mort temporelle n'a plus de signification pour eux, parce qu'ils ont déjà la véritable vie, parce qu'ils la posséderont éternellement. Il est sous-entendu que ceux qui rejettent la parole sont voués à la mort, parce que celle-ci garde pour eux toute son horreur, parce qu'ils sont déjà dans la mort par le péché, parce qu'ils y resteront indéfiniment par la damnation. Cette assertion de Jésus n'a pas le caractère d'une apologie ou d'une exhortation ; c'est une menace discrète à ses auditeurs incrédules.

Entendant parler de mort, les Juifs se trompent sur la portée de ce terme, qu'ils prennent au sens ordinaire. Ils se récrient : ne faut-il pas avoir perdu la raison, « avoir un démon », pour se persuader qu'on empêchera les gens de mourir [2]? Abraham, les prophètes n'ont pas eu ce pouvoir, et ils sont morts eux-mêmes. Moïse n'est pas nommé, soit qu'on le comprenne parmi les prophètes, soit à cause des légendes merveilleuses qui avaient cours au sujet de sa fin. En attribuant à sa parole une efficacité que la révélation de l'Ancien Testament n'a pas eue sur ceux-mêmes qui en ont été les organes, Jésus fait preuve d'une rare présomption. Qui est-il donc pour distribuer ainsi l'immortalité ? D'après le contexte, il ne peut pas être question exclusivement de l'immortalité que Jésus s'attribuerait à lui-même [3], bien que celui qui donne l'immortalité aux autres doive être censé en profiter le premier. L'expression : « goûter la mort », rappelle le langage des

1. v, 24 ; vi, 51.

2. D'après B. Weiss, 349, les Juifs ne comprendraient pas comment Jésus dispenserait les hommes de sentir la mort sans les dispenser de la mort même. Subtilité. La méprise des Juifs est grossière, et elle se fonde sur l'espèce d'équivoque très réfléchie qui existe dans les paroles du Christ.

3. Schanz, 359.

Synoptiques [1], plutôt qu'elle ne signifie directement l'amertume du trépas [2]. Si les Juifs ne disent pas : « Es-tu plus que Dieu », ce n'est pas qu'Abraham suffise à la comparaison, c'est parce qu'ils veulent mettre Jésus lui-même en parallèle avec les saints d'autrefois, non sa parole avec celle de Dieu. L'objection, qui n'a pu être faite en ces termes au Christ, pourrait bien être de celles qui avaient cours dans le milieu où fut écrit l'Évangile. Abraham a-t-il échappé à la mort? S'est-il vanté de l'épargner aux autres? Est-il ressuscité, et est-ce de lui qu'on attend la résurrection?

Sans répondre directement à la question des Juifs, Jésus se défend du reproche de vaine gloire. S'il se vante, sa gloire n'est rien [3], en tant que proclamée par lui, et non parce qu'elle serait nulle, faute d'être reconnue [4]; mais c'est que cette gloire n'est pas autre que celle qu'il tient du Père et qui se manifeste dans ses œuvres [5]. Sa gloire vient du Père, que les Juifs appellent leur Dieu, sans le connaître, et que lui connaît. S'ils connaissaient Dieu comme il veut être connu, ils n'auraient pas de peine à discerner l'action du Père dans la gloire du Fils [6]. Jésus le connaît, et il ne pourrait parler autrement sans être un menteur, comme ceux qui l'accusent faussement et dont toute la conduite ment au titre d'enfants de Dieu qu'ils affectent de prendre; il connaît le Père et il « garde sa parole », il accomplit fidèlement toutes ses volontés pour le salut du monde. Jésus lui-même se trouve dans la condition qu'il vient d'établir pour ses fidèles : ceux qui gardent sa parole ont et retiendront la vie éternelle; lui, qui garde la parole du Père, est dès maintenant glorifié par lui, il le sera bien davantage encore par sa propre résurrection et son retour à la gloire céleste.

Quant à Abraham, puisqu'on a jugé bon de l'opposer au Christ, il faut savoir que cet ancêtre dont on est si fier, et qui était lui un vrai

1. Matth. xvi, 28; cf. xxvi, 39. Schanz, 359. Holtzmann, 138.
2. B. Weiss, 349.
3. « Ex praesumptione juris. » Maldonat, II, 723.
4. Schanz, *loc. cit.*
5. Cf. v, 31-32.
6. Cf. v, 37. Jésus ne dit pas que le Dieu des Juifs soit réellement un autre que le Père, et on ne peut s'appuyer sur ces passages pour introduire, avec Hilgenfeld (*supr. cit.* p. 574, n. 1), dans le quatrième Évangile, la distinction gnostique du vrai Dieu et du Dieu des Juifs.

croyant et un enfant de Dieu, a tressailli dans l'espérance de voir « le jour » de Jésus, « qu'il l'a vu et s'en est réjoui » [1]. Il est accordé ici qu'Abraham est le père des Juifs selon la chair, pour mieux faire ressortir combien ses descendants diffèrent de lui quant à l'esprit. En quelle occasion Abraham s'est-il réjoui de voir « le jour », c'est-à-dire, au sens propre, la naissance du Christ [2], mais, au sens figuré, dont le premier n'est que le symbole, l'incarnation du Verbe avec ses conséquences douloureuses et glorieuses? Ce ne peut être que dans une circonstance particulière de la vie du patriarche, à laquelle est attribuée une signification plus haute que sa réalité historique ; et puisqu'il s'agit de joie, tout porte à croire que l'évangéliste a en vue tel texte de la Genèse [3], où il est dit qu'Abraham a ri en entendant les promesses divines relatives à sa postérité. Il importe peu que le sens littéral de ce passage ne soit pas conforme à celui qui est supposé pour l'allégorie.

Beaucoup d'interprètes modernes pensent, après Maldonat [4], qu'Abraham serait censé avoir connu, dans le paradis ou les limbes, l'apparition du Christ dans la chair. Mais le texte et le contexte suggèrent plutôt l'idée d'un fait très éloigné, nullement contemporain de l'incarnation. Les anciens commentateurs étaient bien plutôt dans le sens de l'Évangile, quand ils supposaient qu'Abraham avait vu le jour du Christ dans un événement figuratif et par révélation prophétique. Il n'est pas téméraire d'admettre que cet événement est la naissance d'Isaac [5], soit prise en elle-même [6], soit complétée en quelque façon, comme figure, par la scène du sacrifice [7]. Ce symbolisme est tout à fait dans la manière de l'évangéliste, et on ne doit pas l'écarter par des considérations d'exégèse historique auxquelles il est complètement étranger. Le cas de Moïse

1. V. 56. Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη.

2. Cf. Job, III, 1. Beaucoup d'anciens ont pensé au jour de l'éternité. Jésus compare ailleurs son existence terrestre à un jour (IX, 4 ; XI, 9), et l'on a déjà vu la signification de « l'heure » finale.

3. Gen XVII, 17.

4. II, 726.

5. Cf. Gen. XXI, 1-2, 8.

6. Baldensperger, 15.

7. Gen. XXII, 1-18, où Abraham voit Dieu dans un messager céleste, et où la bénédiction universelle est présentée comme la conséquence du sacrifice, consenti quoique non accompli, de son fils unique.

et d'Élie, dans le récit synoptique de la transfiguration, n'est pas du tout le même que celui d'Abraham en cet endroit. Abraham est dit avoir vu le Christ, comme Isaïe est dit plus loin avoir vu sa gloire [1]. Si on lit, dans Luc et dans Matthieu [2], que beaucoup de prophètes et de rois ont inutilement désiré voir ce qu'ont vu les disciples de Jésus, on n'en peut rien conclure contre l'interprétation johannique des récits de la Genèse. L'assertion du quatrième Évangile concernant Abraham paraît bien viser celle des Synoptiques touchant les anciens prophètes, mais pour la rectifier en prenant les choses à un autre point de vue.

Les Juifs comprennent qu'Abraham, au cours de son existence, a été en rapport avec Jésus. Ils ne se trompent pas en cela, et ce en quoi ils ont tort, c'est de trouver la chose incroyable. « Tu n'as pas encore cinquante ans, disent-ils, et tu as vu Abraham ! » Quelques anciens témoins [3] lisent : « Et Abraham t'a vu ! » leçon plus naturelle peut-être que la leçon commune, mais qui a pu choquer, parce qu'elle semble mettre Abraham au-dessus du Christ. Les « cinquante ans » déconcertent les interprètes. On dit que les Juifs parlent sans égard à l'âge réel ou présumé de Jésus, et qu'ils indiquent une période jubilaire, un demi-siècle, le terme de la maturité, comme supérieurs à l'âge du Sauveur ; on a supposé aussi qu'ils avaient été déçus par la gravité ou même par les apparences de vieillesse qu'ils remarquaient en lui [4]. Au témoignage de saint Irénée [5], les presbytres d'Asie entendaient comme une donnée réelle cette observation des Juifs : Jésus aurait eu alors près de cinquante ans. Cette interprétation ne paraît pas soutenable en face du témoignage de Luc [6]; mais si on ne peut la maintenir comme indication historique, il ne s'ensuit pas qu'elle soit pour cela étrangère au quatrième Évangile, où les nombres ont un sens indépendant de la valeur chronologique. Saint Irénée lui-même attache une signification symbolique aux cinquante ans. Ils pour-

1. XII, 41.
2. MATTH. XIII, 17 ; LUC, X, 24.
3. ℵ, Ss. vers. sahidique.
4. La difficulté était radicalement supprimée dans les mss. où on lisait « quarante », au lieu de « cinquante », comme fait s. Jean Chrysostome.
5. *Supr. cit.* p. 13, n. 1.
6. LUC, III, 23.

raient bien n'avoir que celle-là et figurer, sous l'apparence d'un chiffre exact, la plénitude de l'âge du Sauveur, la perfection de son humanité, l'entier accomplissement des prophéties dans sa carrière terrestre. L'évangéliste insinue plutôt ce symbole qu'il ne le prend à sa charge. N'est-ce pas déjà aux Juifs qu'il a fait dire que le temple avait été construit en quarante-six ans, tout en laissant entendre que le temple en question est le corps du Christ [1] ? Les Juifs, sans doute, ne se seraient pas souciés de déterminer l'âge précis de Jésus en regard des deux mille ans qui le séparaient d'Abraham ; mais on ne doit pas raisonner sur leurs paroles comme si elles avaient été réellement prononcées, et il faut voir l'intention de l'auteur.

En fait, l'âge terrestre du Christ n'est pas ce qu'il faut considérer, mais bien son âge céleste, son éternité. « Avant qu'Abraham existât, répond-il, je suis [2]. » Il ne se fait pas seulement plus ancien qu'Abraham, mais antérieur à toute créature ; il place sa propre origine dans l'éternité, non à raison de sa prédestination, mais de sa préexistence. C'est ainsi que Jean répond aux Juifs de son temps qui jugeaient le Messie chrétien bien inférieur aux personnages célèbres de l'Ancien Testament. Les auditeurs de Jésus ne voient dans cette déclaration solennelle qu'un affreux blasphème contre Dieu, non une injure à Abraham. Ils prennent des pierres pour tuer le blasphémateur [3] ; mais Jésus disparaît à leurs yeux et sort du temple [4]. On ne doit pas dire que le Sauveur, connaissant tous les détours de l'édifice sacré, s'échappe par une issue peu fréquentée [5]. Rien ne serait plus contraire à la pensée du texte que de prêter à Jésus cette espèce de fuite ; la disparition doit être censée miraculeuse [6]. Mais au lieu d'y voir une trace de docétisme, il faut y reconnaître une figure anticipée du Christ échappant

1. II, 20-21, *supr.* p. 293.

2. V. 58. πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί. Noter le rapport de cette formule avec VIII, 24, 28 ; cependant IX, 9, montre qu'il ne faudrait pas trop insister sur cette ressemblance.

3. Conformément à Lév. XXIV, 5.

4. V. 59. Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ. L'analogie de ce passage avec Luc, IV, 30, a fait ajouter dans plusieurs mss., à la fin du v. 59 : διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν καὶ παρῆγεν οὕτως. Cette addition affaiblit le sens du texte, quoique le symbolisme du troisième Évangile soit ici à peu près le même que celui du quatrième.

5. Knabenbauer, 304.

6. Schanz, 362. Cf. Maldonat, II, 728.

aux Juifs par la mort et portant sa lumière hors du temple, c'est-à-dire hors du judaïsme, à toutes les nations ; il laisse les Juifs au diable leur père. Et ce qui est vrai du Christ est vrai du christianisme naissant. Les persécutions des Juifs n'ont servi qu'à le répandre parmi les Gentils.

Grâce à ce symbolisme, on peut expliquer comment les mêmes Juifs, convertis tout à l'heure, veulent maintenant lapider Jésus ; il est même superflu de chercher où et comment ils auront pu se procurer des pierres à cet effet. L'unité de la perspective n'en est pas moins gardée : le premier tableau [1], où Jésus s'affirme comme lumière du monde, au milieu de gens qui ne le comprennent pas et dont la haine est impuissante contre lui, se rattache étroitement à la fin du chapitre VII [2] ; l'inintelligence des Juifs amène une déclaration plus complète sur les motifs et les conséquences de leur incrédulité [3] ; enfin l'opposition de l'Évangile et du judaïsme officiel trouve son expression la plus aiguë dans la longue discussion qui termine le chapitre VIII [4]. A travers les péripéties du dialogue, le symbolisme du discours et de la narration, l'auteur développe sa thèse sans sortir du cadre qu'il s'est lui-même tracé : les Juifs auraient volontiers accepté Jésus comme Messie national, et ils ne comprenaient pas, ils ne comprennent pas encore qu'il ait pu et dû être quelque chose de bien plus grand. La conception christologique du quatrième Évangile, qui manifeste aux Gentils la gloire du Sauveur, consomme la séparation du christianisme et du judaïsme [5].

1. VIII, 12-20.
2. VII, 37-52.
3. VIII, 21-29.
4. VIII, 30-59.
5. HOLTZMANN, 140. Cf. *supr.* p. 432.

XV

L'AVEUGLE-NÉ

(Jean, ix)

La guérison de l'aveugle se rattache immédiatement à la discussion rapportée dans le précédent chapitre. Pour la perspective, c'est au sortir du temple, où les Juifs ont voulu le lapider, que Jésus rencontre un aveugle de naissance et le guérit. L'on n'a pas à se préoccuper des difficultés chronologiques, puisque la chaîne des récits est idéale. Jésus s'est dit la lumière du monde, et les Juifs n'ont pas voulu le croire : il va compléter son enseignement par un miracle symbolique où la même vérité sera figurée, en même temps que la réprobation des Juifs et la conversion des Gentils. Il ne s'agit pas de montrer l'hostilité des Juifs ou les progrès de cette haine qui va maintenant s'étendre à quiconque fait profession de croire au Christ, mais d'illustrer, en face de cette animosité croissante, le rôle du Sauveur, par un signe gros de vérité, qui sera d'ailleurs suivi d'une prédication directe. De même que la disparition de Jésus et sa sortie du temple figurent la réprobation d'Israël, son passage auprès de l'aveugle et la guérison de celui-ci représentent la conversion de la gentilité, ou plutôt du genre humain[1]. Le Sauveur qui a échappé aux Juifs par la mort est acquis à l'humanité ; il demeure éternellement la lumière du monde, la porte du salut, le bon pasteur qui a donné sa vie pour ses brebis.

ix, 1. Et en passant, il vit un homme qui était aveugle de naissance. 2. Et ses disciples l'interrogèrent, disant : « Rabbi, qui a péché, de cet homme ou de ses parents, pour qu'il naquît aveugle? » 3. Jésus répondit : « Ni lui ni ses parents n'ont péché ; mais c'est pour que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui. 4. Il nous faut exécuter les œuvres de celui qui m'a envoyé, pendant qu'il fait jour ; vient la nuit, où nul ne peut travailler. 5. Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde. » 6. Ayant dit cela, il cracha par terre et fit de la boue avec sa salive, il

1. « Videtur Christus hoc caeco curando aliquid voluisse mystice significare, itaque sensus etiam mysticus hoc loco est literalis. » Maldonat, II, 731.

enduisit de cette boue les yeux (de l'aveugle), 7. et il lui dit : « Va te laver dans la piscine de Siloé » — ce qui veut dire *Envoyé.* — Il (y) alla donc et se lava, et il revint voyant. 8. Alors les voisins et ceux qui l'avaient vu auparavant, car c'était un mendiant, disaient : « N'est-ce pas celui qui était assis et mendiait? » 9. D'autres disaient : « C'est lui. » D'autres disaient : « Non, mais c'en est un qui lui ressemble. » Lui-même disait : « C'est moi. » 10. Alors ils lui dirent : « Comment donc tes yeux ont-ils été ouverts? » 11. Il répondit : « L'homme qu'on appelle Jésus a fait de la boue et m'a enduit les yeux, et il m'a dit : Va-t-en à Siloé te laver. J'y suis donc allé, et m'étant lavé, j'ai recouvré la vue. » 12. Ils lui dirent : « Où est-il? » Il dit : « Je ne sais pas. »

Jésus, au sortir du temple, voit, en passant, un aveugle de naissance qui, sans doute, était là pour mendier[1]. Les disciples sont introduits sans que l'on sache comment ils se trouvent auprès de leur Maître : il ne faut pas néanmoins mettre un intervalle entre cette scène et la précédente, car l'harmonie de la narration n'en sera pas meilleure ; l'évangéliste amène les disciples parce qu'il a besoin d'eux[2] ; peu lui importe la façon dont ils auront rejoint le Christ à sa sortie du temple. La question des disciples ne contient pas la clef de l'histoire ; ce n'est qu'une manière d'exorde qui a sa part du sens mystique répandu dans tout le récit ; peut-être n'est-elle pas très naturelle comme donnée de fait, mais elle est bien conçue comme introduction au symbolisme général. Les disciples demandent si c'est l'homme qui a péché, ou bien ses parents, pour qu'il naquît aveugle. Les commentateurs[3] cherchent fort inutilement comment les disciples ont pu savoir que la cécité de cet individu n'était pas accidentelle, et si le mendiant ou quelque autre ne le leur aura pas dit. Ce n'est pas sur les détails réels que l'auteur paraît avoir négligés, mais sur les indications significatives données par lui, que doit se porter l'attention de l'interprète.

Deux hypothèses sont proposées pour expliquer l'infirmité de l'aveugle : ou bien lui-même a péché avant de naître, ou bien il est puni pour les péchés de ses parents. La première hypothèse implique la préexistence des âmes[4], c'est-à-dire une doctrine hellénique ; la

1. Il est probable que l'évangéliste a en vue l'endroit où se tenaient ordinairement les mendiants, et qu'il s'inspire d'Act. III, 2.

2. Pour la mise en scène, cf. Marc, XIII, 1-2.

3. Par ex. B. Weiss, Schanz.

4. Cf. Sag. VIII, 19-20.

seconde est conforme à l'opinion vulgaire des Juifs. On n'a pas le droit d'écarter la première, sous prétexte que les disciples n'ont guère pu avoir connaissance de cette théorie ou la prendre au sérieux[1]; car il ne s'agit pas de ce que les disciples ont pu penser, mais de ce que pense l'auteur, et celui-ci n'est pas ignorant de la philosophie grecque. Une double alternative est censée se poser devant les disciples, et leur esprit hésite entre les deux termes: ils ne présentent pas la seconde explication parce que la première leur paraît inacceptable, et bien moins encore veulent-ils en solliciter une troisième, parce qu'ils les trouveraient toutes les deux insuffisantes. La réponse de Jésus laisse entendre que les deux explications étaient jugées soutenables, et que les interlocuteurs croyaient avoir épuisé la série des conjectures possibles sur le sujet. Il n'y a pas lieu non plus, en ce qui regarde la première hypothèse, de songer à un péché que l'aveugle aurait pu commettre dans le sein de sa mère, ou à des péchés que l'aveugle devait commettre et qui auraient été punis d'avance, ou à l'idée vague de péchés possibles avant la naissance. Toutes ces subtilités ne vont qu'à obscurcir un texte parfaitement clair et intelligible. Ce n'est pas à dire que le quatrième Évangile enseigne positivement la préexistence des âmes et leur déchéance antérieure à la vie présente. Jésus rejettera les deux hypothèses, non seulement par rapport à l'aveugle, mais par rapport à l'humanité que l'aveugle figure.

On remarquera que les disciples ne font pas entrer en ligne de compte le péché originel, et que Jésus dans sa réponse n'en parle pas davantage. A ne considérer que la surface du récit, le cas particulier de l'aveugle est envisagé en lui-même et dans ses causes prochaines; si l'on va au fond, et si l'on prend l'aveugle comme représentant de l'humanité, ce n'est pas non plus le problème de l'origine du mal qui est traité, mais plutôt, si l'on peut dire, celui de la fin du mal; aux disciples qui cherchent des causes efficientes Jésus oppose une simple négation, puis il énonce une cause finale, comme si la vraie manière de résoudre le problème du mal était de le regarder par ce côté de la finalité[2]. La question d'origine demeure intacte; Jésus ne dit pas d'où vient le mal physique, ni d'où vient le mal moral; il dit seulement à quoi sert le mal, quelle

1. B. Weiss, Schanz, Knabenbauer.
2. Holtzmann, 140.

en est la raison providentielle ; pour ce qui est des causes, il se contente d'affirmer que ni la préexistence ni l'imputation aux enfants des péchés commis par les parents ne sont des explications recevables. La cécité de l'aveugle figure l'état d'ignorance et de péché où l'humanité languissait avant l'incarnation du Verbe. Dieu a permis cet état pour manifester sa puissance et sa bonté en le faisant disparaître. Etait-ce la conséquence d'une faute primordiale commise, non avant le temps, non par tel ancêtre, mais par l'ancêtre commun de l'humanité? Notre Évangile ne le dit pas ; il indique seulement que la raison supérieure des choses est à chercher dans leur fin. Ainsi l'histoire de l'aveugle-né offre un sens analogue à celui de l'histoire du paralytique[1], et l'on verra qu'il y a plus d'un point de contact entre l'une et l'autre ; mais dans l'histoire du paralytique, le péché est plutôt considéré comme actuel et par rapport à l'individu ; dans l'histoire de l'aveugle, il est plutôt envisagé comme état et par rapport à l'humanité.

Ce n'est point en punition de ses péchés personnels que l'homme est aveugle, ni par la faute de ses ancêtres immédiats ; il est tel par une sorte de nécessité providentielle[2], pour fournir matière à la révélation de Dieu. Littéralement, en tant qu'il s'agit de donner la vue corporelle à un individu qui en était privé, l'homme est aveugle pour que sa guérison serve d'image sensible à l'œuvre d'illumination purifiante que Dieu accomplit dans le monde par son Christ. Que l'aveugle lui-même recueille de sa guérison un profit spirituel, c'est ce qui lui convient comme au représentant typique de l'humanité appelée à la vraie lumière par l'Évangile. Cette illumination salutaire constitue proprement l'œuvre de Dieu, qui est symbolisée par le miracle.

La guérison de l'aveugle n'est pas le symbole d'autres miracles, mais du salut procuré à l'humanité par Jésus lumière du monde. Les paroles du Sauveur le font clairement entendre : le devoir commun à tous les enfants de Dieu est de réaliser ici-bas la volonté du Père céleste ; ce devoir incombe au Fils unique aussi bien qu'aux

1. v, 1-18.

2. L'explication de s. Jean Chrysostome, adoptée par Maldonat (II, 734) : « caecum illum non propterea natum fuisse caecum,ut in eo opera Dei manifestarentur, sed ita consecutum, itaque tulisse rem, ut, cum caecus natus esset, occasionem praeberet divinae in se virtutis declarandae », est prise en dehors du texte, si tant est qu'elle ne le contredise pas.

enfants adoptifs ; il faut travailler durant le jour, durant le temps fixé pour le travail ; il serait trop tard quand la nuit sera venue, c'est-à-dire le temps du repos. Dans l'application à Jésus, le jour est le temps de sa carrière terrestre ; la nuit, sa mort et sa retraite dans le monde invisible. Le Christ ne cessera pas d'agir sur la terre après qu'il l'aura quittée ; mais il agira par l'Esprit, et cette action invisible a pour condition préalable l'œuvre visible qu'il doit accomplir maintenant et qui se terminera par sa mort [1]. Étant dans le monde, sa fonction naturelle, nécessaire, providentielle, est d'être la lumière du monde.

Il est à noter que, dans ce récit comme dans celui du paralytique, Jésus parle de l'œuvre du Père et de son propre travail, un jour de sabbat ; l'œuvre est nécessaire nonobstant les résistances du judaïsme légal, et cette œuvre est le vrai sabbat de Dieu, la sanctification du monde créé, la consécration de l'humanité parvenue à son dernier âge ; dès lors s'introduit l'idée d'une création nouvelle toute spirituelle et divine, faisant suite à la première, et dont le Verbe fait chair est maintenant l'agent, comme il a été, à l'origine, celui de la création matérielle. A l'arrière-plan du discours, ici comme dans l'histoire du paralytique, il y a le souvenir de la semaine génésiaque et du travail divin ; mais, dans le cas présent, l'image est fournie par la création de la lumière, condition du travail ultérieur de Dieu [2].

Ayant donné cet enseignement, Jésus se dispose à guérir l'aveugle. Il n'était pas possible de marquer plus clairement la signification du miracle. Les disciples en sont témoins ; ils y sont comme associés, parce qu'ils sont associés à Jésus dans son rôle d'illuminateur ; ce n'est pas seulement dans Matthieu [3] qu'il les appelle « lumière du monde » ; il vient de dire ici, pour la même raison : « Il *nous* faut exécuter les œuvres de celui qui *m*'a envoyé. » Mais c'est

1. « Non enim propterea praesens vitae tempus vocavit diem, quod nihil post hanc vitam acturus esset, sed quod nihil acturus quod ad hominum redemptionem pertineret, non passurus, non moriturus, non docturus coram homines, non praesens et spectabilis miracula facturus ; id ut faceret, hujus vitae tempus sibi esse a Patre designatum ; eum diem suum esse, et diem quidem jam in occasum inclinatum, id est proximum morti ; insistendum igitur esse operi, noctem enim instare. » Maldonat, II, 735.

2. Cf. Grill, 92, n. 1.

3. Cf. Matth. v, 14-16 ; Marc, iv, 21.

lui pourtant qui est la vraie lumière, et les disciples ne feront que répandre la vérité reçue de lui. C'est pourquoi il procède lui-même et seul au miracle, après s'être réservé la qualité d'illuminateur universel. Son discours serait tout à fait déplacé, dépourvu de sens, si le miracle ne voulait pas dire absolument la même chose. Les miracles des Synoptiques ne se font pas de cette façon, mais ce ne sont que des miracles ; les miracles johanniques sont des signes et non de simples preuves de la doctrine. Ainsi le miracle de l'aveugle n'est pas fait pour démontrer que Jésus est la lumière du monde, mais pour représenter dans un fait matériel, sous une forme plus sensible encore, la vérité signifiée par cette métaphore. De là vient que Jésus, qui, dans les Synoptiques, a besoin d'être sollicité, presque forcé à faire des miracles, prend généralement, dans le quatrième Évangile, l'initiative des prodiges qu'il accomplit. Ces prodiges sont l'image de son œuvre spirituelle, qui lui appartient en propre, à laquelle il se livre volontairement ; il apporte la grâce et la vérité, la lumière et la vie, à l'humanité, qui ignore tous ces biens ; il les lui donne sans qu'elle les ait demandés.

Pour guérir l'aveugle, Jésus crache à terre, fait un peu de boue avec sa salive, met cette boue sur les yeux du mendiant et lui dit d'aller se laver à la fontaine de Siloé ; l'aveugle obéit et s'en revient voyant. L'aveugle de Bethsaïde, dans Marc [1], est guéri par une application de salive, sorte de remède naturel qui prend, dans la circonstance, le caractère d'un remède miraculeux. Mais la boue fabriquée ici par le Christ n'a pas même l'apparence d'un remède ; bien moins encore peut-on dire qu'elle soit destinée à protéger pendant quelque temps les yeux de l'aveugle, qui aurait eu la faculté de voir avant d'aller à la fontaine [2], car rien n'indique une progression dans le miracle, et la lettre s'accorde avec le symbolisme du récit pour placer le miracle à Siloé. Saint Irénée [3] et beaucoup de Pères grecs ont trouvé que la boue étendue sur les yeux de l'aveugle rappelait celle dont Dieu fit, au commencement, le corps de l'homme [4]. Cette boue signifie la création nouvelle, la création spirituelle du Verbe incarné. On ne voit pas bien comment ce symbolisme serait

1. Marc, viii, 23.
2. B. Weiss, 359.
3. *Haer.* V, 15, 2.
4. Gen. ii, 7.

trop grossier pour l'esthétique de Jean [1], ni pourquoi l'acte aurait été choisi uniquement pour marquer la violation du sabbat [2]. Mais il ne faut pas non plus pousser l'allégorie jusqu'à reconnaître dans la salive l'âme sortie de la bouche de Dieu, ou la divinité du Christ se joignant à son humanité pour être appliquée en remède à l'humanité aveugle [3]. La salive tient la place de l'eau qu'on suppose avoir servi à pétrir le corps d'Adam. La nouvelle créature ne s'animera, n'arrivera à la lumière, qu'en touchant l'eau vive de la régénération baptismale qui est figurée par la source de Siloé.

Pour que le lecteur n'ait pas d'hésitation à ce sujet, l'évangéliste a soin d'observer que Siloé signifie « envoyé » [4]. L'aveugle est dirigé vers la fontaine de l'Envoyé, c'est-à-dire que l'humanité est invitée à dépouiller son ignorance et ses misères morales dans le baptême chrétien. L'Envoyé de la fontaine n'est pas l'aveugle, ni les apôtres, mais le Christ lui-même, envoyé du Père [5] et « venant par l'eau [6] », qui a reçu et qui donne dans le baptême d'eau le baptême de l'Esprit. Il n'est pas nécessaire de discuter les opinions qui attribuent une vertu médicinale à l'eau de Siloé, ou qui expliquent l'envoi à la source par la nécessité de nettoyer les yeux recouverts de boue. Au sens littéral, l'eau de Siloé sert de moyen pour la guérison miraculeuse ; au sens figuré, c'est l'eau du baptême. Il fallait quitter la fontaine intermittente de Béthesda, avec ses cinq portiques ; mais il faut aller à la fontaine de Siloé, à la fontaine de l'Envoyé divin [7].

L'aveugle se rend à la fontaine de Siloé, comme Jésus le lui avait

1. Cf. VII, 38.

2. HOLTZMANN, 141.

3. Opinions des Pères, dans MALDONAT, II, 737. Quelques-uns ont pensé, après s. Irénée, que l'aveugle n'avait pas d'yeux, et que le mortier avait servi à les former : c'est trop matérialiser la pensée du texte.

4. L'étymologie réelle paraît être « émission » d'eau. E. A. ABBOTT, *E. B.* II, 1803, tient pour probable l'hypothèse de Grotius, d'après laquelle l'évangéliste aurait en vue dans cet envoyé le *Shiloh* de GEN. XLIX, 10.

5. Cf. VI, 27, 38-39 ; VII, 28 ; VIII, 26 ; XVII, 3, 21.

6. I JEAN, V, 6.

7. La description ne tend qu'à faire ressortir la signification du baptême. Il ne paraît pas possible d'y reconnaître (avec J. RÉVILLE, 209) un double rite, imposition des mains et baptême, l'imposition des mains étant censée insuffisante. L'évangéliste ne songe pas à l'imposition des mains, et s'il y avait pensé, il ne l'aurait pas mise avant le baptême.

dit ; il se lave, et il revient chez lui voyant [1]. Grand émoi de tous ses voisins et connaissances qui étaient très nombreux, sa profession de mendiant l'ayant fait remarquer de tous ceux qui fréquentaient le temple [2]. On se demande si c'est bien lui, et l'on est forcé d'en convenir, quand il parle lui-même pour dissiper les doutes. Alors la surprise fait place à la curiosité ; on veut savoir comment il a été délivré de son infirmité. L'homme dit ce qu'il a senti et entendu. A la différence du paralytique [3], il sait qu'il a eu affaire à Jésus, mais il parle comme ignorant la qualité de celui qui l'a guéri. S'il a trouvé d'un seul coup l'usage de la vue corporelle, il arrive par degrés à l'illumination spirituelle. Maintenant il se contente de dire : « Le nommé Jésus [4] m'a fait et dit telle chose. » Bientôt il dira : « C'est un prophète ; il est de Dieu. » Finalement Jésus se fera reconnaître et adorer de lui comme Fils de l'homme, vrai Messie. L'homme parle de la boue et non de la salive, moins peut-être pour n'avoir pas vu comment Jésus a fait la boue, que parce que la salive n'a pas de signification distincte dans le symbolisme du récit. Il n'importait pas non plus, pour l'enchaînement de la narration, de rappeler que Jésus avait craché ; mais l'action de faire un peu de boue ou de mortier était une violation du sabbat. Cette circonstance frappe les gens plus que tout le reste. Ils semblent oublier le miracle pour ne songer qu'à l'illégalité de cette boue et de cette guérison. Leur premier souci est de mettre la main sur Jésus ; mais l'homme ne sait ce qu'il est devenu ; ils se contentent de prendre celui qui a fourni l'occasion du crime et qui en est le principal témoin.

IX, 13. On amena aux pharisiens cet homme qui avait été aveugle. 14. Or c'était sabbat le jour où Jésus avait fait de la boue et lui avait ouvert les yeux. 15. Les pharisiens lui demandèrent donc à leur tour

1. V. 7. Au lieu de : « Il s'en alla donc, se lava et il revint voyant », Ss. lit simplement : « Et quand il eut lavé son visage, ses yeux s'ouvrirent. »

2. Cf. Marc, X, 46 ; Act. III, 10.

3. V, 13.

4. V. 11. ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς. L'homme dit qu'il a recouvré la vue : ἀνέβλεψα. Ce peut-être une imitation du langage des Synoptiques (cf. Marc, VIII, 24 ; X, 52). Peut-être est-il un peu subtil de dire qu'un aveugle-né peut recouvrer la vue en ce sens que la faculté de voir lui est due, pour ainsi parler, à raison de sa qualité d'homme et que le don de la vue qui lui est fait apparaît comme une restitution. B. Weiss, 363. Dans ce cas, l'expression convient mieux à l'humanité qu'à l'individu aveugle.

comment il avait recouvré la vue. Et il leur dit : « Il m'a mis de la boue sur les yeux, je me suis lavé, et je vois. » 16. Alors quelques-uns des pharisiens dirent : « Cet homme-là n'est pas de Dieu, puisqu'il ne garde pas le sabbat. » D'autres disaient : « Comment un homme pécheur pourrait-il faire de tels miracles? » Et il y avait désaccord entre eux. 17. Ils dirent donc encore à l'aveugle : « Toi, que dis-tu de lui, pour ce qu'il t'a ouvert les yeux? » Il dit : « C'est un prophète. »

On s'en va donc trouver les « pharisiens », c'est-à-dire ce groupe de personnages pleins de zèle qui sont comme les porte-parole du sanhédrin et les adversaires officiels du Christ. Il fallait bien les prévenir que Jésus avait fait un peu de boue et ouvert les yeux d'un aveugle en ce jour de sabbat. Le texte ne fait nullement entendre que ce sabbat soit écoulé, que l'on soit au lendemain du miracle ou à quelques jours de distance [1]. Pour la perspective, on est toujours au sabbat, qui est en même temps le dernier jour de la fête des Tabernacles et probablement, dans la pensée de l'auteur, le septième jour de la fête. C'est à cause du symbolisme que le récit manque de précision, et l'on aurait tort de vouloir pour cela disperser les faits sur plusieurs jours. La boue, la guérison, le sabbat signifient bien autre chose que ce qu'y voient les pharisiens, et le narrateur joint l'ironie à l'allégorie quand il montre les docteurs juifs tout scandalisés de ce que Jésus a fait pour l'aveugle. Quant à savoir si la réunion du sanhédrin est privée, parce que le sabbat n'autorisait pas de réunion publique [2], c'est un point qui n'inquiète pas l'évangéliste.

Les pharisiens veulent connaître dans le détail tout ce qui s'est passé; ils interrogent eux-mêmes l'aveugle, et celui-ci leur répond ce qu'il a déjà dit à ses voisins, ne pouvant dire autre chose. Là-dessus des sentiments divers se font jour dans l'assemblée. Les uns ne voient que la violation du sabbat et déclarent avec beaucoup d'emphase que Jésus ne peut pas être un homme de Dieu; une minorité, qui tient compte du miracle, fait une objection timide, sous forme d'interrogation : est-il possible qu'un pécheur accomplisse de tels prodiges? On ne répond pas à cette question. La majorité ne veut entendre que ce qui flatte son préjugé ; mais, le cas ne laissant pas d'être embarrassant, on se risque à demander au principal intéressé

1. Cf. v, 9.
2. Schanz, 369.

ce qu'il en pense [1]. Il ne semble pas encore qu'on l'interroge à mauvaise intention. Son opinion valait la peine d'être recueillie, et comme il ne l'avait pas exprimée, on ne pouvait pas espérer qu'il se contredît lui-même. Il apparaît seulement ensuite que les pharisiens s'étaient flattés que cette opinion pourrait n'être pas favorable, comme si l'aveugle avait pu se croire guéri par un coup de magie. Il répond que Jésus doit être « un prophète [2] », un homme de Dieu, et cela suffit pour qu'on ne l'écoute pas. On en vient même à suspecter son témoignage pour ce qui est du fait de la guérison.

IX, 18. Cependant les Juifs ne voulurent point croire qu'il eût été aveugle et qu'il eût recouvré la vue, jusqu'à ce qu'ils eussent appelé les parents de celui qui venait d'être guéri; 19. et ils les interrogèrent, disant : « Est-ce là votre fils, que vous dites être né aveugle? Comment se fait-il donc qu'il voit maintenant? » 20. Alors ses parents répondirent et dirent : « Nous savons que c'est là notre fils et qu'il est né aveugle, 21. mais comment il se fait qu'il voit maintenant, nous ne le savons pas; ou bien qui lui a ouvert les yeux, nous ne le savons pas. Interrogez-le, il a de l'âge; il parlera pour lui-même. » 22. Ses parents dirent cela, parce qu'ils craignaient les Juifs. Car les Juifs avaient déjà résolu entre eux que si quelqu'un le reconnaissait pour le Christ, il serait exclu de la synagogue. 23. C'est pourquoi ses parents dirent : « Il a de l'âge, interrogez-le. »

« Les Juifs », c'est-à-dire les membres du sanhédrin, la majorité hostile à Jésus, qui seule parle et agit désormais, tandis que la minorité, plus au moins favorable, se tait, les Juifs soupçonnent quelque entente secrète entre Jésus et le prétendu aveugle qui dit avoir été guéri par lui. La violation du sabbat étant certaine, ils voudraient bien trouver que le miracle est faux, soit qu'il résulte de prestige démoniaque, soit qu'il ait été simulé. L'aveugle, qui aurait pu corroborer la première hypothèse, s'y est nettement refusé. Reste la seconde, qui deviendrait une certitude si l'homme qui se dit guéri n'était pas l'aveugle qui fréquentait les abords du temple et n'était pas reconnu comme tel par ses parents. Dernière chance à courir, bien fragile d'ailleurs, puisque les voisins qui l'ont amené au sanhédrin n'ont pas le moindre doute sur son identité.

On fait donc venir les parents et on leur dit : « Est-ce là votre

1. V. 17. Ss. lit seulement : « Toi, que dis-tu de lui ? »
2. Cf. IV, 19, la conclusion de la Samaritaine.

fils, que vous dites être né aveugle? Comment se fait-il qu'il voit maintenant? » Les parents, gens prudents, répondent franchement sur les deux points où ils ne sont pas exposés à se compromettre : l'homme qu'on leur présente est bien leur fils, et il est né aveugle. Mais ils ignorent tout à fait comment il a acquis l'usage de la vue et qui peut le lui avoir donné; leur fils seul peut savoir ce qui s'est passé; il est d'âge à se rendre compte des choses, et c'est lui seul que l'on peut questionner utilement [1].

L'attitude des parents est celle des familles juives, et même païennes, qui ont peur, devant l'autorité, de paraître solidaires de ceux des leurs qui se sont convertis au christianisme : on avoue le lien de parenté, les antécédents juifs ou païens, mais on affecte d'ignorer les motifs, les circonstances, les suites de la conversion. C'était déjà, observe l'évangéliste, chose décidée par les Juifs, c'est-à-dire par leurs chefs religieux, que quiconque reconnaîtrait Jésus pour le Christ serait exclu de la synagogue : pour ne pas s'exposer à l'excommunication [2], les parents font semblant de ne pas même connaître le nom de Jésus. Cette excommunication existait certainement au temps où fut écrit le quatrième Évangile; mais il suffit de lire les Actes des apôtres pour se convaincre qu'elle n'existait pas encore dans les premières années de la prédication chrétienne. L'excommunication dont il s'agit ne peut pas être l'exclusion des synagogues de Jérusalem, par une simple entente des Juifs, sans décision officielle de l'autorité [3], ni une décision préparée par le sanhédrin, dont le public aurait été averti avant sa promulgation [4]. Ainsi ce détail est en rapport avec le symbolisme du récit, non avec l'histoire de Jésus.

IX, 24. Ils appelèrent donc de nouveau l'homme qui avait été aveugle, et ils lui dirent : « Rends gloire à Dieu ! Nous savons que cet homme est un pécheur. » 25. Alors il répondit : « S'il est pécheur, je n'en sais rien. Je sais une chose, c'est que, d'aveugle que j'étais, maintenant je

1. Ss. v. 21 : « Comment il voit ou qui lui a ouvert les yeux, nous ne savons. Il a de l'âge ; vous pouvez apprendre (cela) de lui. » V. 23. « C'est pourquoi ses parents dirent : Interrogez-le. »

2. Cf. Schürer, II, 434-436.

3. B. Weiss, 366.

4. Schanz, 371.

vois. » 26. Alors ils lui dirent : « Qu'est-ce qu'il t'a fait ? Comment t'a-t-il ouvert les yeux ? » 27. Il leur répondit : « Je vous l'ai déjà dit, et vous n'avez pas écouté. Pourquoi voulez-vous l'entendre encore ? Voulez-vous aussi devenir ses disciples ? » 28. Ils l'injurièrent et dirent : « Sois son disciple, toi ; nous, nous sommes disciples de Moïse. 29. Nous savons, nous, que Dieu a parlé à Moïse, mais celui-là, nous ne savons d'où il est. » 30. L'homme répondit et leur dit : « C'est vraiment chose étonnante que vous ne savez pas d'où il vient, et qu'il m'ait ouvert les yeux. 31. Nous savons que Dieu n'exauce pas les pécheurs; mais si quelqu'un l'honore et fait sa volonté, il l'exauce. 32. Jamais on n'a entendu dire que quelqu'un ait ouvert les yeux d'un aveugle-né. 33. Si cet (homme) n'était pas de Dieu, il n'aurait pu rien faire. » 34. Ils lui répondirent et lui dirent : « Tu es né tout entier dans les péchés, et tu veux nous instruire ! » Et ils le jetèrent dehors.

Les Juifs ne croyaient pas au miracle avant d'avoir entendu les parents de l'aveugle, ils n'y croient pas davantage après. Bien que l'évangéliste ne le dise pas positivement, ils ferment les yeux à l'évidence : le miracle n'a pas dû se faire; donc il ne s'est pas fait. Et ils risquent une dernière tentative, à la fois logique et insensée, pour que l'aveugle lui-même désavoue le miracle. On l'avait sans doute congédié avec ses parents, pour délibérer sur la déposition de ceux-ci [1] ; on le rappelle et on l'adjure solennellement de dire la vérité, c'est-à-dire, au fond, de modifier son témoignage selon le désir de ceux qui l'interrogent, en avouant que Jésus, au lieu d'être un homme de Dieu, comme il l'a déclaré d'abord, est un homme de péché, contempteur de la Loi, et que le miracle n'a pas eu lieu. La formule d'adjuration : « Rends gloire à Dieu! » laisse entendre qu'on n'a pas encore entendu la vérité, qu'on craint de ne pas l'avoir [2]. Ce sont des juges qui réclament la vérité sous serment, et qui, en même temps, feignent de la connaître, dictant à l'accusé l'aveu, au témoin la déposition qu'ils veulent entendre. Il en était de même dans les procès des chrétiens : on voulait leur arracher l'aveu de crimes qui n'existaient pas. Dans le cas présent, l'autorité religieuse est associée au pouvoir juridique. Les membres du sanhédrin n'hésitent pas à mettre en avant leur qualité de chefs

1. A moins que le narrateur n'ait oublié que l'aveugle était censé avoir assisté à l'interrogatoire de ses parents.

2. Cf. Jos. VII, 19; Esdr. X, 11.

et de docteurs [1] pour troubler la conscience d'un mendiant : « Nous savons, disent-ils, que cet homme est pécheur. »

Mais le mendiant ne se laisse pas intimider, et sa réponse est aussi habile que courageuse. Il s'abstient de contredire ouvertement ses chefs et il se barricade en quelque sorte dans le fait : « S'il est pécheur, je ne sais ; je sais seulement que j'ai été aveugle et que je vois maintenant. » Le « je ne sais » n'est pas une restriction mentale [2], une affectation d'ignorance, moins encore l'expression d'un doute, mais une façon assez ironique d'écarter l'examen direct d'une question posée en termes trop généraux : l'aveugle se déclare incompétent pour qualifier de pécheur un homme qu'il ne connaît que par un bienfait.

Désappointés, les Juifs essaient de le reprendre par un autre côté. Ils lui demandent encore une fois comment Jésus a fait pour le guérir, espérant sans doute que, dans une seconde déposition, il pourra varier, se contredire, dévoiler quelque détail ou circonstance qui permettrait d'expliquer la guérison autrement que par un miracle divin, ou d'y découvrir une fraude vulgaire. Mais l'homme déjoue cette ruse par sa franche brusquerie. Agacé de s'entendre poser toujours la même question, il répond : « Je vous l'ai déjà dit, et vous n'avez pas écouté ; pourquoi voulez-vous l'entendre encore ? » Les Juifs qui interrogent maintenant l'aveugle sont donc les mêmes que les pharisiens qui lui ont demandé comment il avait recouvré la vue ; les uns et les autres se confondent vaguement avec le sanhédrin, et il n'est pas nécessaire de supposer qu'une partie des pharisiens nommés d'abord se retrouve dans la haute assemblée, ou que la référence est inexacte [3]. Il est clair que les pharisiens de Jean ne sont pas ceux des Synoptiques, mais une fraction du sanhédrin [4] répondant à peu près aux scribes ou docteurs de la Loi qui, dans les premiers Évangiles, sont désignés comme appartenant au grand conseil.

L'impatience faisant place au sarcasme, l'homme continue : « Voudriez-vous aussi vous faire les disciples » de celui qui m'a guéri ? La réponse est censée devoir être négative [5], et la question ne laisse

1. Cf. VII, 48.
2. MALDONAT, II, 741.
3. Hypothèse de B. WEISS, 367.
4. Cf. I, 19, 24 ; VII, 32, *supr.* p. 208 et p. 515.
5. V. 27. μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι ;

pas entendre que l'aveugle lui-même soit déjà croyant; il l'est sans doute, d'une certaine manière, mais il ne demande pas aux Juifs s'ils veulent croire comme lui [1], il leur demande s'ils veulent s'associer au groupe des disciples, ce qui est plus encore que de croire en Jésus. La seule idée d'une pareille hypothèse les met en fureur. Ils insultent ou pensent insulter l'aveugle en lui disant : « Sois son disciple » si tu veux; nous, nous sommes disciples de Moïse. » Dans leur pensée un Juif qui abandonne Moïse pour Jésus est un misérable apostat : il n'y a pas lieu de supposer d'autres propos injurieux que l'évangéliste n'aurait pas voulu rapporter. Ces grands docteurs se prévalent de leur science en face d'un homme du peuple : « Nous savons » pertinemment « que Dieu a parlé à Moïse, mais nous ne savons pas d'où vient celui-ci [2]. » Que Moïse a été l'organe de la révélation divine, ils ne le savent pas, en réalité, mieux que les autres; et s'ils ignorent d'où vient Jésus, c'est-à-dire s'il est envoyé de Dieu ou non, cet aveu qui confirme ce que Jésus lui-même a dit à ce sujet [3], ne laisse pas d'être assez compromettant pour leur autorité. Leur embarras est le même que celui des membres du sanhédrin, dans les Synoptiques, à propos de Jean-Baptiste [4]. Ils ne peuvent pas nier le miracle devant l'aveugle qui voit, ni soutenir que ce n'est pas un miracle, ou que c'est l'œuvre du démon; ils se retranchent dans l'ignorance. Mais la situation est beaucoup plus naturelle dans les Synoptiques, où tout se passe devant le peuple, et où la mauvaise foi des Juifs n'est pas aussi absolue.

Dans le quatrième Évangile, les miracles sont si évidents que l'incrédulité judaïque en devient monstrueuse. Effet de perspective qui résulte du symbolisme adopté par l'auteur et du point de vue théorique où celui-ci a voulu se mettre. Pour ne pas trouver artificielle et invraisemblable toute cette discussion du sanhédrin avec l'aveugle, il faut se rappeler que le sanhédrin est le judaïsme, l'auteur ayant toujours soin de dire « les pharisiens » ou « les Juifs », jamais « le grand conseil », et que l'aveugle est l'humanité convertie. Jésus va déclarer bientôt que les docteurs du judaïsme sont

1. Opinion de Maldonat, *loc. cit.*

2. La formule n'a pas le même sens ici que dans vii, 27, où il était question de l'origine terrestre du Messie,

3. viii, 14.

4. Marc, xi, 27-33; Matth. xxi, 23-27; Luc, xx, 1-8.

volontairement aveugles à son égard. Telle est l'idée que l'évangéliste se fait, non sans raison, de l'attitude du judaïsme à l'égard du christianisme naissant : le judaïsme ne veut pas voir le prodige d'illumination qui s'est accompli dans le monde par Jésus ; ce sont les aveugles d'autrefois, les Gentils, qui voient maintenant, et les prétendus voyants, les Juifs, qui se font aveugles. La scène esquissée dans ce chapitre figure, comme les précédentes, tout un développement historique sans lequel on ne pourrait y voir qu'une série d'incidents vivement tracés, mais incohérents, pris en dehors de la réalité, contradictoires à ce que l'on sait par les Synoptiques de la prédication du Sauveur.

L'entretien de l'aveugle avec les membres du sanhédrin se termine de façon tragique. Poussant toujours plus avant l'ironie, l'aveuglé ose bien leur dire des choses qui n'ont jamais pu être exprimées devant cette assemblée, mais qui signifient ou plutôt qui peignent énergiquement l'impuissance des Juifs à expliquer le triomphe de l'Évangile, le grand succès chrétien. « C'est merveille, dit-il, que vous ne sachiez pas d'où vient » Jésus ; et « pourtant il m'a ouvert les yeux » ; vous devriez vous y connaître, et mon cas n'est pas négligeable ni obscur ; Dieu ne fait pas de miracles pour les pécheurs ; « il n'exauce » en cette manière que « ceux qui l'honorent et font sa volonté » ; même dans l'Écriture il n'y a pas exemple que « quelqu'un ait ouvert les yeux d'un aveugle-né » ; ce que Jésus a fait prouve qu'il vient de Dieu, car, « s'il n'était pas de Dieu, il n'aurait pu le faire ».

L'aveugle expose la thèse qui est développée dans tout l'Évangile : les œuvres de Jésus sont visiblement des œuvres divines ; à les considérer comme œuvres extérieures, ce sont des miracles de telle nature que Dieu n'en peut faire de semblables que pour l'exaucement de ses fidèles ; et si l'on regarde leur signification, c'est l'œuvre du Christ dans le monde, c'est la sanctification du genre humain ; cette grande œuvre de Dieu est l'œuvre même de Jésus, qui seul a ouvert les yeux de l'humanité, le véritable aveugle-né. Il ne s'agit pas de déterminer ce que peut obtenir de Dieu la prière d'un pécheur, ni le genre de prodiges que pourrait exécuter la puissance diabolique. Le miracle divin est conçu comme l'exaucement d'une prière [1] ; il ne peut être accordé à la

1. Cf. xi, 41-42.

supplication d'un homme qui serait actuellement pécheur et qui devrait demeurer tel ; les miracles de Jésus sont des actions divines dont on ne conçoit même pas qu'elles puissent s'accomplir autrement que par un envoyé de Dieu.

Cette fois l'homme en arrive à proclamer la mission céleste de Jésus. Son discours, qui a commencé sur le ton plaisant, s'achève sur le ton grave, dans un argument irréfutable, qui est une profession courageuse de la vérité. Aussi la colère des Juifs ne connaît-elle plus de bornes. On chasse et on excommunie le misérable qui a osé faire la leçon aux docteurs d'Israël, leur prouver ce qu'ils ne veulent pas voir, confesser devant eux la foi qu'ils veulent étouffer. Son infirmité ne montrait-elle pas qu'il était souillé, maudit, damné dès sa naissance ? Il est probable que l'évangéliste prête aux Juifs les opinions que les disciples ont exprimées au commencement de ce récit : pour naître aveugle il faut avoir péché soi-même dans une existence antérieure, ou être issu de parents pécheurs, à moins que ce ne soit les deux ensemble ; il faut être souillé de corps et d'âme et livré par avance à tous les esprits d'impureté. Peu importe que l'aveugle voie clair maintenant ; il est encore plus odieux qu'auparavant, ou plutôt il ne l'est que dès maintenant : qu'il soit excommunié !

Le texte, en effet, ne veut pas dire seulement qu'on le mit dehors, qu'on le chassa de la salle où il avait subi son interrogatoire, mais, conformément à ce qui a été plus haut, qu'on prononce son exclusion de la communauté israélite. L'insistance que met l'évangéliste à signaler ce fait montre bien qu'il n'a pas en vue un simple congé, même donné violemment, mais une excommunication véritable, bien qu'il ait évité d'employer une formule plus explicite et qu'il se soit contenté de signifier dans l'expulsion de l'aveugle par le sanhédrin [1] l'excommunication des chrétiens par les Juifs. On peut dire que l'aveugle n'avait pas reconnu Jésus pour le Christ ; mais il l'avait reconnu pour l'envoyé de Dieu, et on le regarde comme gagné à Jésus. Il est oiseux de se demander si l'excommunication a coïncidé avec l'expulsion, et si elle n'aurait pas été prononcée dans une séance particulière, après qu'on eut chassé l'aveugle [2].

1. Cf. v. 22, décision des Juifs pour que celui qui confesse le Christ ἀποσυνάγωγος γένηται, et v. 34, καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω. Cf. III Jean, 10.

2. Schanz, 374 ; B. Weiss, 369.

IX, 35. Jésus apprit qu'ils l'avaient jeté dehors, et l'ayant rencontré, il dit : « Crois-tu au Fils de l'homme ? » 36. Il répondit et dit : « Et qui est-il, Seigneur, pour que je croie en lui ? » 37. Jésus lui dit : « Tu l'as vu, et c'est celui qui te parle. » 38. Il dit : « Je crois, Seigneur, et il se prosterna devant lui. 39. Et Jésus dit : « C'est pour un jugement que je suis venu en ce monde, pour que ceux qui ne voient point voient et que ceux qui voient deviennent aveugles. « 40. Ceux des pharisiens qui étaient avec lui entendirent cela et lui dirent : « Est-ce que nous aussi, nous sommes aveugles ? » 41. Jésus leur dit : « Si vous étiez aveugles, vous n'auriez pas de péché. Mais vous dites que vous voyez, votre péché demeure. »

De même que Jésus a rencontré, après l'avoir guéri, le paralytique de Béthesda [1], il rencontre l'aveugle de Siloé. Dans les deux cas, il complète l'instruction de ceux qu'il a soulagés et la nôtre. La rencontre est providentielle. L'aveugle ne cherchait pas Jésus, et Jésus lui-même semble trouver l'aveugle comme par hasard. Mais Jésus sait que l'aveugle a été excommunié, il connaît aussi les motifs de cette excommunication, et il veut conduire à la perfection la foi déjà si forte de celui qu'il a guéri. « Crois-tu, lui dit-il, au Fils de l'homme [2] ?» La question sollicite une réponse affirmative et doit être considérée comme une exhortation à la foi. Elle s'adresse à l'aveugle seul, en l'opposant en quelque façon à la masse des Juifs incrédules [3], ce qui convient parfaitement à la signification de son personnage. L'aveugle est censé comprendre que la formule « Fils de l'homme » désigne le Messie, et même le Messie johannique, le Verbe incarné, le Christ lumière [4], non le chef attendu de la théocratie juive. Il admet sur la parole de Jésus qu'il y a un Messie, et il ne demande qu'à le connaître pour croire en lui [5]. « Tu l'as vu », répond Jésus, c'est-à-dire, tu le vois, « et c'est lui qui te parle ». Il n'en faut pas plus pour que cet homme de bonne volonté se prosterne et adore le Sauveur. Il l'adore comme Dieu, et non par un

1. V, 14.

2. Leçon probablement primitive (ℵBD, Ss.). Plusieurs mss. et anciennes versions lisent : « Fils de Dieu ».

3. V. 35. σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ;

4. Grill, 149.

5. Comparer la promptitude de certaines conversions dans les Actes (notamment XIX, 1-7).

simple hommage de respect et de reconnaissance. Car le sens du texte va plus loin que la lettre [1].

Si la question posée a quelque chose d'imprévu, c'est qu'elle correspond à l'interrogation qui dès l'origine a précédé la collation du baptême [2]. L'économie du récit amène la profession de foi après l'ablution qui figure le rite baptismal, et il n'y a aucun argument à tirer de là contre l'interprétation symbolique de l'ensemble. L'évangéliste, ayant en vue le baptême, en envisage les différents aspects, sans égard au rapport liturgique de la profession de foi et de la collation du sacrement.

Pour finir [3], Jésus résume en quelques mots la leçon qui se dégage de tout le récit. On a déjà vu plus haut comment il se fait que, n'étant pas venu pour juger, il exerce néanmoins un jugement [4]. La même idée est ramenée en cet endroit sous forme affirmative et comme donnant le mot de ce qui vient de se passer. Jésus est venu en ce monde pour un jugement, non pour un simple discernement des bons et des méchants, mais pour procurer aux premiers la vie éternelle, pour jeter les autres dans un incurable endurcissement, et pour accomplir en tout cela les volontés du Père. Il est venu « pour que ceux qui ne voient point voient et pour que ceux qui voient deviennent aveugles ». C'est cela évidemment que signifie le récit qu'on vient de lire : un aveugle qui figure l'humanité convertie au christianisme, sortant de ses ténèbres séculaires pour arriver à la lumière, est devenu voyant par la puissance du Christ, tandis que les représentants du judaïsme, tout fiers de leur science, et qui avaient possédé jusque-là parmi eux le dépôt de la vérité révélée, ont été frappés de cécité en devenant incrédules à celui que Dieu leur avait envoyé. Cette déclaration, tout comme les paroles que Jésus a prononcées avant de guérir l'aveugle, prouvent que le récit tout entier est symbolique, et elles n'auraient aucun sens s'il ne l'était pas. Si l'aveugle ne représentait pas le monde converti, si les Juifs qui l'ont excommunié ne représentaient pas le judaïsme incrédule et

1. On peut même soutenir qu'il s'agit d'adoration divine au sens littéral, en se fondant sur l'usage de la langue johannique. Cf. IV, 22 ; XII, 20 ; AP. IV, 10 ; VII, 11.

2. Cf. ACT. VIII, 37.

3. On ne dit pas que l'homme se soit relevé, mais ce n'est pas une raison pour le supposer toujours prosterné (SCHANZ, 376) pendant que Jésus parle.

4. Cf. III, 17-21 ; V, 22 ; *supr.* pp. 326, 408.

persécuteur, s'il n'était question que d'un aveugle qui a vu et que ce miracle a rendu croyant, on ne comprend pas comment Jésus pourrait dire, à son occasion, qu'il éclaire les aveugles et aveugle les voyants, puisque dans cette affirmation solennelle il ne vise que des aveugles et des voyants dans l'ordre spirituel.

Le sens ne peut pas être : « Je suis venu pour que les aveugles *réels* voient *spirituellement*, et que les voyants *spirituels* deviennent aveugles *réellement* [1]. » Le cas de l'aveugle qui a vu fournit la métaphore par laquelle on signifie l'accession des Gentils à la foi véritable ; et cette métaphore en appelle une autre, celle d'un voyant qui deviendrait aveugle, pour signifier l'incrédulité des Juifs devant le Christ et le christianisme. L'antithèse n'est pas non plus entre les non voyants, qui seraient les âmes de bonne volonté conscientes de leur indigence, et les voyants, qui se flatteraient d'être en possession de la vérité divine [2], car le discours ne vise pas directement les dispositions subjectives des personnes, mais deux états généraux qui, par une volonté mystérieuse de la Providence, vont être intervertis, le salut passant aux Gentils, et la réprobation aux Juifs. Lorsque l'on veut appliquer le discours aux seuls auditeurs juifs de Jésus, on est tenté de justifier ainsi la distinction des aveugles et des voyants par leur bonne et leur mauvaise volonté. Mais la déclaration a une bien autre portée, et il s'agit ici de ce que l'évangéliste a voulu enseigner, non de ce que Jésus a pu dire aux Juifs de son temps. Ce n'est pas non plus sans quelque subtilité que l'on met dès l'abord une distinction absolue entre les « non voyants » et les « aveugles », sous prétexte que les « non voyants » ont la faculté de voir sans exercer la vue, tandis que les aveugles en sont incapables [3]. Si les non voyants ne s'opposent pas avec les aveugles aux « voyants », ceux-ci devront également se partager en deux catégories de personnes, dans les deux membres de l'antithèse, ce qui détruira l'équilibre du discours : il n'est pas question d'individus déterminés, ayant telles dispositions intérieures, mais de deux grandes catégories, ceux qui possèdent la vraie lumière de Dieu et ceux qui ne l'ont pas. Une distinction va être faite à propos des aveugles qui croient voir, mais cette distinc-

1. Holtzmann, 145.
2. Schanz, *loc. cit.*
3. B. Weiss, 373.

tion n'est pas anticipée dans le présent discours, où les Juifs sont des voyants qui deviennent aveugles, les chrétiens des aveugles qui sont devenus voyants. On peut dire seulement que l'évangéliste parle de « non voyants » qui voient, parce qu'il pense aux Gentils, qui n'étaient point aveugles de parti pris, mais par défaut de lumière, tandis que les « voyants », les Juifs, deviennent aveugles devant la lumière qui leur est offerte.

On ne s'attendait pas à retrouver les pharisiens. Il faut supposer que la rencontre de Jésus avec l'aveugle se produit dans un endroit public, probablement dans le temple, dans la cour des Gentils, où l'excommunié avait encore accès. L'auteur néglige beaucoup, dans cette fin de récit, les circonstances de temps et de lieu : c'est qu'il n'en concevait aucune qui importât à la signification du miracle. D'où il est permis de conclure que, dans les occasions où il est plus précis, il a d'autres raisons que l'exactitude du souvenir et le souci du détail réel. On admettra donc, si l'on veut, que la rencontre du Sauveur avec l'aveugle a lieu dans la cour des Gentils, quelques heures après l'excommunication portée par le sanhédrin. Il ne faut pas se demander comment le Christ peut séjourner impunément dans les parvis, après n'avoir échappé que par miracle à la lapidation[1]. Des pharisiens ont entendu les paroles qu'il vient de prononcer et qui ont été dites à leur intention. Ils s'en montrent scandalisés. Est-ce que Jésus se permettrait de les traiter d'aveugles ? Ils ont bien compris que la parole sur les voyants devenus aveugles les concernait directement.

Au lieu de répondre par l'affirmative, ce qui ne compléterait en rien l'instruction que poursuit l'évangéliste, le Sauveur fait une distinction entre les aveugles qui n'ont pas refusé la lumière et qui ne se donnent pas pour voyants, c'est-à-dire ceux qu'il désignait tout à l'heure comme « non voyants », et les aveugles qui, prétendant voir, refusent d'ouvrir les yeux à la lumière. Ce sont les mêmes dont on a dit que les voyants deviendraient aveugles. Ils sont responsables de leur aveuglement, tandis que les autres ne le sont pas. Ceux-ci sont guérissables, et les aveugles volontaires sont incurables. Leur péché qui « demeure », qui reste impardonné, impardonnable, correspond au péché irrémissible des Synoptiques. Dans les deux premiers Évangiles, Jésus parle du péché contre le

1. VIII, 59.

Saint-Esprit après qu'on l'a accusé de chasser les démons par Beelzéboul [1]; pareillement, dans le quatrième, il parle du péché d'aveuglement volontaire après qu'on l'a accusé d'être démoniaque; la situation est exactement parallèle, ou plutôt le quatrième Évangile ne fait que transposer et interpréter les données des Synoptiques. Dans le discours qui va suivre, il commentera la sentence : « Aveugles ils sont, et conducteurs d'aveugles [2]. »

De même que le Christ s'est manifesté comme vie dans la guérison du paralytique et se manifestera mieux encore en cette qualité dans la résurrection de Lazare, il apparaît comme lumière, et lui-même le dit, dans la guérison de l'aveugle-né. Le miracle est plus extraordinaire que les guérisons d'aveugles racontées dans les premiers Évangiles, mais on ne l'a pas grandi à seule fin de le rendre plus merveilleux et incontestable [3], ou pour mieux poser, à ce propos, la question du mal physique dans son rapport avec le péché. Ce n'est pas cette question qui préoccupe l'évangéliste, et il n'est pas autrement prouvé que tel aveugle des Synoptiques n'était pas censé aveugle de naissance. Si le quatrième Évangile a, comme il est probable, transporté à Jérusalem un miracle que les récits antérieurs plaçaient en Galilée ou à Jéricho, il n'a fait que donner plus de relief, en vue du sens qu'il y rattachait, à une circonstance qui pouvait être au moins supposée. Cette circonstance n'est pas le caractère incurable de la cécité, mais son caractère d'affection originelle. Un aveugle de naissance convient pour figurer l'humanité étrangère au bienfait de la révélation [4].

On a dit que les chapitres VII et VIII font voir comment le christianisme a éliminé le judaïsme, et le chapitre IX comment le judéo-christianisme a été exclu de la Synagogue [5]. La dernière assertion ne semble pas tout à fait exacte; car l'aveugle ne représente pas seulement les judéochrétiens, mais encore, et même de préférence, les chrétiens de la gentilité. Il y a un judéochristianisme que Jean confondrait volontiers avec le judaïsme. C'est le christianisme intégral que la Synagogue rejette comme absolument contraire

1. Marc, III, 22-30; Matth. XII, 22-37.
2. Matth. XV, 14.
3. Holtzmann, 143.
4. Voir les remarques des Pères à ce sujet dans Maldonat, II, 732.
5. Holtzmann, 144.

à la révélation mosaïque, à la Loi de Dieu. Ce qui apparaissait comme prévision dans Matthieu [1] est maintenant fait accompli ; la séparation de l'Église et de la Synagogue est consommée depuis longtemps, mais encore vivement ressentie, bien que l'évangéliste, pour rentrer dans la vraisemblance historique, la fasse annoncer plus loin [2] par le Sauveur. L'espèce d'incohérence qui résulte du double point de vue introduit dans le récit est manifeste, puisque Jésus et ses disciples continuent à avoir libre accès dans le temple, conformément à l'histoire, en dépit de l'excommunication qui, pour la perspective symbolique, est déjà promulguée contre les chrétiens[3].

1. Matth. x, 17-21 ; 34-36 ; cf. Luc, vi, 22.
2. xvi, 2.
3. Cf. Holtzmann, *loc. cit.*

XVI

LE BON PASTEUR

(Jean, x, 1-21)

Le discours qui suit l'histoire de l'aveugle-né lui sert de commentaire. La réponse que Jésus était censé adresser à quelques pharisiens se continue naturellement par les considérations sur les faux pasteurs ; on trouvera, pour finir, qu'elle a été adressée aux Juifs. Les chefs religieux du judaïsme, aveugles volontaires, ne se prétendent pas seulement éclairés, ils veulent guider les autres : mauvais bergers, qui s'opposent à l'unique pasteur, à celui qui donne librement sa vie pour ses brebis. L'instruction commence en réalité par la parole sur les non voyants qui voient et les voyants qui deviennent aveugles [1] ; elle tend à réfuter l'argumentation des pharisiens, c'est-à-dire du judaïsme, contre la guérison de l'aveugle-né, c'est-à-dire contre la vérité du salut apporté par Jésus. Le développement de la pensée va des faux pasteurs au vrai, puis au troupeau que le vrai pasteur doit constituer. Tout le discours est allégorique, et en cela il ne diffère pas des autres discours du quatrième Évangile, si ce n'est que l'auteur paraît avoir voulu imiter de plus près qu'à l'ordinaire les paraboles des Synoptiques, en s'inspirant particulièrement de celle du pasteur aux cent brebis [2], ainsi que de la sentence concernant la porte du salut [3].

x, 1. En vérité, en vérité je vous (le) dis, celui qui n'entre pas par la porte dans l'enclos des brebis, mais qui l'escalade par ailleurs, est un voleur et un brigand. 2. Mais celui qui entre par la porte est le pasteur des brebis. 3. C'est à lui qu'ouvre le portier, et les brebis écoutent sa voix ; il appelle ses brebis par leur nom et il les fait sortir. 4. Quand il les a toutes fait sortir, il marche devant elles, et les brebis le suivent,

1. ix, 29. La formule ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (x, 1) ne se rencontre pas d'ordinaire au commencement d'un discours.

2. Matth. xviii, 12-14 ; Luc, xv, 4-7 ; cf. Matth. ix, 36 ; xxvi, 31.

3. Matth. vii, 13-15.

parce qu'elles connaissent sa voix. 5. Et elles ne suivraient pas un étranger, mais elles le fuiraient, parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers. »

Rien de plus facile que de discerner le faux pasteur du vrai. Celui qui s'introduit dans le parc en franchissant la clôture ne peut être qu'un voleur, non un berger. Le vrai berger ne passe pas ailleurs que par la porte ; celui qui garde l'entrée s'empresse de lui ouvrir ; les brebis le connaissent et lui-même les appelle toutes par leur nom ; les ayant fait sortir du parc, il se met à leur tête, et elles le suivent, ce qu'elles ne feraient pas si un étranger les appelait ; elles s'enfuiraient plutôt, ne connaissant pas sa voix. Jean appelle cette description « comparaison » ou « parabole »[1], mais ce n'est pas du tout une parabole comme celles que Jésus prononce dans les Synoptiques. Il n'y est pas question de bergers ni de brebis, avec application morale à un autre objet, par manière de comparaison, mais d'abord et uniquement des docteurs juifs, du Christ et de ses fidèles. Nonobstant les détails dont le tableau est chargé, et bien que tous ne semblent pas avoir une signification allégorique, ce n'est pas une histoire de bergers qu'on raconte, ce sont les rapports, très différents, des maîtres d'Israel et de Jésus avec les hommes, qui sont décrits en termes figurés. Les voleurs sont les représentants de la tradition pharisaïque ; cela est évident dès le commencement, quand même Jésus ne le dirait pas tout aussitôt de façon expresse ; et le berger n'est pas autre que le Christ. Sans doute l'allégorie tend à prendre l'apparence d'une parabole, et l'on vient de dire pourquoi ; ce n'est pas néanmoins une parabole, parce que l'auteur du quatrième Évangile, prenant les paraboles synoptiques pour des allégories, ne les a imitées que dans la forme descriptive, non pour le caractère et l'esprit du récit.

Il suggère à la pensée la représention d'un parc clos de murs ou de palissades, gardé par un berger auxiliaire, où le troupeau est enfermé pendant la nuit ; des gens s'introduisent dans ce parc par escalade et ne peuvent être que voleurs et brigands ; le berger principal vient à la porte ; et le gardien, qui le connaît, le fait entrer ; le berger compte les brebis à la sortie du parc, quand il les conduit au pâturage, et au retour ; ces brebis ont chacune leur

1. παροιμία. Cf. *supr.* pp. 75, 88.

nom, comme dans Théocrite[1], et le berger les appelle par ce nom ; elles ne connaissent que lui. Tout cela est parfait de couleur locale[2]. Mais s'il faut renoncer à identifier le portier[3], à trouver un sens particulier à tous les actes du berger, il n'en est pas moins vrai que le troupeau n'est pas autre chose que la société des enfants de Dieu ; que les voleurs et les brigands sont une seule et même catégorie de personnes, celle des faux guides qui ont voulu et qui veulent encore conduire le peuple juif et le monde, sans avoir reçu mission pour cela ; qu'ils sont, en cet endroit, qualifiés de voleurs et de brigands, moins pour le mal qu'ils font au troupeau que pour vouloir le diriger sans y être appelés ; enfin que le vrai pasteur, celui qui rentre par la porte dans la bergerie, est le Christ, le pasteur que le Père a envoyé, et que les brebis, les hommes qui sont de Dieu, s'empressent d'écouter. En reprenant son discours, Jésus dira qu'il est lui-même la porte ; mais c'est que l'allégorie n'est pas bien soutenue ; dans ces premières considérations sur le vrai pasteur et les faux, la porte est la mission du Père céleste. Jésus est envoyé de Dieu. Ses adversaires ne le sont pas.

x, 6. Jésus leur dit cette parabole, mais il ne comprirent pas de quoi il leur parlait. 7. Jésus donc dit encore : « En vérité, en vérité je vous (le) dis, je suis la porte des brebis. 8. Tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des brigands, mais les brebis ne les ont pas écoutés. 9. Je suis la porte : si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé ; il entrera et sortira, et il trouvera un pâturage. 10. Le voleur ne vient que pour voler, égorger et détruire. Je suis venu pour que (les brebis) aient vie et l'aient abondamment. 11. Je suis le bon pasteur ; le bon pasteur donne sa vie pour les brebis. 12. Le mercenaire, qui n'est point pasteur, (et) à qui les brebis n'appartiennent pas, s'il voit venir le loup, abandonne les brebis et s'enfuit, — et le loup les ravit et les disperse, — 13. parce que c'est un mercenaire et qu'il ne se soucie pas des brebis. 14. Je suis le bon pasteur ; je connais mes brebis et elles me connaissent, de même que le Père me

1. Holtzmann, 146.

2. Sauf peut-être le trait du pasteur marchant devant les brebis, qui es d'une si belle signification allégorique. On observe (Schanz, 381) que cette manière de faire, commune en Occident, ne l'est pas en Orient, spécialement en Palestine, où le berger marche le plus souvent derrière le troupeau ; l'exception aurait été choisie de préférence à la règle, parce qu'elle donnait une meilleure application. Mais l'évangéliste a pu faire sa description conformément à l'usage du pays où il vivait.

3. Les Pères ont pensé à Moïse, à l'Esprit-Saint, à Jean-Baptiste, etc.

connaît et que je connais le Père; et je donne ma vie pour les brebis. 16. J'ai encore d'autres brebis, qui ne sont pas de cette bergerie ; il faut que je les amène aussi, et elles écouteront ma voix, et il y aura un seul troupeau, un seul pasteur. 17. C'est pour cela que le Père m'aime, parce que je donne ma vie, afin de la reprendre. 18. Personne ne me l'ôte, mais je la donne de moi-même. J'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pouvoir de la reprendre; telle est la mission que j'ai reçue de mon Père. »

Conformément au procédé qui lui est familier dans tous les discours, l'évangéliste observe que les Juifs ne comprirent pas ce qu'on leur disait[1], et il introduit par ce moyen de nouvelles considérations, plus explicites, sur le même sujet, qui ne sont pas moins sublimes que les précédentes, ni plus intelligibles pour l'auditoire. « Je suis, dit le Sauveur, la porte des brebis[2]. » Beaucoup de commentateurs anciens et modernes, s'autorisant de ce qui a été dit plus haut des voleurs et de la porte où passe le vrai berger, pensent que « la porte des brebis » est la porte par où l'on a accès auprès des brebis, en sorte que Jésus se présenterait comme celui qui donne mission aux vrais pasteurs. D'autres, interprétant la formule d'après ce qui suit, voient dans la porte des brebis la porte où les brebis passent; en disant : « Je suis la porte », Jésus dirait la même chose qu'en disant : « Je suis la voie »; il se donnerait comme le médiateur du salut. Les deux explications sont vraies en elles-mêmes; mais on ne peut les maintenir à la fois comme sens du texte. La seconde paraît plus probable, soit que l'on considère le texte, soit que l'on ait égard à la suite du discours, où il n'est pas parlé de mission donnée par Jésus, mais de salut procuré par lui. La première allégorie ne fait pas loi pour l'interprétation de celle-ci; autrement, Jésus se donnerait comme la porte par où lui-même passe le premier. Puisque l'on est obligé d'admettre une certaine incohérence dans le discours, mieux vaut accepter la moins violente, à savoir que le mot « porte », au commencement, en tant que porte pour le berger, ne signifie pas autre chose que la mission légitime de Jésus, et que plus loin, en tant que porte pour les brebis[3] et appliqué directement à Jésus lui-même, il signifie la médiation nécessaire du Sauveur et le salut procuré par lui. De

1. Ss. omet, à la fin du v. 6, τίνα ἦν ἃ ἐλάλει αὐτοῖς.

2. V. 7. ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων.

3. « Id est per quod oves ingredi oportet, si salvae esse velint. » MALDONAT, II, 755.

leur côté, les voleurs et les brigands, c'est-à-dire les faux bergers, étaient tels tout à l'heure parce qu'ils n'avaient pas passé par la porte ; maintenant c'est parce qu'ils pillent et détruisent le troupeau. Le second discours de Jésus n'est pas une explication de l'allégorie proposée d'abord, mais un nouveau développement sur le même thème, où les mots saillants de l'allégorie ne gardent pas tout à fait leur signification première.

Le Christ est pour les brebis l'unique porte du salut. Il n'est pas question, pour le moment, d'autres pasteurs que lui-même, et ceux qu'il associera à son ministère ne sont, par rapport à lui, que de simples brebis. « Tous ceux qui sont venus avant moi, dit-il, sont des voleurs et des brigands [1] ; mais les brebis ne les ont point écoutés. » Si l'on en juge par les variantes du texte [2], cette déclaration a embarrassé les anciens interprètes. Mais Jésus n'a certainement pas voulu ranger Moïse et les prophètes parmi les voleurs et les brigands. Moïse a écrit de lui [3] ; Abraham a vu son jour [4] ; Isaïe aussi a vu sa gloire [5] ; les prophètes sont venus pour lui, sinon par lui ; ils étaient envoyés de Dieu pour lui préparer les voies ; ils ne sont pas venus d'eux-mêmes avant lui. Ceux que Jésus qualifie si sévèrement sont surtout les docteurs juifs de son temps, qui avaient assumé la direction du peuple avant que lui-même inaugurât son ministère. Ils « sont » actuellement « voleurs et brigands ». Il faut comprendre toutefois parmi ceux qui sont venus avant Jésus tous les représentants anciens du judaïsme pharisaïque, tous ceux qui ont préparé l'aveuglement du peuple juif à l'égard du Verbe incarné, Moïse et les prophètes étant censés avoir travaillé pour lui, avoir vécu de lui ; mais il n'y a pas lieu de songer particulièrement aux faux prophètes de l'ancien temps [6], ni à de faux messies dans les temps plus rapprochés [7]. Un seul pasteur existe, dont les fidèles de toutes les époques, y compris les saints de l'Ancien Testament, sont

1. V. 8. πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ κλέπται εἰσὶν καὶ λῃσταί.

2. Ss. et beaucoup d'autres anciens témoins, mss., Pères, versions, omettent les mots : « avant moi » (ABDL etc.), ce qui n'aboutit qu'à rendre la phrase trop vague et n'écarte pas toute difficulté.

3. v, 46.

4. viii, 56.

5. xii, 41.

6. Schanz, 383.

7. Maldonat, II, 756.

les brebis. « Et les brebis n'ont pas écouté » les faux bergers, parce que c'étaient des brigands. Cette remarque ne fait pas allusion au cas personnel de l'aveugle [1], si ce n'est pour autant que l'aveugle représente l'humanité convertie au christianisme. Les brebis qui se sont dérobées à l'influence des faux pasteurs sont, dans le passé lointain, le petit nombre d'Israélites qui ont été sincèrement fidèles à l'enseignement de Moïse et des prophètes, et, depuis l'apparition de Jésus, tous ceux des Juifs et même des Gentils qui ont adhéré à l'Évangile. Dans la perspective du discours, les brebis dont il est parlé en cet endroit sont d'abord les Juifs qui se sont convertis malgré leurs chefs religieux, prêtres et docteurs.

« Je suis la porte, reprend Jésus ; si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé ; il entrera et sortira, et il trouvera un pâturage. » Les interprètes qui entendent plus haut « la porte des brebis » d'une porte pour les pasteurs qui ont accès auprès des brebis, observent ici que les mots « entrer et sortir » conviennent mieux à des hommes qu'à des brebis : il s'agirait des pasteurs entrant par le Christ, allant et venant pour leur besogne et trouvant des pâturages pour le troupeau. Mais il est aisé de répondre que l'allégorie s'appliquant à des hommes-brebis peut user de termes qui ne conviendraient pas aussi bien à de simples moutons. Il est plus naturel d'entendre de la brebis, de chaque fidèle, le salut dont parle Jésus, que de la sécurité du pasteur légitime, comparé au voleur qui risque d'être découvert [2] ; on peut en dire autant des pâturages que la brebis trouve et dont elle use ; « entrer et sortir » peut s'entendre des allées et venues de la brebis entre le bercail et le pâturage [3], quoique la liberté de l'homme-brebis y apparaisse plutôt sans figure ; enfin l'antithèse n'est plus entre le pasteur légitime qui entre par la porte, et le voleur qui pénètre à la dérobée dans le bercail [4], mais entre le Christ porte du salut, qui va se dire aussi bon pasteur, qui procure aux brebis sécurité, liberté, nourriture et vie, et le voleur qui ne vient que pour « piller, égorger et détruire » le troupeau. Jésus vient pour que les brebis « vivent et qu'elles aient l'abondance [5] », que les hommes reçoivent le don de la vie éternelle

1. B. Weiss, 379.
2. Schanz, 384 ; Holtzmann, 147.
3. Maldonat, II, 757.
4. Holtzmann, *loc. cit.*
5. V. 10. ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν.

et tous les biens spirituels qui s'y rapportent. La vie et l'abondance ne sont pas deux objets différents, mais une seule vie large et copieuse. L'abondance n'est pas à entendre de la vie éternelle par opposition à la vie présente, ni des biens spirituels par opposition à la vie naturelle. Il s'agit d'une même vie que l'on dit d'abord communiquée, puis, pour plus d'emphase, richement douée ; cette vie est éternelle dès maintenant parce qu'elle garantit l'éternité bienheureuse à qui la possède.

Celui qui vient donner la vie aux brebis sacrifie pour elles sa propre vie ; c'est pourquoi il est, entre tous et de façon unique, le bon pasteur. Un si grand dévouement ne pourrait être attendu d'un mercenaire ; le pasteur à gages n'a pas réellement souci des brebis, il s'enfuit[1] quand il se voit en cas de s'exposer lui-même pour les préserver du danger qui les menace. Pas plus dans ce passage que dans les précédents, l'évangéliste ne réussit à formuler une parabole proprement dite ; il reste dans l'allégorie, sauf à y mêler la comparaison du mercenaire, dont l'application est moins nettement dessinée que le personnage du bon pasteur. Le bon pasteur, qui donne sa vie pour ses brebis, est Jésus seul. Dans le cours ordinaire de la vie, il n'est pas d'usage que les meilleurs bergers meurent ainsi ; ils n'y sont nullement tenus, et leur mort serait tout autre chose qu'un avantage pour le troupeau. Mais Jésus est par excellence le bon pasteur[2] », et le troupeau pour lequel il donne sa vie est aussi unique en son genre. L'allégorie du bon pasteur est préparée en plusieurs endroits de l'Ancien Testament[3] ; il ne semble pas néanmoins que ce soit par référence directe à ces passages que Jésus se dit « le bon pasteur » ; c'est à raison du trait qui le caractérise entre tous les bergers, l'abandon de sa vie pour son troupeau. Jésus

1. Les mots : καὶ ὁ λύκος ἁρπάζει κτλ., forment une sorte de parenthèse à la fin du v. 12 ; pour la facilité de la reprise, le texte reçu (mss. lat. Vg.) ajoute, au commencement du v. 13 : ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει.

2. « Pastorem qualis nemo alius fuerit, nemo futurus sit. » Maldonat, II, 758.

3. Ps. xxiii, 1 ; Is. xl, 11 ; Éz. xxxiv, 1-16, 23 ; Jér. xxiii, 1-4 ; Zach. xi, 4-17 ; Mich. v, 3. Bien qu'il ne se réfère pas aux prophéties, on peut se demander si l'évangéliste n'a pas songé spécialement aux passages d'Ézéchiel où il est dit que Dieu lui-même fera paître son peuple, et s'il n'y a pas ici, comme en bien d'autres endroits, une attestation implicite de la divinité de Jésus-Christ.

« dépose [1] » sa vie comme on ferait d'un vêtement. L'évangéliste reviendra bientôt sur cette idée, car il tient à montrer que la mort du Sauveur a été volontaire. Les brebis dont on parle sont la propriété du Christ, parce qu'elles lui ont été attribuées par le Père et que lui-même les a choisies [2]. C'est à lui qu'elles appartiennent, et à personne autre : aussi bien les mercenaires qui voudraient accaparer son troupeau prouvent-ils qu'ils ne sont point bergers, lorsque le danger apparaît.

L'égoïsme et la lâcheté du mercenaire font ressortir le dévouement et le courage du bon pasteur. Si ce personnage du mercenaire, « à qui les brebis n'appartiennent pas », a une signification allégorique précise, il doit représenter avant tout les docteurs juifs, les mêmes qui ont été appelés « voleurs et brigands », sans que l'on doive songer en particulier à ceux qui ont provoqué la révolte du peuple contre l'autorité romaine et qui ont su échapper à la catastrophe de l'an 70 [3]. Une application secondaire aux chefs des communautés chrétiennes [4] n'est guère plus vraisemblable, bien qu'il soit très facile de retrouver dans le mercenaire quiconque, ayant charge d'âmes, trahit son devoir et abandonne ses ouailles devant la persécution. Le loup « prend » un certain nombre de brebis et « disperse », en le faisant fuir, le reste du troupeau : ainsi en est-il dans les temps difficiles, où l'on reconnaît, à leur attitude, les faux bergers d'avec les vrais. Le loup personnifie les pouvoirs persécuteurs, mais il ne peut guère figurer les hérétiques [5].

Le mercenaire qui abandonne les brebis au loup ne les a jamais aimées, il ne les a pas connues et regardées comme ses brebis. Il en va tout autrement de Jésus, qui connaît ses brebis, qui est connu d'elles, comme son Père le connaît et comme il connaît son Père [6]. Cette union intime du pasteur et des brebis, qui n'est comparable qu'à celle du Père et du Fils, sera longuement célébrée

1. V. 11, ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων. Le sens de « mettre, destiner » (B. Weiss, 382) est exclu par le contexte ; de même celui de « donner en paiement » (Schanz, 390).

2. L'idée que Jésus aurait acquis les brebis par sa mort (Schanz, 386) est moins johannique.

3. Opinion de Schanz, *loc. cit.*

4. Holtzmann, 149.

5. Opinion de Schanz, 387.

6. Cf. Matth. xi, 27.

dans les discours après la cène. L'emploi allégorique du berger et du troupeau fait que le mot « connaître » représente ici le lien qui rattache le Christ à son Père, et les fidèles au Christ ; lorsque Jésus parlera sans figure, il dira : « Comme mon Père m'a aimé, je vous ai aimés ; demeurez dans mon amour [1]. » Aussi bien n'est-il pas question directement du rapport éternel qui unit le Verbe au Père, mais du rapport actuel et permanent qui unit le Verbe dans la chair à son Père céleste. En donnant sa vie pour ses brebis, Jésus manifeste son amour pour le Père qui les lui a confiées, et pour les brebis qui lui ont été confiées par le Père. C'est la pensée des brebis à lui données, non celle de sa mort prochaine, qui introduit la réflexion sur les « brebis qui ne sont pas de cette bergerie », c'est-à-dire sur les chrétiens de la gentilité. Jésus possède ces brebis en tant qu'elles lui sont destinées par le Père, non pas en tant qu'elles seraient déjà disposées à croire [2] ou dociles à l'action universelle du Verbe [3], car il a en pensée tous les Gentils qui dans l'avenir croiront en lui [4]. Le bon pasteur doit aller chercher ces brebis qui sont comme égarées ; il se fera écouter d'elles comme du petit nombre de brebis israélites qui l'ont suivi ; du tout se fera un seul troupeau, comme il n'y a qu'un seul berger.

Il est évident que Jésus n'a pas l'intention d'aller prêcher en personne l'Évangile aux Gentils. C'est pourquoi, bien que ce soit en pensant à la totalité de son troupeau qu'il annonce la conversion des païens, la prévision de sa mort est associée comme condition préalable, non pas précisément comme cause méritoire, à l'idée de cette conversion. Le Christ johannique parle de l'Église telle qu'elle est constituée au moment où s'écrit l'Évangile. Comme la conversion des Gentils est dans les desseins du Père, il faut qu'elle s'accomplisse, et que le Fils, par ses disciples, aille aux Gentils. Il n'est pas dit, et pour une bonne raison, que les « autres brebis » seront introduites dans la « bergerie » d'Israël, mais que, des brebis qui sont « de cette bergerie », et de celles qui sont en dehors, il se formera un seul troupeau, le troupeau du bon pasteur. Cette conception de l'Église est plus éloignée encore, s'il est pos-

1. XV, 9.
2. SCHANZ, 388.
3. B. WEISS, 384.
4. Cf. XVII, 20-21.

sible, de l'esprit juif que celle de saint Paul [1] : il n'est pas question d'associer les Gentils au privilège d'Israël, de les substituer pour une part aux Juifs incrédules ; on ne connaît plus qu'une seule et véritable alliance, celle qui unit Juifs et Gentils au Verbe incarné. Maldonat [2] remarque à bon droit que le Sauveur n'annonce pas la conversion de tous les Juifs et de tous les Gentils avant la fin du monde : il y aura de part et d'autre une sélection que l'on soupçonne devoir être plus considérable du côté des Gentils. Mais ce n'est pas l'égalité absolue de tous les chrétiens, quelle que soit leur origine, qui est enseignée directement en cet endroit, c'est l'accroissement futur, on pourrait presque dire indéfini, du troupeau, le développement progressif de son unité vivante dans son pasteur éternel. La prérogative d'Israël est tellement oubliée qu'il n'est plus nécessaire de dire qu'un Juif n'est pas plus qu'un autre dans la nouvelle société des enfants de Dieu. Les Juifs ne sont pas plus que les Gentils les « propres brebis » de l'unique pasteur [3].

Cependant la mort du pasteur doit précéder cet agrandissement du troupeau. Bien loin qu'on la puisse alléguer contre la mission divine de celui qui doit la subir, on doit y voir une preuve de son obéissance au Père, de son amour pour les brebis et de la liberté souveraine avec laquelle il se sacrifie à la gloire de celui qui l'a envoyé. Le Christ n'est pas mort malgré lui, et il ne s'est pas non plus jeté dans la mort par un caprice orgueilleux de sa volonté. Il est dans l'ordre de la Providence qu'il donne sa vie pour ses brebis, et qu'il la reprenne pour la constitution définitive du troupeau. C'est parce qu'il est tout disposé à obéir, à quitter la vie pour ses brebis, en s'exposant pour elles dans un dernier combat, qu'il est aimé du Père. Il pourrait échapper à la mort, il ne le veut pas : cette idée, chère à l'auteur du quatrième Évangile [4], dominera tout son récit de la passion. Mais le Christ ne mourra pas pour toujours ; il ne déposera la vie que pour la reprendre. « Personne ne la lui enlève », c'est-à-dire que nulle puissance humaine ou même diabolique ne réussirait à le faire mourir, s'il n'était pas de lui-même

1. Rom. xi, et même Éph. ii, 11-22. Le point de vue n'est pas non plus le même que dans le premier Évangile, où il est dit de faire ce qu'enseignent les pharisiens, mais non ce qu'ils font (Matth. xxiii, 2-3).

2. II, 762.

3. Cf. i, 11 ; *supr.* p. 173.

4. Cf. ii, 19-21 ; v, 26.

décidé à subir la mort ; ce ne sont pas les manœuvres des Juifs qui le feront périr malgré lui, mais c'est uniquement parce qu'il l'aura permis, que ces manœuvres aboutiront au résultat cherché par leurs auteurs. Et comme il est libre à l'égard de la mort pour l'accepter, il est pareillement libre pour en triompher ; il quittera la vie parce qu'il l'aura voulu, et il la reprendra de même. Les Juifs n'en seront pas moins responsables de sa mort ; mais on ne peut pas dire que le Père soit l'auteur de sa résurrection [1], car l'évangéliste affirme trop clairement que le Christ se ressuscitera lui-même. Il est vrai que ce sera par la puissance infinie de la vie que le Père lui a donné d'avoir en lui. Cette pleine liberté du Fils résulte d'un dessein du Père ; ce que Jésus doit faire de son propre mouvement est l'ordre qu'il a reçu de celui qui l'a envoyé. Ainsi la subordination s'associe en quelque manière à l'égalité dans le rapport du Fils avec son Père [2]. Le commandement du Père concerne directement l'abandon et la reprise de la vie par le Fils, où se résume l'activité salutaire du bon pasteur.

x, 19. Un désaccord se produisit de nouveau parmi les Juifs au sujet de ces paroles. 20. Plusieurs d'entre eux disaient : « Il a un démon et il est fou. Pourquoi donc l'écoutez-vous? » 21. D'autres disaient : « Ces discours ne sont pas d'un démoniaque. Est-ce qu'un démon peut ouvrir les yeux des aveugles ? »

Les explications du Sauveur provoquent des jugements divers parmi les Juifs. La majorité défavorable, qui n'y a rien compris ni voulu comprendre, se réfère à ce qu'elle a déjà dit : « Il a un démon ; c'est un fou. A quoi bon l'écouter ? » D'autres, qui n'osent pas se prononcer ouvertement pour Jésus, contestent néanmoins cette appréciation. Le discours leur paraît sensé ; la guérison de l'aveugle surtout ne leur semble pas pouvoir être attribuée à un démon. Mais ils ne vont pas plus loin, et l'on ne dit pas qu'ils croient ; ils sont hésitants. Peut-être l'auteur a-t-il connu cer-

1. B. Weiss, 386. Maldonat (II, 763) s'efforce de montrer que l'abandon que le Christ fait de sa vie n'est pas en contradiction avec la doctrine théologique d'après laquelle la mort n'a pas rompu l'union hypostatique du Verbe avec le corps et l'âme séparés. Il faut dire simplement que le point de vue de l'évangéliste n'est pas celui de la théologie.

2. Holtzmann, 148.

tains Juifs qui avaient cette attitude modérée à l'égard des chrétiens. Toujours est-il que le récit n'a pas d'autre conclusion. Les Juifs persévèrent en masse dans leur endurcissement, bien que quelques-uns fassent observer que Jésus pourrait bien n'être pas le possédé que l'on prétend, et que son œuvre témoignerait plutôt en sa faveur.

Cette minorité se fait, sans le vouloir, l'apologiste du Christ et du christianisme. Tous admettent implicitement que les miracles ne peuvent pas être l'œuvre du démon, mais la plupart refusent d'admettre la réalité des miracles. C'est que le miracle johannique n'est pas seulement un phénomène extraordinaire de l'ordre physique ; c'est un prodige de l'ordre spirituel. Ainsi s'explique la contradiction qui existe sur ce point entre le quatrième Évangile et les Synoptiques. Dans les trois premiers Évangiles, les Juifs ne contestent pas les faits miraculeux, mais ils disent que Jésus chasse les démons par Beelzeboul [1]. Rien ne sert de dire que l'expulsion des démons et la guérison des maladies sont choses distinctes [2], car les deux se confondent plus ou moins dans la conception toute populaire des Synoptiques, tandis que, chez Jean, les cas de possession sont éliminés, et les miracles sensibles figurent des œuvres spirituelles beaucoup plus importantes et plus merveilleuses. Le symbolisme johannique ne permettait guère de laisser se produire, même pour être rejetée, l'idée que les miracles du Christ pourraient être l'œuvre du démon. Ces miracles, s'ils sont réels, sont œuvre divine ; de là vient que les Juifs incrédules aiment mieux les nier contre toute évidence, et que, lorsqu'ils ne peuvent plus nier, après la résurrection de Lazare, ils prennent le parti insensé de supprimer celui qui fait les miracles.

1. Matth. xii, 24 ; Luc, xi, 15. Noter que Jean, x, 20, résume et interprète Marc, iii, 21 (opinion des parents de Jésus), et iii, 30, opinion des pharisiens (seule reproduite dans Matthieu et Luc). Cf. p. 502. *supr.*

2. Schanz, 390.

XVII

A LA FÊTE DE LA DÉDICACE. LE FILS DE DIEU

(Jean, x, 22-42.)

Ce morceau est comme une introduction à l'histoire de Lazare, le mort ressuscité. Pour ce qui est de l'enseignement, il résume ce qui a été dit de plus important dans les précédents chapitres. En tant que récit, il signale une double attaque contre Jésus, qui oblige le Sauveur à s'éloigner quelque temps de Jérusalem; ces manifestations hostiles sont aussi une sorte de répétition de ce qui a été raconté à propos de la fête des Tabernacles [1].

x, 22. Et il y eut la Dédicace à Jérusalem. C'était en hiver, 23. et Jésus se promenait dans le temple, sous le portique de Salomon. 24. Alors les Juifs l'entourèrent et lui dirent: « Jusques à quand tiendras-tu notre esprit en suspens? Si tu es le Christ, dis-le nous franchement. » 25. Jésus leur répondit : « Je vous (l') ai dit, et vous ne croyez pas. Ce sont les œuvres que je fais au nom de mon Père qui rendent témoignage de moi; 26. mais vous ne croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis. 27. Mes brebis écoutent ma voix, je les connais, et elles me suivent; 28. je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais, nul ne les ravira de mes mains. 29. Mon Père, qui me les a données, est plus grand que tous, et nul ne peut les ravir des mains de mon Père. 30. Moi et le Père nous sommes un. »

La fête de la Dédicace commençait le 25 kislev, vers la mi-décembre, et durait huit jours, en souvenir de la purification du temple par Judas Machabée, après les profanations d'Antiochus Épiphane [2]. « C'était en hiver », trois mois s'étaient écoulés depuis la fête des Tabernacles, et l'évangéliste ne dit pas ce que Jésus a fait dans l'intervalle. On aurait tort néanmoins de vouloir détacher, pour remplir ce vide, quelques-uns des faits racontés dans les chapitres précédents. Ces récits appartiennent à la fête des Tabernacles,

1. Cf. x, 31, 39, et vii, 44 ; viii, 59.
2. Cf. I Mach. iv, 50-59 ; II Mach. i, 18 ; x, 1-8.

et l'on ne doit pas trouver extraordinaire cette lacune de trois mois, puisqu'il y en a une plus considérable entre le chapitre v et le chapitre vi, et entre le chapitre vi et le chapitre vii. Les exégètes qui veulent faire rentrer dans le même cadre les Synoptiques et le quatrième Évangile ont imaginé diverses combinaisons pour placer entre la fête des Tabernacles et la Dédicace un voyage en Pérée. Rien de plus facile, puisque l'espace est vide ; rien de plus hypothétique, puisque les récits de la Synopse n'ont pas été conçus dans le cadre johannique et que le cadre johannique n'a pas été fait pour les englober ; rien de plus gratuit, puisque l'auteur ne dit mot de ce voyage et laisserait plutôt entendre que Jésus n'a pas quitté Jérusalem. On est d'autant plus autorisé à ne pas regarder cette perspective comme réelle que Jean lui-même n'en tient pas compte. Le discours placé dans la bouche de Jésus à l'occasion de la Dédicace suppose connu ce qui a été dit plus haut du bon pasteur et des brebis, comme si les deux discours ne formaient qu'un tout logique, et que l'intervalle de trois mois qui est censé les séparer n'existât que pour la forme.

« Jésus se promenait dans le temple, sous le portique de Salomon. » Il semble que ce soit à cause de la saison que Jésus est sous ce portique et non dans le parvis. Le portique de Salomon est mentionné au livre des Actes [1]. Cependant saint Augustin et quelques autres interprètes ont pensé que l'hiver figurait les dispositions morales des Juifs [2]. Ce serait encore à cause de l'hiver que Jésus marcherait, au lieu de rester en place et de haranguer la foule. Mais cette raison, si elle existe, en cache une autre plus profonde. Jésus ne prêchera plus dans le temple ; quand il y parlera, ce sera pour répondre aux questions qui lui seront posées ; après avoir annoncé sa mort et sa résurrection, proclamé l'inutilité de ses efforts auprès des Juifs et le succès futur de l'Évangile auprès des Gentils, le Christ n'a plus rien à faire à Jérusalem. La situation est la même qu'en Galilée après la désertion en masse qui a été signalée à la fin du chapitre vi, avec cette différence que les Galiléens incrédules ont abandonné Jésus, tandis que les Hiérosolymitains incrédules veulent se défaire de lui. Jésus néanmoins se montre au milieu d'eux, il y reste même autant qu'il faut pour prouver que leur haine est impuissante contre lui, jusqu'à ce que « l'heure » soit venue.

1. Act. iii, 11.
2. « Quia animi Judaeorum frigidi erant. » Maldonat, II, 765.

En attendant, il ne tente pas d'effort inutile pour convertir les Juifs. Les données synoptiques touchant l'évolution du ministère galiléen se trouvent ainsi transposées et comme dédoublées dans la perspective johannique du chapitre VI et des chapitres VII-X, les deux ministères, galiléen et hiérosolymitain, étant condensés chacun en un acte principal dont les préliminaires, les péripéties et la conclusion sont tout à fait analogues.

Surpris que le Sauveur ne leur dise plus rien, les Juifs l'abordent et le somment de proclamer franchement s'il est le Christ. Les déclarations antérieures de Jésus à ce sujet ne manquaient pas de netteté; mais il y a probablement dans cette demande un écho des Synoptiques[1], et l'évangéliste a soin de faire demander une réponse claire [2]. Les Juifs sont aveugles au delà de ce qu'on peut imaginer; ils n'ont pas encore compris ce que le Sauveur a voulu leur dire, et ils ont encore besoin d'apprendre de lui-même s'il se regarde comme le Messie. C'est cet aveuglement fatal et volontaire que l'on veut mettre en relief ; il n'est pas nécessaire de prêter aux interrogateurs quelque intention cachée, le désir de se procurer matière à délation auprès des chefs. L'analogie extérieure avec telle question captieuse des pharisiens dans les trois premiers Évangiles n'autorise pas une telle induction. Il faut admettre que l'esprit de ces Juifs est réellement suspendu et inquiet dans l'attente d'un aveu formel qui ne vient pas ; ils n'ont pas d'ailleurs la moindre inclination à reconnaître Jésus pour le Messie, et l'on peut être assuré d'avance qu'ils ne croiraient pas en lui s'il s'attribuait ouvertement cette qualité. Le Christ johannique se fait connaître comme Messie à la Samaritaine, à l'aveugle, à ses disciples, mais non au public galiléen ou hiérosolymitain, quoique ce qu'il affirme de lui-même, de sa mission, de ses rapports avec le Père, signifie beaucoup plus que le simple titre messianique ; il n'avouera même sa qualité de roi qu'à Pilate, et le grand-prêtre n'obtiendra rien. Ce procédé singulier permet à l'évangéliste d'exposer longuement sa théologie dans les discours, tout en respectant extérieurement, par une sorte de fiction logique et littéraire, les indications générales des Synoptiques.

Si Jésus ne répond pas directement à la question posée, ce n'est

1. Notamment de Luc, XXII, 66-67. Holtzmann, 150.
2. V. 24. εἰπὸν ἡμῖν παρρησίᾳ.

pas pour éviter une dénonciation [1], puisque ce qu'il va dire l'exposera à être lapidé, mais pour marquer, à l'ordinaire, la souveraine indépendance de sa parole à l'égard des hommes et de toute autorité humaine. Son discours contient plus que l'aveu demandé. « Je vous ai dit [2] » qui je suis, c'est-à-dire que je suis le Fils envoyé du Père pour le salut du monde ; malgré toutes mes affirmations, « vous ne croyez pas » ; et quand même ma parole manquerait de garanties, « les œuvres que je fais au nom de mon Père rendent témoignage de moi. » L'argument n'est pas nouveau. L'explication de l'incrédulité des Juifs a déjà été donnée aussi plusieurs fois : « Vous ne croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis. » Les Juifs n'écoutent pas Jésus, parce qu'ils ne sont pas de Dieu, parce qu'ils ne sont pas destinés au Fils en qualité de brebis, parce qu'ils sont réellement et providentiellement incapables d'appartenir à son troupeau [3]. Dans la forme, la déclaration se réfère au discours précédent, sur le bon pasteur et ses brebis. La version syriaque du Sinaï et plusieurs autres anciens témoins [4] ajoutent même après les mots : « Vous n'êtes pas de mes brebis », cette formule significative : « ainsi que je vous l'ai dit [5]. » Tout en supposant le discours du bon pasteur, le renvoi atteint directement le discours du chapitre VIII [6], et si l'addition n'est pas authentique, ce renvoi subsiste implicitement. Un tel procédé de référence convient au développement d'une thèse, mais ne se comprendrait guère dans des discours tenus à trois mois de distance et devant des auditoires nécessairement différents. L'évangéliste peut bien supposer, de son point de vue théorique, et par une fiction littéraire, que l'auditoire est identique et qu'il se souvient de tout ce qui a été dit auparavant ; il n'aurait pu en être ainsi dans la réalité.

Suivent des considérations qui reproduisent et complètent ce qui

1. Schanz, 393.

2. V. 25. εἶπον ὑμῖν. D (mss. lat. Vg. Ss.), λαλῶ ὑμῖν, est peut-être préférable ; cf. VIII, 25 ; *supr.* p. 562.

3. L'explication de B. Weiss, 389, d'après laquelle n'être pas brebis équivaut à ne s'être pas laissé préparer à la révélation du Nouveau Testament par celle de l'Ancien, est prise en dehors du texte. A plus forte raison l'interprétation moliniste de Maldonat, II, 767 : « Huc omnis sententiae summa redit, propterea eos non credere quia nolunt et quia maligno in se sunt animo. »

4. AD, mss. lat. etc.

5. καθὼς εἶπον ὑμῖν. V. 26.

6. VIII, 43, 47.

a été dit dans le dernier discours touchant les brebis du Christ. Les brebis, ceux qui sont de Dieu, écoutent la parole de l'envoyé de Dieu ; Jésus les connaît et elles le suivent, elles ne se séparent pas de lui, et il leur donne la vie éternelle ; elles ne subiront pas la mort, parce que nulle puissance humaine ou diabolique ne saurait les enlever au bon pasteur. Jésus a déjà parlé de ce don d'immortalité qu'il procure aux siens [1] ; il le rappelle ici, non qu'il fasse allusion aux efforts des Juifs pour détourner l'aveugle-né [2], mais parce que l'auteur veut ainsi préparer et introduire l'histoire de Lazare, le mort ressuscité [3]. Il n'est pas dit que le don de la vie éternelle soit la récompense de la docilité des brebis [4], et moins encore que l'on puisse toujours devenir brebis ou cesser de l'être [5]. L'Évangile n'entre pas dans la subtilité de ces problèmes. Toutes les brebis sont censées devoir être fidèles ; elles sont prédestinées à l'immortalité ; et pareillement ceux qui ne sont pas brebis sont supposés devoir persévérer dans l'incrédulité ; ils sont prédestinés à la mort. Que tous soient libres et traités selon leurs mérites, rien sans doute n'est plus vrai ; mais c'est une vérité dont l'Évangile ne parle pas. Il ne s'agit pas de savoir si les brebis peuvent s'égarer, mais pourquoi ces brebis élues ne courent aucun danger sous la conduite de leur pasteur.

Nul ne peut les ravir au Fils, parce que le Père qui les lui a données « est plus grand que tous [6] ». Telle est du moins la lecture la plus vraisemblable, réclamée par le contexte et autorisée par des témoins fort anciens [7]. Si l'on ne peut ravir les brebis des mains du Fils, c'est parce que le Père les lui a données ; que lui-même est un avec le Père ; que vouloir lui prendre ses brebis serait vouloir les prendre au Père, tentative insensée, puisque la puissance divine du Père défie tout autre pouvoir. La leçon commune : « Ce que m'a donné le Père est plus grand que tout [8] », introduit une idée obscure et indéfinissable, sans rapport logique avec le reste du discours.

1. VIII, 52 ; cf. V, 24-29 ; VI, 39.
2. B. WEISS, 397.
3. HOLTZMANN, 152.
4. B. WEISS, 390.
5. SCHANZ, 394.
6. V. 29. ὁ πατήρ[μου] ὃς δέδωκέν μοι πάντων μεῖζων ἐστίν.
7. Ss. D (ὁ δεδώκως) A, etc.
8. ὃ δέδωκεν... μεῖζόν ἐστιν. ℵBL, mss. lat. Vg.

Qu'est-ce que ce don plus grand que tout? Ce seraient sans doute les brebis [1]; mais on ne voit pas pourquoi ce don serait dit infini; on voit moins encore comment la qualité de ce don fait qu'on ne peut le prendre au Père. S'il ne s'agit pas des brebis, on n'a plus que le choix entre des abstractions telles que le pouvoir de racheter [2], ou bien la puissance et la nature divines [3], idées qui auraient eu besoin d'être mieux exprimées et qui n'amènent pas naturellement l'intervention du Père pour la sauvegarde des brebis. On aura craint de laisser entendre que le Père, « plus grand que tous » les êtres, était plus grand que le Fils, et l'on aura voulu insinuer que le Fils tenait du Père tout ce qui appartient à celui-ci. Mais la déclaration que Jésus fait en cet endroit est parallèle à celle qu'il fera plus tard : « Mon Père est plus grand que moi [4] », et le rapport métaphysique du Père et du Fils, leur consubstantialité, leur unité transcendante n'est pas définie dans le quatrième Évangile.

En disant que le Père et lui sont un [5], Jésus enseigne la présence actuelle du Père dans le Fils, dans le Verbe incarné, non l'unité indivisible de la nature divine qui leur est commune. On peut dire que l'unité d'action suppose l'unité de nature; que la présence du Père dans le Fils ne résulte pas du simple accord de leurs volontés; que les Juifs, croyant que Jésus se fait Dieu, ne sont pas taxés de contresens par le Christ ni par l'évangéliste. Mais tout cela ne va pas plus loin que l'explication : « Le Père est en moi et je suis dans le Père [6] », explication qui fait suite à l'énoncé du prologue : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était à Dieu, et le Verbe était Dieu. » Ce qui est signifié directement dans tous ces passages n'est pas la consubstantialité des personnes divines, mais la relation intime du Père et du Verbe, éternel ou incarné, fondée sur la communication de nature et d'attributs divins

1. Cf. XVII, 2, 6, 12.

2. SCHANZ, 395.

3. S. Augustin, s. Thomas, le quatrième concile de Latran, etc. « Quo autem modo latina lectione argumentetur prorsus non apparet. Praeterea, si voluisset Christus dicere quod sibi Pater dedisset majus omnibus esse, non dixisset : *Pater meus, quod dedit mihi*, sed : *Quod dedit mihi Pater.* » MALDONAT, II, 368.

4. XIV, 28.

5. V. 30. ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.

6. X, 38; XIV, 10.

qui se fait de l'un à l'autre. Ni l'indivisibilité absolue de la nature divine, ni la parfaite égalité des personnes ne sont formellement enseignées. Les Juifs vont reprocher à Jésus de s'identifier à Dieu même, et Jésus écartera ce reproche en expliquant la formule: « Moi et le Père nous sommes un », par cette autre : « Je suis le Fils de Dieu », et celle-ci par une troisième : « Le Père est en moi, et je suis dans le Père », sans affirmer qu'il est Dieu en tant que participant éternellement et absolument à la nature divine qui lui est commune avec le Père.

x. 31. De nouveau les Juifs prirent des pierres pour le lapider. 32. Jésus leur répondit : « Je vous ai fait voir plusieurs bonnes œuvres (venant) du Père. Pour laquelle de ces œuvres me lapidez-vous? » 33. Les Juifs lui répondirent : « Ce n'est pas pour une bonne œuvre que nous te lapidons, mais à cause d'un blasphème, et parce que, n'étant qu'un homme, tu te fais Dieu. » 34. Jésus leur répondit : « N'est-il pas écrit dans votre Loi : « J'ai dit : vous êtes des dieux. » 35. Puisqu'elle a appelé dieux ceux à qui la parole de Dieu a été adressée, et que l'Écriture ne peut être annulée, 36. moi que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde, vous direz que je blasphème, parce que j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu? » 37. Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne croyez pas en moi; 38. si je les fais, quand même vous ne m'en croiriez pas, croyez-en mes œuvres, afin que vous appreniez et reconnaissiez que le Père est en moi, et que je suis dans le Père. »

Pour la seconde fois [1], les Juifs prennent des pierres afin de lapider Jésus; mais leur fureur apparaît encore plus impuissante que la première fois. Ils apportent les pierres à un endroit convenable pour les lancer, et l'on dirait que leurs bras se raidissent, que les pierres ne peuvent pas quitter leurs mains. Car Jésus ne s'est pas dérobé à leurs coups, il reste en face d'eux, impassible, et il leur adresse la parole sur un ton d'ironie, comme s'il n'avait rien à craindre de leur emportement. Supposer que les Juifs s'arrêtent en voyant que Jésus va parler, et pour lui donner le temps de s'expliquer [2], est interpréter ce passage de façon trop rationaliste. L'auteur entend bien montrer que les Juifs ne peuvent rien contre le Christ avant que l'heure soit venue. Leur rage est contenue par un empêchement divin, et il n'est pas même nécessaire

1. Référence à VIII, 59.
2. Godet, B. Weiss, Knabenbauer.

d'admettre que le seul aspect ou la parole de Jésus produisent cet empêchement. Sa volonté, conforme à celle du Père, y suffit [1]. Quand ses ennemis mettront la main sur lui, on saura que c'est par la permission du Père et la sienne. Les paroles du Sauveur n'étaient pas de nature à calmer les Juifs, et leur réponse fait voir qu'ils ne sont nullement apaisés. Jésus dit à ceux qui voudraient le lapider : « Je vous ai montré beaucoup de bienfaits [2] de la part du Père; pour lequel est-ce que vous me lapidez ? » L'ironie est incontestable; car Jésus n'ignore pas pourquoi les Juifs sont si fâchés, et il ne rappelle ses bienfaits que pour les confondre. En réalité, Jean se moque des Juifs qui n'avaient aucune raison de vouloir tant de mal à celui qui venait pour les sauver. La parole de Jésus « répond [3] » à l'action que les Juifs essaient en vain d'exécuter. Ceux-ci repartent, faisant écho à l'exclamation du grand-prêtre dans les Synoptiques [4] : « Ce n'est pas pour une bonne œuvre que nous te lapidons, mais à cause d'un blasphème, et parce que, n'étant qu'homme, tu te fais Dieu. » L'exclamation du grand-prêtre se trouve ainsi anticipée et remplacée : dans l'interrogatoire du Christ johannique, il ne sera pas question de blasphème, et Jésus ne fera que se référer à son enseignement public [5]. Les Juifs ont compris que Jésus se fait Dieu, non seulement en prétendant participer à la puissance divine, mais à l'être divin. Ils n'examinent pas autrement le caractère de cette participation, qui même après les explications que Jésus va donner, leur paraît injurieuse à Dieu. Telle était sans doute l'impression que produisait la christologie johannique sur les Juifs contemporains de l'évangéliste. Il est de toute évidence que le Christ historique n'a jamais discuté ainsi sur la divinité de sa personne avec les pharisiens.

Jésus justifie son langage par celui de l'Ancien Testament : « N'est-il pas écrit dans votre Loi : « J'ai dit : Vous êtes des dieux ? » Le texte est pris des Psaumes [6], et le mot « Loi »

1. « *Sustulerunt* sed non jecerunt, quia Christi potentia ea ipsa, propter quam eum lapidare volebant, prohibiti sunt. » MALDONAT, II, 770.

2. V. 32. ἔργα καλά. Ss., lat. *b*, min. 220 omettent καλά, qui pourrait être importé du v. 33.

3. V. 32. ἀπέκριθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς.

4. MARC, XV, 64; MATTH. XXVI, 65. Cf. *supr.* p. 621, n. 1.

5. XVIII, 19-21.

6. PS. LXXXII (LXXXI), 6.

désigne ici le corps des Écritures juives en tant que livre divin et procédant d'une même inspiration. Le Christ johannique dit : « Votre Loi [1] », comme si lui-même n'était pas juif; et, en effet, il ne se connaît pas d'autre patrie que le ciel. Bien que Moïse et les prophètes aient écrit de lui, l'Écriture ne laisse pas d'être la Loi des Juifs, non la sienne. Voilà donc l'Écriture, un témoignage irréfragable pour tout enfant d'Israël, qui appelle dieux les hommes dont il est question dans ce passage. On admet généralement que la parole du psaume s'applique aux chefs du peuple théocratique en tant que représentants de Dieu [2]; mais il n'est pas impossible qu'elle s'adresse aux anges gardiens des peuples, selon la conception du livre de Daniel. Dans la citation, il est plus probable qu'on a en vue des hommes, bien qu'on ne le dise pas expressément. Cette citation peut s'entendre aussi de deux manières : l'Écriture appelle dieux ceux à qui cette parole même : « Vous êtes des dieux » a été adressée; ou bien : l'Écriture appelle dieux ceux à qui la parole divine, en général, a été adressée, c'est-à-dire les organes de la révélation. La première interprétation paraît quelque peu subtile et insignifiante. On a peine à croire que la formule : « Ceux à qui la parole de Dieu a été adressée », soit un remplissage et qu'elle ne contienne pas la raison pour laquelle tels et tels ont été appelés dieux. La seconde a l'inconvénient de ne pas s'accorder avec le sens original de la citation; mais combien de passages de l'Ancien Testament allégués dans le Nouveau sont dans le même cas ! Rien n'autorise à penser que l'auteur aurait en vue les magistrats d'Israël [3], et l'idée serait bien vulgaire pour le quatrième Évangile. Saint Augustin a probablement deviné juste en admettant une antithèse à moitié indiquée entre « ceux à qui la parole de Dieu a été adressée », c'est-à-dire les anciens prophètes, et la Parole même de Dieu, le Verbe qui s'est fait chair. Ceux qui ont participé à la parole ont eu quelque chose de Dieu en eux, et le Christ est lui-même la Parole, qui est Dieu [4].

Quoi qu'il en soit, la force de l'argumentation reste la même dans tous les cas. Du moment que l'Écriture, autorité indiscutable,

1. Cf. *supr.* VIII, 17 ; p. 555.
2. D'après Ex. XXI, 6 ; XXII, 8, passages d'interprétation douteuse.
3. B. Weiss, Schanz, Knabenbauer.
4. Cf. GRILL, 34.

a qualifié dieux tels individus, à plus forte raison « celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde » a-t-il pu se donner sans blasphème comme le Fils de Dieu. Ainsi l'unité du Père et du Fils ne signifiait pas autre chose que ce rapport de filiation. Jésus ne « se dit pas sanctifié et envoyé », par comparaison avec les prophètes [1] ; en tant qu'envoyé, il est « le saint de Dieu [2] » par excellence, car il a été consacré par l'effusion de l'Esprit qui lui a été donné sans mesure, et, Verbe incarné, il a été envoyé au monde pour le sauver. La consécration de Jésus n'est pas autre chose que l'incarnation, toujours associée dans la perspective du quatrième Évangile à la descente de l'Esprit. La sanctification dont il s'agit n'est pas antérieure à l'incarnation du Verbe, et la mission ne se rattache pas non plus directement au ciel, mais à l'incarnation. Ceux que l'Écriture appelle dieux n'étaient certainement pas dans un rapport aussi étroit avec la divinité. Jésus prouve deux choses : qu'il peut sans blasphème se dire Dieu ou Fils de Dieu, et que ce titre divin lui appartient de façon transcendante et unique en tant qu'il est le Verbe fait chair, envoyé pour le salut des hommes. On peut dire que, même ici, le rapport métaphysique du Père et du Fils n'est pas indiqué, Jésus se donnant comme le suprême organe de la révélation et du salut [3] ; mais cet organe n'est pas uni à Dieu par un lien purement moral ; il est constitué par la présence réelle de l'Esprit, l'incarnation physique du Verbe divin en Jésus. Toute cette discussion fait pendant à la discussion synoptique sur le Messie fils de David, qui est bien plutôt Fils de Dieu [4].

Jésus a donc le droit de se dire « Fils de Dieu », et, par cette affirmation, l'évangéliste n'entend pas justifier seulement la parole : « Moi et le Père nous sommes un », qui vient de scandaliser les Juifs, mais les déclarations antérieures du Christ sur le même sujet [5], comme si le tout ne formait qu'une seule dispute dans un seul tableau, où la chronologie tient lieu de cadre et non de séparation. C'est pourquoi l'argument que Jésus a déjà si souvent produit en faveur de sa mission divine revient encore une fois. Si le Christ ne faisait pas les œuvres du Père, on pourrait n'ajouter

1. Schanz, 396.
2. vi, 69.
3. B. Weiss, 395.
4. Marc, xii, 35-37.
5. Notamment v, 17-47 ; vii, 14-36 ; viii, 12-59.

pas foi à sa parole ; mais comme il accomplit ces œuvres, qu'il est pour les hommes la lumière et la vie, lors même qu'on n'accepterait pas sa parole pour elle-même, on devrait se rendre au témoignage des œuvres, c'est-à-dire accepter la parole qui est garantie par les œuvres, et reconnaître que le Père est dans le Fils, le Fils dans le Père. Ainsi est proclamée de nouveau, en même temps qu'expliquée, l'unité du Père et du Fils. Ce sont les œuvres accomplies par Jésus qui prouvent que le Père est en lui, et lui dans le Père. Le Père est en lui comme dans son unique organe, et il est dans le Père par le mouvement de sa volonté, comme en celui qui lui donne toute force pour agir, et en qui il vit comme dans son élément [1]. Tel est le rapport du Verbe incarné avec le Père céleste, et le prototype de l'union qui doit exister entre le Christ et ses fidèles. Les notions théologiques de consubstantialité, de circumincession n'y sont pas exprimées et en sont l'interprétation métaphysique.

x, 39. Alors ils cherchèrent de nouveau à s'emparer de lui, et il s'échappa de leurs mains. 40. Et de nouveau il se retira au delà du Jourdain, à l'endroit où Jean avait baptisé d'abord, et il y resta. 41. Et beaucoup venaient à lui et disaient : « Jean n'a fait aucun miracle; mais tout ce que Jean a dit de celui-ci était vrai. » 42. Et il y en eut là plusieurs qui crurent en lui.

Les Juifs ne voient dans ce discours que la répétition du blasphème qu'ils voulaient punir en lapidant son auteur. Cette fois ils veulent mettre la main sur lui, non pas sans doute pour suppléer à l'échec de la lapidation [2], puisqu'ils doivent avoir encore les pierres à leur portée, mais parce que c'est l'idée qui leur vient maintenant, ou plutôt parce que l'écrivain tient à varier ses formules [3]. Ces perpétuelles tentatives d'arrestation qui n'aboutissent jamais n'en introduisent pas moins une certaine monotonie dans le récit. Comme le Christ est censé auprès de ses interlocuteurs, il est dit qu'on veut le prendre, et non qu'on envoie des gens pour le saisir. Il n'est pas nécessaire de supposer que les magistrats du sanhédrin essaie-

1. Holtzmann, 152.
2. Holtzmann, *loc. cit.*
3. Le mot πάλιν, s'il est authentique dans le v. 39 (ℵD l'omettent) se réfèrerait aux cas analogues : vii, 30, 32, 44; viii, 59.

raient eux-mêmes d'arrêter Jésus [1]. Les Juifs qui l'entourent sont à la fois le peuple et les magistrats, et il n'y a pas lieu de préciser une indication qui est vague de sa nature. Jésus échappe aux mains qui se tendent pour l'arrêter. Ce n'est pas qu'il se dérobe cette fois à la vue de ses adversaires; mais il s'en va sous leurs yeux sans qu'ils puissent le saisir; ils sont empêchés de le prendre, comme ils ont été auparavant empêchés de le lapider.

En attendant que son heure arrive, et n'ayant plus rien à faire à Jérusalem, Jésus se retire « au delà du Jourdain, à l'endroit où Jean avait baptisé d'abord », c'est-à-dire à Béthanie ou Bethabara, et il s'y fixe pour quelque temps. L'évangéliste ne s'abstient pas seulement de dire que c'est l'endroit où Jésus fut baptisé par Jean; il évite même de rappeler que c'est l'endroit où le Christ est venu trouver le Baptiste. Jésus s'éloigne, afin de revenir pour le grand signe, la résurrection de Lazare. Il n'a pas dû rester longtemps au delà du Jourdain, car les tentatives de meurtre sont encore toutes récentes quand il retourne en Judée [2], et il séjournera quelque temps à Éphraïm entre la résurrection de Lazare et la dernière Pâque. Jésus laisse Lazare, l'humanité souffrante et mourante, dans la Béthanie d'en deçà du Jourdain, pour revenir, en temps voulu, de la Béthanie d'au delà, opérer sa résurrection [3]. Il est assez surprenant que l'auteur ne répète pas ici le nom de l'endroit où Jean baptisait, surtout s'il y attache une signification symbolique [4].

Dans ce pays où avait demeuré le Précurseur, beaucoup de gens crurent en Jésus, s'étant fait ce raisonnement : « Jean n'a opéré aucun miracle », tandis que Jésus en opère beaucoup; « mais tout ce que Jean a dit de lui était vrai »; Jésus a déjà montré par ses œuvres qu'il était le Messie. L'absence de miracles chez Jean n'est signalée que pour faire ressortir les miracles du Christ, et l'infériorité de Jean par rapport à lui. L'on tient à montrer une dernière fois que Jean n'a existé que pour Jésus, à qui seul

1. B. Weiss, 396.

2. xi, 8.

3. Holtzmann, 154. Cf. *supr.* p. 214.

4. Et si ce nom est Béthanie, qu'il faudrait distinguer de la Béthanie de Lazare. Bethabara, « la maison du passage » ou de « la purification » (*supr.* pp. 212, 215) s'opposerait-elle à la Béthanie de Lazare, interprétée « maison de la douleur », ou de « l'exaucement » ?

appartiennent les œuvres du Messie. Il est difficile de voir la portée réelle de cette remarque, si elle n'est pas dictée par une intention polémique. Le rappel de Jean dans cet épilogue de la prédication hiérosolymitaine pourrait attester la préoccupation de réfuter les partisans du Baptiste[1] ; il correspond, en tout cas, à la dernière mention de Jean dans les Synoptiques[2]. La foi des gens de la Pérée, comme celle des Samaritains, contraste avec l'incrédulité des Juifs. Ces croyants d'au delà du fleuve figurent aussi, à leur manière, la diffusion de l'Évangile en dehors d'Israël.

1. Baldensperger, 89, n. 5, observe que Matth. xiv, 2, laisse entendre que Jean a été regardé comme un thaumaturge. On ne conçoit guère qu'il en ait été autrement. Au fond, l'auteur du quatrième Évangile tire argument de ce que les Synoptiques n'ont raconté aucun miracle de Jean.

2. Marc, xi, 27-33.

XVIII

LAZARE

(Jean, xi, 1-46)

Les chapitres xi et xii servent d'introduction immédiate à la catastrophe finale. La résurrection de Lazare, qui est le plus grand et le plus significatif des miracles de Jésus, va provoquer une résolution définitive de la part du sanhédrin, et comme « l'heure » approche, cette résolution aura son effet. Après avoir montré qu'il est le maître de la vie et de la mort, le Christ pourra mourir : on est certain d'avance que sa mort est volontaire et ne sera pour lui qu'un passage à la résurrection, à la gloire, un retour au Père qui l'a envoyé, au ciel d'où il est venu. Déjà le Sauveur ne cherche plus à gagner les Juifs par sa parole. Une dernière œuvre leur sera proposée pour qu'ils reconnaissent Dieu dans son envoyé; et cette œuvre ne les éclairant pas, Jésus sera tout entier à ses disciples et à la consommation de son ministère.

xi, 1. Et il y avait un malade, Lazare, de Béthanie, du village de Marie et de Marthe, sa sœur. 2. C'est Marie, celle qui oignit de parfum le Seigneur et lui essuya les pieds avec ses cheveux, dont le frère, Lazare, était malade. 3. Les sœurs donc envoyèrent lui dire : « Seigneur, celui que tu aimes est malade. 4. Et (en l')apprenant, Jésus dit : « Cette maladie ne va pas à la mort, mais à la gloire de Dieu, pour que le Fils de Dieu en soit glorifié. » 5. Et Jésus aimait Marthe, et sa sœur, et Lazare. 6. Lors donc qu'il eut appris que (Lazare) était malade, il resta encore deux jours à l'endroit où il était; 7. puis, après cela, il dit aux disciples : « Retournons en Judée. » 8. Les disciples lui dirent : « Rabbi, tout à l'heure les Juifs cherchaient à te lapider, et tu y retournes! » 9. Jésus répondit : « N'y a-t-il pas douze heures du jour? Si quelqu'un marche durant le jour, il ne trébuche point, parce qu'il voit la lumière de ce monde; 10. mais si quelqu'un marche durant la nuit, il trébuche, parce que la lumière n'est pas en lui. » 11. Il leur parla ainsi, et après cela il leur dit : « Lazare, notre ami, dort, mais je m'en vais le réveiller. » 12. Alors les disciples lui dirent : « Seigneur, s'il dort, il guérira. » 13. Et Jésus avait parlé de sa mort,

mais ils avaient cru qu'il parlait du repos du sommeil. 14. Alors Jésus leur dit ouvertement : « Lazare est mort; 15. et, à cause de vous, je me réjouis de n'avoir pas été là, pour que vous croyiez. Mais allons près de lui. » 16. Alors Thomas, — c'est-à-dire Didyme, — dit aux autres disciples : « Allons, nous aussi, mourir avec lui. »

Pendant que Jésus était au delà du Jourdain, un certain Lazare, de Béthanie, tomba malade. Cette Béthanie était le pays des deux sœurs Marthe et Marie ; Marie est cette femme qui a oint de parfum le Seigneur, et lui a essuyé les pieds avec ses cheveux ; Lazare était son frère, et conséquemment celui de Marthe. Toutes ces indications se succèdent un peu en désordre et non sans quelque embarras. On dirait que l'auteur ne les avait pas prévues et qu'il les donne à mesure qu'elles se présentent à son esprit. Le lecteur est censé mieux connaître les deux sœurs Marthe et Marie que Béthanie et Lazare. Or les deux sœurs sont mentionnées dans un récit de Luc [1], et si notre auteur ne se réfère pas explicitement au troisième Évangile, on doit dire au moins qu'il s'y rattache et qu'il en dépend. Sa façon de désigner Béthanie est tout à fait bizarre, s'il pense à deux villages de ce nom, et s'il veut distinguer la Béthanie judéenne de la Béthanie transjordanienne. Car on n'est pas obligé de faire la distinction, et de ce que Béthanie est le pays de Marthe et de Marie, on ne peut conclure qu'il existe une autre Béthanie. L'antithèse des deux localités pourrait fort bien n'exister que dans l'esprit des commentateurs. Il est possible que Jean n'ait pas connu d'autre Béthanie que celle dont il parle maintenant [2] ; en tout cas, il semble ne penser qu'à celle-là. Si le lieu où Jésus s'est retiré s'appelle aussi Béthanie, on ne conçoit pas que la distinction des deux endroits n'ait pas été marquée plus expressément, par une indication géographique des plus faciles à fournir. Supposons que l'auteur ne songe qu'à la Béthanie judéenne, il la désigne comme patrie de Marthe et de Marie, parce que le troisième Évangile ne dit pas où demeuraient les deux sœurs, et peut-être aussi à cause du rapport qu'il perçoit entre la signification symbolique de Béthanie et celle qu'il attribue aux sœurs de Lazare.

La notice concernant Marie et l'indication de la parenté entre Marie et Lazare se présentent dans les mêmes conditions. Luc n'a pas identi-

1. Luc, x, 38-42.
2. Voir *supr.* pp. 211-214.

fié Marie à la femme qui a oint le Sauveur, et il n'a pas dit que Marie avait un frère nommé Lazare. Ce ne sont pas des choses que le lecteur sache déjà[1]; il est censé les ignorer, et l'évangéliste les lui apprend. Le lecteur connaît, par Marc et par Matthieu[2], la femme qui a répandu le parfum sur la tête de Jésus, la veille de sa mort : Jean, qui a peut-être identifié tacitement Lazare à Simon le Lépreux, dit que cette femme était Marie, sœur de Marthe. On pourrait croire aussi, à la façon dont il est parlé de l'onction, que Marie est identifiée à la pécheresse de Luc[3]; mais l'emprunt de quelques traits à la description du troisième Évangile n'est pas un argument décisif en faveur de cette hypothèse, l'onction à laquelle on fait ici allusion étant celle qu'ont racontée les deux premiers Évangiles et dont on lira plus loin le détail. Le fait de l'onction est signalé à cause de son importance traditionnelle et symbolique; le narrateur le suppose connu, bien qu'il le rappelle en termes qui ne correspondent exactement ni à l'onction rapportée dans les deux premiers Évangiles, ni à celle de la pécheresse dans Luc, mais au récit que lui-même fera en combinant les données synoptiques. Il instruit le lecteur au sujet de Marie, et ce qu'il en dit n'est pas pour la distinguer d'autres personnes du même nom, Marie de Clopas, ou Marie de Magdala, qui ne lui semblaient pas devoir jamais être confondues avec Marie de Béthanie.

Le nom de Lazare se rencontre, comme on sait, dans une parabole du troisième Évangile[4]; c'est une forme abrégée de *Éléazar*, nom qui signifie : « Dieu est secourable ». Ainsi le nom convient au personnage et à l'œuvre symbolique qui va s'accomplir en lui. Un lien peut exister entre notre Lazare et celui de la parabole, étant donnée la dépendance du quatrième Évangile à l'égard du troisième pour ce qui regarde Marthe et Marie. Quoi qu'il en soit, l'auteur laisse voir l'intention de compléter Luc sur trois points : le séjour des deux sœurs, l'identité de Marie avec la femme de l'onction, la parenté de Lazare avec Marthe et Marie. Bien loin que ces renseignements soient censés connus[5], son langage donne plu-

1. Schanz, 400, 403.
2. Marc, xiv, 3-9; Matth. xxvi, 6-13.
3. Luc, vii, 36-50.
4. Luc, xvi, 19-31.
5. B. Weiss, 400.

tôt à supposer qu'il est le premier à les apporter, et que le public en est maintenant informé [1].

La vie de Lazare paraissant en danger, les deux sœurs font prévenir Jésus : « Seigneur, celui que tu aimes est malade. » Une prière discrète est contenue dans cette communication respectueuse et amicale. La prière n'est pas moins touchante, si l'on songe que Lazare représente l'humanité souffrante et abandonnée, qui attend de Jésus la vie éternelle. Mais si, aux noces de Cana, le Christ johannique a répondu à sa mère, qui lui demandait un miracle : « Femme, qu'y a-t-il de commun entre nous ? » à plus forte raison ne cédera-t-il pas à la requête de Marthe et de Marie. Il ne répond même pas au message qu'on lui apporte, et les paroles qu'il prononce à cette occasion semblent dites pour les disciples, à moins que ce ne soit pour les lecteurs de l'Évangile. On ne dit pas que le messager des deux sœurs les ait entendues, ni surtout qu'il ait été chargé de les transmettre immédiatement à Béthanie. Il n'en sera pas question plus tard, dans la première rencontre de Jésus avec Marthe et Marie, et l'on suppose très gratuitement que le messager, après les avoir recueillies, les aura portées aux deux sœurs comme une promesse destinée à soutenir leur espérance en même temps qu'à éprouver leur foi [2].

Les paroles de Jésus ne sont pas une réponse au message reçu, mais une réflexion analogue à celle qui a été faite avant la guérison de l'aveugle-né [3]. Celui-ci n'était pas aveugle par suite d'un péché, mais pour fournir matière à une œuvre divine. Ainsi en est-il de Lazare et de sa maladie. « Cette maladie ne va pas à la mort, mais elle est pour la gloire de Dieu, pour que le Fils de Dieu

1. L'on n'a pas à discuter ici les légendes concernant Lazare et ses sœurs. Il y aurait plus que de l'imprudence à s'en servir pour compléter l'Évangile. Pas plus dans Jean que dans Luc, Marie sœur de Marthe ne s'identifie avec Marie de Magdala. Quant à l'apostolat de Lazare à Marseille, il paraît aussi bien établi que son apostolat en Chypre, d'où ses reliques ont été transportées à Constantinople en 890 (Schanz, 402, rapporte les deux traditions sans se prononcer). Si ces deux Lazare ont existé, ils n'ont rien de commun avec celui du quatrième Évangile.

2. Schanz, 403. La leçon de la Vulgate (xi, 4) : « dixit *eis* », suppose que la réflexion de Jésus est une réponse destinée aux sœurs de Lazare ; mais le pronom manque dans les anciens témoins du texte grec.

3. ix, 3.

en soit glorifié [1]. » Le discours est amphibologique à dessein, parce que le Christ ne veut pas faire connaître d'avance aux disciples le miracle qu'il a l'intention d'accomplir. Les auditeurs peuvent croire que la maladie de Lazare n'est pas mortelle, et que celui-ci en reviendra pour la plus grande gloire de Dieu et du Fils qu'il a envoyé. Le sens littéral n'est pas que la maladie de Lazare ne conduit pas à la mort dont on ne revient que pour le jugement dernier [2]; car cette distinction n'est pas indiquée dans le discours, et l'on ne peut songer qu'à une mort ordinaire. Seulement Jésus, tout en ayant l'air de parler d'une maladie non mortelle, parle d'une mort passagère. On a ici une sorte de transposition de la parole qu'il a dite à propos de la fille de Jaïr : « L'enfant n'est pas morte, mais elle dort [3]. » On va tout à fait contre l'esprit du texte en supposant que Jésus lui-même ne sait pas encore ce qu'il fera, s'il devra guérir Lazare ou le ressusciter [4]. Le sens apparent du discours est celui qui résulte de la signification naturelle des mots : la maladie n'est pas mortelle. Le sens réel, mais sous-entendu, est : Lazare ressuscitera. Le sens profond, qui est figuré par le précédent, et que Jésus développera plus loin, est : la mort n'existe plus pour le croyant, et celui qui a la foi du Christ, même après sa mort, est toujours vivant. La résurrection de Lazare sera une manifestation de la puissance divine; la résurrection spirituelle de l'humanité en sera une autre; et les deux glorifieront devant le monde le Fils de Dieu par qui ces grandes œuvres se seront accomplies. Il ne s'agit pas, en vérité, de consoler ou d'éprouver Marthe et Marie, mais de montrer la prescience du Christ et de préparer le lecteur à l'intelligence du miracle.

Cependant l'évangéliste tient à faire savoir que l'attitude de Jésus en cette circonstance n'est pas à expliquer par un sentiment de froideur envers la famille de Béthanie. Tout au contraire, Jésus aimait particulièrement Marthe, Marie, Lazare. S'il ne fait pas tout de suite le miracle qu'on lui demande, c'est qu'il n'appartient à personne d'influer sur sa volonté; c'est que l'heure n'est pas venue de faire le miracle; c'est que le miracle à faire doit être autre et plus

1. V. 4. αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτης.

2. Schanz, *loc. cit.*

3. Marc, v, 39.

4. B. Weiss, 401.

grand que le miracle demandé. La mort de Lazare est la condition préalable de sa résurrection, et Lazare sans doute n'est pas mort quand Jésus dit : « Cette maladie n'est pas mortelle » ; il le sera deux jours plus tard, quand Jésus donnera l'ordre de retourner en Judée. On peut trouver que la remarque touchant l'amitié du Christ pour la famille de Béthanie a trop l'air de prévenir une objection ; l'on dirait que les renseignements arrivent tout exprès pour le besoin de la thèse ou du symbolisme théologique. Il en est réellement ainsi, et une relation purement historique aurait été rédigée d'autre manière. Rien n'invite à supposer que l'amitié de Jésus explique la maladie de Lazare, parce que Dieu afflige ceux qu'il aime [1]. Le Christ reste encore deux jours au delà du Jourdain, comme il est resté quelque temps en Galilée après que ses frères l'ont invité à se rendre à Jérusalem pour la fête des Tabernacles [2]. Ce n'est pas qu'il craigne pour lui-même, et moins encore qu'il attende un avertissement du Père pour se mettre en route [3]. Le Christ johannique n'est jamais à court de lumières, et, dans le cas présent, il sait dès le début ce qu'il veut faire.

Au bout de deux jours, le Sauveur dit à ses disciples : « Retournons en Judée. » Il ne dit pas « à Béthanie », observent les commentateurs [4], parce que ce n'est pas le voyage de Béthanie qui est dangereux en soi, mais le retour en Judée. Cependant il est plus conforme à l'esprit de l'Évangile d'admettre que Jésus s'abstient de faire allusion à Béthanie et à Lazare, pour faire ressortir l'indépendance absolue de sa détermination et la signification générale de sa démarche. La libre initiative du Christ est bien marquée dans les paroles : « Allons de nouveau en Judée. » Ce n'est pas la prière des deux sœurs qui l'a décidé, et les remontrances des disciples ne le retiendront pas. Il s'en va délibérément produire en face du judaïsme incrédule un grand fait divin. La Judée, où doit s'accomplir l'œuvre de salut figurée par la résurrection de Lazare, s'oppose à la Pérée, le pays d'au delà, figure du séjour céleste d'où vient le Fils de Dieu et où il se retirera quand sa manifestation terrestre sera terminée.

1. Schanz, 404.
2. VII, 9-10.
3. B. Weiss, 402.
4. B. Weiss, Schanz.

Les disciples, dont la présence n'est ordinairement rappelée que dans les occasions où l'on a besoin d'eux pour le développement des dialogues, ne dissimulent pas l'étonnement et l'inquiétude que leur cause le projet du Maître. Celui-ci vient à peine de se soustraire aux entreprises des gens qui voulaient le lapider, et il parle de retourner au milieu d'eux! Ils ne songent pas à Lazare, et ce n'est pas la proximité de Béthanie et de Jérusalem [1] qui les épouvante. On peut même se demander s'ils ne craignent pas autant pour eux-mêmes que pour Jésus. La réponse qu'ils obtiennent et qu'ils ne comprendront pas est beaucoup moins destinée à les rassurer qu'à édifier le lecteur sur le devoir et la mission terrestres du Christ.

Nonobstant sa forme générale, cette déclaration ne fait que définir le rôle personnel du Sauveur; elle correspond [2] aux paroles que l'évangéliste a placées avant la guérison de l'aveugle [3]. C'est le même Christ qui est source de lumière et source de vie [4]. Les douze heures du jour marquent le temps assigné par la Providence à l'action du Verbe incarné; de même que, pendant le jour, on marche en sécurité, parce qu'on a la lumière pour se conduire, et que, pour une raison contraire, on est exposé la nuit à de fâcheux accidents, ainsi Jésus ne court aucun risque tant que sa journée providentielle n'est pas finie. Ce n'est qu'au moment où le Christ sera sur le point de tomber entre les mains de ses ennemis que Jean dira : « Il était nuit [5]. » Le discours est allégorique, et l'allégorie est assez mal venue, parce que l'auteur, outre qu'il ne visait pas à la clarté, lui a donné l'apparence d'une comparaison parabolique, ce qu'elle n'est pas réellement [6]. Il est sous-entendu que Jésus doit marcher tant qu'il fait jour; qu'il doit agir tant que l'heure finale n'est pas venue; qu'une œuvre importante reste à faire avant cette heure dernière, et qu'il est temps de l'exécuter.

Les disciples ne disent rien, et peu importe qu'ils aient ou non compris ce qu'ils viennent d'entendre. Jésus reprend la parole pour indiquer le but spécial de son voyage : « Lazare, notre ami, dort,

1. B. Weiss, 403.
2. Holtzmann, 154.
3. ix, 4.
4. Grill, 22.
5. xiii, 30.
6. Cf. *supr.* p. 88.

mais je vais aller le réveiller [1]. » Il y aurait incohérence entre cette seconde déclaration et la précédente, si la résurrection de Lazare n'était pas un fait symbolique. Mais l'objet de l'entretien ne change pas, le « réveil » de Lazare figurant toute l'économie du salut par le Christ. Il existe donc une harmonie secrète entre le fait particulier que Jésus annonce, et la proposition générale qu'il vient d'émettre. Le fait est présenté en termes volontairement ambigus, ou plutôt allégoriques, dont la méprise des disciples fera ressortir pour le lecteur la véritable signification. Ce n'est pas du tout pour préparer graduellement les disciples à l'idée de la résurrection [2] que Jésus leur dit : « Lazare dort », puisqu'ils ne comprendront pas mieux ses intentions quand il leur aura dit : « Lazare est mort », mais pour signifier que la mort du chrétien n'est qu'un sommeil, non une mort véritable. La méprise des disciples et la réflexion qu'elle leur suggère ne sont pas plus enfantines que celles de Nicodème, de la Samaritaine, des Juifs, en des circonstances analogues. Il est assez inutile de vouloir l'atténuer [3] ou en discuter la vraisemblance historique, attendu que Jean poursuit manifestement l'instruction du lecteur, à travers un jeu de dialogue qui serait inconsistant dans la réalité. Comme les disciples n'ont pas saisi le sens direct et moins encore le sens spirituel de ses paroles, Jésus leur dit sans figure : « Lazare est mort »; mais il n'ajoute pas qu'il va le ressusciter; cette dernière idée reste enveloppée dans une formule qui reste inintelligible pour les disciples, et à laquelle ils ne font pas attention : « A cause de vous je me réjouis de n'avoir pas été là, pour que vous croyiez. » Le Christ ne se réjouit pas de la mort de Lazare, mais de ce que, ne s'étant pas trouvé là pour le guérir, l'occasion lui est fournie d'opérer sur le mort une résurrection qui servira de prélude à la sienne et accroîtra la foi de ses disciples en vue de l'épreuve qui leur est préparée dans sa passion et dans sa mort. L'espèce d'emphase avec laquelle on parle de cette mort et de ses conséquences laisse bien entendre qu'il ne s'agit pas seulement de Lazare et des disciples, mais aussi de la mort dont Jésus délivre, de la résurrection qu'il procure aux siens, de la foi que tous doivent avoir au Maître de la vie éternelle.

1. V. 11. Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται· ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν. Cf. Marc, v, 39, *supr. cit.*

2. Schanz, 406.

3. B. Weiss, 405.

Voyant que le Sauveur persévère dans son dessein d'aller en Judée, Thomas dit aux autres disciples : « Allons, nous aussi, mourir avec lui. » Il s'agit de mourir avec Jésus, et non avec Lazare [1]. Thomas n'a rien compris à la promesse du miracle, et il n'a pas entendu l'exhortation à la foi. Lui-même est encore un croyant très imparfait, et l'on peut reconnaître déjà l'homme qui ne voudra pas croire à la résurrection du Christ sur la parole d'autrui. Ce n'est peut-être pas sans raison que l'on relève sa qualité de jumeau ; les anciens ont trouvé de l'analogie entre cette moitié d'homme et sa demi-foi [2]. Il n'est pas content de la détermination prise ; il n'en augure rien de bon, et il le dit, non sans une certaine ironie qui s'accorderait mal avec une foi complète ; mais il est dévoué à Jésus, il le suivra dans ce péril qu'on éviterait si facilement et que l'on semble chercher pour le plaisir d'y succomber. Ce disciple à l'esprit critique et à la parole hardie est le type du croyant malgré lui, dont le cœur vaut mieux que la tête. Il faut sans doute admettre que Lazare est mort dans le temps même où Jésus le dit à ses compagnons, puisque nulle indication dans le texte n'invite à penser qu'il soit mort quand le messager des deux sœurs est arrivé près de Jésus, ni pendant les deux jours qui ont suivi. Avec ses apparences de précision et malgré le relief intense de certains détails, ce récit, comme tous ceux du quatrième Évangile, est assez vague dans le fond et pour les circonstances principales. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer ce chapitre de Jean avec la résurrection de la fille de Jaïr dans Marc [3].

XI, 17. Cependant Jésus, en arrivant, le trouva depuis quatre jours dans le tombeau. 18. Et Béthanie était près de Jérusalem, à quinze stades environ ; 19. et beaucoup de Juifs étaient venus voir Marthe et Marie, pour les consoler au sujet de leur frère. 20. Lors donc que Marthe eut appris que Jésus arrivait, elle alla à sa rencontre, et Marie resta dans la maison. 21. Alors Marthe dit à Jésus : « Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort ; 22. et maintenant, je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te l'accordera. » 23. Jésus lui dit : « Ton frère

1. Opinion de Grotius, Calmet, Ewald. « Si enim cum Christo loqueretur (Thomas), referretur (pronomen *eo*) ad Lazarum, de quo Christus loquebatur ; cum autem loquatur cum condiscipulis et de Christo sequendo loquatur, necesse profecto est ut pronomen *eo* referatur ad Christum. » MALDONAT, II, 783.

2. Δίδυμος, δίψυχος.

3. MARC, V, 21-43.

ressuscitera. » 24. Marthe lui dit : « Je sais bien qu'il ressuscitera, dans la résurrection, au dernier jour. » 25. Jésus lui dit : « Je suis la résurrection et la vie; celui qui croit en moi, quand même il mourrait, vivra; 26. et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais. Crois-tu cela? » 27. Elle lui dit : « Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, qui vient dans le monde. »

Tout ce qui précède sert de préambule au miracle. Sans autre transition, l'évangéliste montre Jésus à Béthanie en présence de Marthe, puis de Marie, et enfin de Lazare. Quand Jésus arrive, Lazare est depuis quatre jours dans le tombeau. Comme la sépulture, chez les Juifs, suivait de près la mort, il y avait le même temps que Lazare était passé de vie à trépas. Jésus a-t-il mis aussi quatre jours à venir du Jourdain à Béthanie? On pourrait ne compter que deux jours pleins pour le voyage, avec celui du départ et celui de l'arrivée. Si l'on était autorisé à supposer que Lazare est mort le jour même où Jésus a été prévenu de sa maladie, les quatre jours se partageraient en deux jours d'attente et deux jours de voyage [1]; mais cette combinaison est toute gratuite. Il est plus probable que l'on doit compter séparément le jour du message, les deux jours d'attente, les quatre jours de voyage qui correspondent aux quatre jours de sépulture, et que le récit couvre une semaine, la résurrection de Lazare arrivant le septième jour [2]. L'auteur observe que Béthanie était tout près de Jérusalem, afin d'expliquer la présence des Juifs [3] qui étaient venus apporter leurs condoléances aux sœurs de Lazare; et que ces Juifs étaient nombreux, parce que ce sont autant de témoins pour le miracle qui va s'accomplir. Rien n'invite à penser que ces Juifs soient personnellement hostiles à Jésus [4], bien qu'ils représentent une partie du public hiérosolymitain auquel le Sauveur s'est adressé durant la fête des Tabernacles. L'usage fixait à une semaine la durée du deuil [5], et c'est pendant ce temps

1. B. Weiss, 407.

2. Comparer la combinaison chronologique de VII, 2, 8, 14, 37, IX, et le schéma général de l'Évangile, où le ministère de Jésus commence au milieu de la semaine d'années, avec la résurrection à la fin. *Supr.* pp. 66, 497.

3. On dirait que, pour l'évangéliste, « il n'y a de Juifs qu'à Jérusalem et non à Béthanie ». J. Réville, 222. Mais c'est que Jérusalem représente le judaïsme, et Béthanie le berceau de la chrétienté, laquelle est l'humanité régénérée, non le judaïsme converti.

4. B. Weiss, 408.

5. Jud. XVI, 24; cf. I Sam. XXXI, 13; I Chron. X, 12.

qu'avaient lieu les visites de condoléances. D'après la coutume orientale, les hommes rendent visite aux hommes, et les femmes aux femmes; mais il n'y avait plus que des femmes dans la famille de Béthanie, et Jean tient à avoir des hommes, « les Juifs », pour témoins du miracle.

Marthe, la sœur aînée, qui joue le rôle de maîtresse de maison et qui reçoit les visiteurs, prévenue que Jésus arrive, va aussitôt à sa rencontre, tandis que Marie reste assise dans l'intérieur de l'habitation, suivant l'usage, pour écouter les condoléances. L'attitude de l'une et de l'autre est en rapport avec ce que Luc nous apprend de leur caractère, ou plutôt de leur manière d'être; car l'enseignement du Christ est ici donné à Marthe, dont la foi se trouve avoir beaucoup plus de relief que celle de Marie [1]. Pourquoi Marthe n'avertit-elle pas sa sœur avant d'aller trouver Jésus? Marthe a-t-elle cédé à un premier mouvement? Voulait-elle entretenir Jésus à part? A-t-elle pensé ménager la sensibilité de sa sœur, en cherchant à connaître d'abord les espérances que le Sauveur apportait avec lui? On ne peut faire à ce sujet que des conjectures superflues. L'évangéliste insinue que Marie devait, par égard pour les visiteurs, rester à la maison tant que Jésus ne la demanderait pas, et il obtient un meilleur effet dramatique en amenant successivement les deux sœurs devant le Christ.

« Seigneur, dit Marthe en l'abordant, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort. » On ne voit pas comment ces paroles se réfèreraient à ce que Jésus lui-même a dit devant le messager [2] : « Cette maladie ne va pas à la mort. » Il n'y a pas de correspondance entre ce qu'a dit le Christ et la réflexion de Marthe. Celle-ci devrait dire plutôt que la prévision du Sauveur a été trompée, puisque son frère est mort. Elle ne fait qu'exprimer l'idée qui est sous-entendue dans le discours de Jésus aux disciples : « Je me réjouis de n'avoir pas été là. » S'il avait été auprès de Lazare malade, il n'aurait pu le laisser mourir, il l'aurait guéri. Le reproche est sans amertume, et c'est une plainte douloureuse plutôt qu'un reproche. En dépit de la mort, la sœur de Lazare garde une espérance, car elle ajoute : « Et maintenant je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te l'accordera. » La venue du Sauveur lui inspire cette

1. J. Réville, *loc. cit.*
2. Holtzmann, 155.

confiance. Elle croit que Jésus peut obtenir par sa prière la résurrection du mort. Ce qu'elle en dit n'est point conforme au préjugé des Juifs [1], mais bien à ce que Jésus lui-même prendra soin d'enseigner avant de faire le miracle [2], et au principe déjà formulé à propos de l'aveugle [3].

Pour consoler Marthe et répondre à la foi dont elle fait preuve, Jésus lui dit : « Ton frère ressuscitera [4]. » Parole de style tout à fait johannique, c'est-à-dire à double sens, puisqu'elle dissimule derrière l'idée de la résurrection générale la promesse du miracle particulier que Marthe demande. Marthe ne perçoit que l'idée générale, ce qui permet à Jésus de développer son enseignement sur la résurrection et de donner en même temps la clef du miracle qu'il va faire, le mot de l'histoire que Jean raconte. « Je sais, dit Marthe, qu'il ressuscitera dans la résurrection » de tous les justes et amis de Dieu, « au dernier jour » du monde. Elle ne dit rien de plus, mais on voit clairement qu'elle attendait et qu'elle désire encore mieux que cette espérance lointaine, que cette consolation dont tout Juif aurait pu trouver la formule et où ne se manifeste pas la toute-puissance miséricordieuse du Christ envoyé de Dieu. Jésus lui montre que sa parole n'était point banale, mais qu'elle était l'expression du rôle qui appartient au Fils de Dieu : « Je suis la résurrection et la vie [5]. » Ainsi l'attention est rappelée vers la personne du Christ comme vers le principe de la vie éternelle, de cette résurrection dernière à laquelle Marthe a pensé, et de la vie surnaturelle qui naît de la foi et qui triomphe de la mort. « Celui qui croit en moi, quand même il mourrait », perdant ainsi la vie naturelle, « vivra » de la vie éternelle, qu'il doit à la foi et que la mort ne peut lui ravir; « et quiconque vit » ici-bas de la vie terrestre « et croit en moi » pourra bien perdre cette vie, mais « il

1. Schanz, 410.
2. xi, 41-42.
3. ix, 31.
4. V. 23. ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου.
5. V. 25. ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή. Les mots « et la vie » manquent dans Ss. On peut se demander si la mention de la vie n'aurait pas été ajoutée dans le texte ordinaire, pour plus de clarté. Le mot « résurrection » serait à double sens, figurant la résurrection proprement dite et la vie divine, impérissable, du croyant, ce qui serait tout à fait dans les habitudes du langage johannique. Noter que s. Cyprien, citant ce texte (Hartel, I, 310) dit seulement : « Ego sum resurrectio. » Deux mss. lat. (*a l*) ont la même leçon,

ne mourra jamais », car il a déjà la vie éternelle qu'il ne saurait perdre et qui sera couronnée par la résurrection dernière.

Telle est la grande vérité que Jésus propose à l'intelligence et à la foi de Marthe, avant de l'exaucer par la résurrection de son frère. Tel est aussi le sens profond de cette résurrection ; car la déclaration de Jésus serait hors de propos et sans véritable rapport avec la circonstance, si la résurrection de Lazare ne signifiait pas précisément ce que Jésus vient de dire. Le Sauveur demande un acte de foi à la vérité qu'il vient de proclamer, c'est-à-dire à sa propre mission de vivificateur spirituel, éternel : « Crois-tu cela? » Marthe n'a peut-être pas tout à fait compris, mais elle n'hésite pas à reconnaître en Jésus, principe de vie éternelle, le vrai Messie. C'est cette foi qui est demandée par le Sauveur, qui est prêchée par l'auteur du quatrième Évangile. « Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, qui vient dans le monde. » Le « Fils de Dieu » doit s'entendre au sens johannique, puisque cette formule est censée équivalente à celle qu'a employée Jésus : « Je suis la résurrection et la vie. »

Ainsi l'interrogation du Sauveur a eu pour objet d'élever la foi de Marthe jusqu'à la véritable signification du miracle qu'elle demande, en la détachant du miracle même, en lui démontrant l'inutilité de ce miracle en tant que réalité physique, avant de le lui accorder [1]. Il est instructif de comparer cette demande de foi avec celle qui est faite, dans Marc, au père de l'épileptique [2] : dans le second Évangile, la foi est réclamée en vue du miracle ; ici on la transporte au-dessus du miracle, jusqu'à une vérité dont le miracle n'est plus que le symbole, non la preuve, en sorte que la foi, qui obtient le miracle, apprend d'abord à s'en passer. Marthe se tient pour satisfaite. Elle est assurée que Jésus sera pour Lazare, en la façon qui lui conviendra, ce qu'il est pour tous ceux qui croient en lui, le Christ qui donne la vie éternelle.

xi, 28. Et après avoir dit cela, elle s'en alla appeler Marie sa sœur, lui disant tout bas : « Le Maître est là et il t'appelle. » 29. Dès qu'elle eut entendu (cela), (Marie) se leva promptement et se rendit auprès de lui. 30. Et Jésus n'était pas encore arrivé au village, mais il était à l'endroit où Marthe l'avait rencontré. 31. Cependant les Juifs qui étaient avec Marie dans la maison et lui faisaient leurs condoléances, voyant qu'elle se levait

1. Cf. Holtzmann, 156.
2. Marc, ix, 23.

promptement et qu'elle sortait, l'accompagnèrent, pensant qu'elle allait au tombeau pour y pleurer. 32. Lors donc que Marie fut arrivée au lieu où était Jésus, en le voyant, elle tomba à ses pieds, lui disant : « Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort. » 33. Alors Jésus, la voyant pleurer et tous les Juifs qui étaient venus avec elle pleurer (aussi), fut indigné intérieurement et se troubla lui-même, 34. et il dit : « Où l'avez-vous mis? » On lui dit : « Seigneur, viens voir. » 35. Jésus pleura. 36. Alors les Juifs dirent : « Voyez comme il l'aimait! » 37. Et quelques-uns d'entre eux dirent : « Ne pouvait-il pas, lui qui a ouvert les yeux d'un aveugle-né, faire qu'il ne mourût pas? »

Marthe va, sans plus tarder, appeler sa sœur, que Jésus demande. L'ordre de Jésus résulte de la communication que Marthe fait à Marie. Le Sauveur invite Marie à sortir, pour ne pas rencontrer les Juifs qu'il sait dans la maison. Marthe s'acquitte de la commission à voix basse, pour le même motif. Peine perdue, les Juifs sortiront derrière Marie, et ils vont, par un hasard providentiel, se trouver témoins du miracle sans que l'on ait cherché à les avoir. Jésus se comporte comme s'il avait voulu se rendre au tombeau avec les deux sœurs, non qu'il craigne les Juifs, mais parce que leur présence l'importune. Pour le symbolisme général du récit, Marthe, qui rencontre Jésus la première, semble représenter le premier groupe de Juifs convertis, et Marie les premiers fidèles recrutés parmi les Gentils; associés en Jésus, les deux groupes réalisent par lui la résurrection de l'humanité, de l'homme, leur frère, qui gisait dans le tombeau depuis quatre jours, peut-être les quatre mille ans qui ont précédé la venue du Christ. « Le Maître est là et t'appelle [1] », dit Marthe à l'oreille de sa sœur. L'avis est bref, comme il convient à la circonstance. Marie, sans plus se soucier de l'étiquette et des visiteurs, se lève et sort pour aller à Jésus. Les Juifs se persuadent qu'elle est partie faire au tombeau de Lazare la visite coutumière pendant les jours de deuil; ils la suivent à quelque distance, pour prendre part à cette visite et joindre leurs consolations à sa douleur.

Jésus, dit l'évangéliste, n'était pas encore entré dans le bourg; il était resté à l'endroit où Marthe l'avait rencontré. En arrivant auprès de lui, Marie se jette à ses pieds [2], non seulement par un

1. V. 28. ὁ διδάσκαλος πάρεστιν καὶ φωνεῖ σε. Pendant sa vie mortelle, le Christ johannique est rabbi, « maître » ; mais cette appellation devra cesser dès que le Christ sera glorifié. Cf. xx, 16-17, 28.

2. Cf. Luc, x, 39, et Marc, v, 22.

sentiment de respect, mais vaincue par l'émotion qui l'étreint à la vue de celui en qui elle avait mis toute son espérance. Elle ne fait que répéter la plainte de Marthe : « Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort. » Jésus ne dit rien, la présence des Juifs ne permettant pas d'entretenir une conversation. D'ailleurs ce n'était pas le moment des discours, et il n'avait pas besoin, eu égard à l'économie du récit, de répéter à Marie ce qu'il avait dit à Marthe. Marie fond en larmes ; les Juifs aussi se mettent à pleurer. A ce spectacle, Jésus « est indigné intérieurement et se trouble lui-même [1] ». Ses sentiments sont réfléchis et voulus. Ce ne sont pas les larmes feintes des Juifs qui l'indignent [2] ; car on ne voit pas que ces larmes ne soient pas sincères. L'irritation contre la mort, solde du péché [3], ou contre le diable auteur de la mort, le regret de n'avoir pas prévenu un si grand chagrin ne sont pas indiqués davantage. Le Christ est révolté intérieurement de voir tout ce monde pleurer, parce que toutes ces lamentations sur la mort n'ont aucune raison d'être devant le principe de la vie [4]. Pourquoi pleurer un mort, en présence de celui qui vient de se dire et qui est la résurrection? Au lieu de céder à la douleur de l'entourage, Jésus réagit souverainement contre cette impression ; « il se trouble lui-même », se donnant les mouvements intérieurs qui conviennent à sa mission. On va contre l'esprit du récit en supposant qu'il s'est troublé en renfermant avec effort ses sentiments au dedans de lui, et qu'il se serait soulagé en les exprimant [5].

« Où l'avez-vous mis? » demande Jésus aux deux sœurs ; et elles répondent, se mettant à sa disposition pour le conduire : « Seigneur, viens voir. » Alors Jésus pleure. Il lui plaît maintenant de pleurer, après qu'il s'est montré supérieur à la contagion de deuil qui régnait autour de lui, et qu'il en a condamné tacitement la cause. Ses pleurs n'ont pas le même objet que son indignation. Il pleure maintenant la mort de Lazare, c'est-à-dire qu'il compatit à tous les maux que la mort cause à l'humanité, ou plutôt il déplore la mort spirituelle du genre humain. Ce n'est point par insensibilité qu'il

1. V. 33. ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν.
2. B. Weiss, 412.
3. Schanz, 414.
4. Holtzmann, 157.
5. B. Weiss, 413.

s'est abstenu de pleurer avec les Juifs et les sœurs de Lazare ; c'est parce que l'expression de sa douleur volontaire devait avoir une autre signification [1]. Le Christ n'avait besoin de personne pour le conduire au tombeau de celui qu'il aimait. S'il paraît s'informer, c'est afin de rappeler le but de son voyage. N'a-t-il pas dit à ses disciples qu'il s'en allait réveiller Lazare endormi?

Cependant les Juifs, en voyant pleurer Jésus, sont diversement affectés à son sujet. Les uns, les mieux disposés, reconnaissent dans cet attendrissement du Sauveur un témoignage de sa profonde amitié pour le défunt. D'autres voudraient y trouver une marque de faiblesse ; ils font réflexion que celui qui a rendu la vue à un aveugle de naissance aurait bien dû faire en sorte de guérir Lazare. On a peut-être tort de supposer que l'attitude actuelle de Jésus les ferait douter du miracle précédent [2]. Ce sont des gens grossiers qui jugent de tout selon la chair et dont les intentions ne semblent pas autrement malveillantes [3]. Mais tous les Juifs présents avaient-ils donc assisté à la guérison de l'aveugle-né? Leur discours est moins un souvenir du miracle qu'une référence de Jean à son propre récit. L'auteur, en effet, maintient toujours, pour la perspective, le même auditoire hiérosolymitain en face du Christ, comme si cet auditoire n'avait pas dû varier selon les temps et les circonstances. C'est pour ce motif, non par un trait notable d'exactitude et de couleur locale [4], que le miracle de l'aveugle est rappelé, au lieu des résurrections que rapportent les Synoptiques. L'évangéliste ne dit rien de ces résurrections, parce qu'il les transporte en quelque manière et les contemple dans la résurrection de Lazare.

XI. 38. Alors Jésus, indigné de nouveau en lui-même, se rendit au sépulcre. C'était un caveau, et une pierre avait été placée dessus. 39. Jésus dit : « Otez la pierre. » Marthe, la sœur du mort, lui dit : « Seigneur, il sent déjà, car il est au quatrième jour. » 40. Jésus lui dit : « Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras la gloire de Dieu? » 41. On ôta donc la pierre. Et Jésus leva les yeux en haut, et il dit : « Père, je te rends grâces de ce que tu m'as exaucé. 42. Je savais bien que tu m'exauces toujours, mais je l'ai dit à cause de la foule qui est à l'entour, afin qu'ils croient que tu m'as envoyé. » 43. Et ayant dit cela, il cria très

1. Cf. Luc, XIX, 41.
2. Holtzmann, 157.
3. Schanz, 416.
4. B. Weiss, 414.

haut : « Lazare, viens dehors ! ». 44. Le mort sortit, ayant les pieds et les mains liés de bandelettes, et le visage couvert d'un linge. Jésus leur dit : « Déliez-le et laissez-le aller. »

L'espèce de blâme contenu dans la remarque des Juifs suffit à indigner de nouveau Jésus. Cette fois, il est encore plus difficile d'admettre que son indignation soit une révolte contre la puissance de la mort, attendu qu'elle est visiblement provoquée par le discours que le Christ a entendu ; elle n'a pas été causée non plus par l'hypocrisie des Juifs, puisqu'il ne s'agit toujours pas d'hypocrisie, mais d'un manque de foi vraie et d'un appétit insatiable de miracles sensibles. Ces gens ne savent pas ce qu'il faut entendre par la vraie vie et la vraie mort ; leur pesanteur d'âme excite l'impatience de Jésus. Ils auront un miracle plus grand que celui qu'ils auraient voulu ; mais sauront-ils seulement le comprendre ?

Le Christ se hâte vers le tombeau. C'était, selon l'usage, une cave sépulcrale, fermée par une grosse pierre. Le narrateur paraît se l'être représenté de la même façon que celui du Golgotha : l'ouverture était verticale, non horizontale, la caverne étant creusée en hauteur dans le roc, et le niveau du sol à l'intérieur n'étant pas de beaucoup inférieur à celui du dehors ; Jésus est censé voir le cadavre sans entrer et sans se pencher sur l'ouverture, et l'on ne dira pas que Lazare remonte, mais qu'il sort du tombeau ; la pierre qui servait de porte était donc placée contre l'ouverture plutôt que dessus [1]. Dès qu'il est arrivé, Jésus commande qu'on la détourne. Marthe, pensant qu'il n'a pas d'autre intention que de voir le mort, lui remontre l'inconvénient d'ouvrir le sépulcre : depuis quatre jours qu'il est enterré, le corps doit être déjà en décomposition. L'embaumement, dit-on, n'avait pas eu lieu, parce que les deux sœurs avaient gardé d'abord l'espérance d'un miracle par la venue de Jésus et ne l'avaient perdue qu'à cause du retard. Mais il y a embaumement et embaumement ; Lazare, dont le corps était si bien enveloppé de bandelettes, n'avait pas été enterré sans aucun parfum ; on doit le supposer enseveli conformément à la coutume des Juifs ; les parfums appliqués sur le cadavre en médiocre quantité ne devaient pas empêcher ni même retarder la corruption. Le texte ordinaire fait précéder en cet endroit le nom de Marthe par

1. V. 38. ἦν δὲ σπήλαιον, καὶ λίθος ἐπέκειτο ἐπ' αὐτῷ.

cette formule : « la sœur du défunt [1] », qui paraît superflue, à moins que l'évangéliste n'ait voulu y rattacher quelque idée particulière. On a supposé que « la sœur du mort » ne voulait pas laisser voir le cadavre aux nombreux étrangers qui étaient là [2]. Mais l'hypothèse est purement gratuite; et si l'on veut chercher une raison du côté de l'histoire, on ne peut prendre que celle qui est donnée par Marthe elle-même : dans l'état où doit être maintenant le corps de Lazare, ce ne peut plus être une consolation de le regarder, même et surtout pour ses proches, pour ses amis. Ce sentiment néanmoins n'expliquerait peut-être pas suffisamment le langage de l'auteur, si Marthe ne représentait l'hésitation des judéochrétiens à ouvrir le tombeau de l'humanité païenne. L'expression : « Il sent mauvais », et le rappel des quatre jours s'accorderaient bien avec cette hypothèse, quoique le symbolisme du récit puisse ne pas s'étendre jusqu'à ces particularités [3]. Il n'est pas dit que le corps soit réellement en putréfaction, et que Marthe le sente; elle est persuadée, à raison du temps écoulé, que l'on sentira l'odeur du cadavre dès que l'on ouvrira le tombeau.

Le Sauveur répond à Marthe : « Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras la gloire de Dieu? » Nonobstant la mention de « la gloire de Dieu » dans les deux cas, Jésus ne se réfère pas aux paroles qu'il a dites en apprenant la maladie de Lazare, attendu que ces paroles n'ont pas été adressées personnellement à Marthe, qu'elles n'ont même probablement été dites en aucune façon pour elle, et qu'il y manque l'élément le plus important du présent discours, la nécessité de la foi. C'est dans son récent entretien avec Marthe que Jésus lui a demandé de croire. Il est vrai que le Christ, en cette occasion, n'a pas parlé de miracle spécial, du rappel immédiat de Lazare à la vie. Mais comme la résurrection de Lazare est le symbole de la résurrection spirituelle de tous les croyants et de la

1. V. 39. ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος.

2. Schanz, 417.

3. Ss. : « Marthe lui dit : *Pourquoi ôterait-on la pierre?* Voici (ἴδε au lieu de ἤδη) qu'il sent, car il est au quatrième jour. » Les mots : « la sœur du mort », sont omis, et, par une sorte de compensation, le discours de Marthe contient une phrase qui accentue sa résistance. Il est vrai que l'addition est assez banale, et que l'omission (qui se rencontre aussi dans plusieurs mss. de l'ancienne Vulgate) est facile à expliquer par l'apparente inutilité de la formule qui en est l'objet.

résurrection glorieuse de tous les justes, il s'établit comme une équivalence du signe et de la chose signifiée. En parlant de celle-ci, Jésus est censé avoir parlé de celui-là. De pareilles transpositions d'idées ne peuvent avoir lieu dans une conversation réelle, et l'on conçoit que Jean, négligeant le cadre qu'il a lui-même tracé, désigne la résurrection de Lazare par cette formule : « la gloire de Dieu », qui a servi à l'annoncer mystérieusement au commencement du récit. Le dialogue étant conçu en vue d'instruire le lecteur, on ne s'inquiète pas autrement de la vraisemblance dans le détail : ce que Jésus dit ici à Marthe supposerait qu'elle connaît un discours qui ne lui a pas été adressé ni communiqué, incohérence de narration beaucoup moins importante que le parti pris de présenter toujours les mêmes Juifs comme témoins des discours et des miracles de Jésus à Jérusalem.

La gloire de Dieu va donc être manifestée en Lazare, et le Fils de Dieu va être glorifié à son occasion, d'abord par la puissance divine qui apparaît dans le fait miraculeux, mais aussi en ce que le miracle révèle, dans un langage plus impressionnant qu'une déclaration verbale, la vérité proposée à la foi de Marthe, à savoir que Jésus est pour l'humanité le principe de la résurrection spirituelle et corporelle. Ainsi la « gloire de Dieu » est la révélation de la puissance vivifiante qui est en Dieu et qui s'exerce par le Christ [1]. Le miracle n'est pas un argument en faveur de la vérité dont il s'agit ; il en est l'expression même et la révélation. Ainsi en est-il de l'eau et du vin aux noces de Cana, de la guérison du fils de l'officier royal, de celle du paralytique, de la multiplication des pains, de la guérison de l'aveugle-né. Les miracles de Jésus, pris en général, démontrent la divinité de sa mission, et les réalités spirituelles qu'ils signifient la prouvent encore mieux. Mais chaque miracle pris à part n'est pas considéré comme la preuve de la vérité spéciale qu'il représente ; il en est avant tout l'illustration. Jésus a dit à Marthe : « Ton frère ressuscitera », et il lui a dit aussi : « Je suis la résurrection ; quiconque croit en moi vivra, même étant mort ». Lazare va ressusciter à la voix de Jésus, et dans ce mort sortant de la tombe il faudra voir l'humanité s'acheminant, par la foi au Christ, vers l'immortalité bienheureuse.

1. Cf. Grill, 318.

On se décide à ôter la pierre [1] qui ferme le tombeau, et Jésus, les yeux levés au ciel, adresse une prière à son Père, si toutefois le nom de prière convient à des réflexions qui sont exprimées pour l'édification de l'assistance. « Père, je te rends grâces de ce que tu m'as exaucé! Je savais bien que tu m'exauces toujours ; mais je l'ai dit à cause de la foule qui est à l'entour, afin qu'ils croient que tu m'as envoyé. » S'il fallait tenir ce discours pour historique, Jésus n'aurait prié tout haut que pour la forme, et l'on devrait admettre qu'il a fait mentalement une prière véritable, après qu'il s'est décidé à faire le miracle [2]. Mais cette combinaison de prière pour Dieu et de prière pour la galerie est tout ce qu'il y a de moins naturel au monde [3], et l'on peut ajouter de moins digne du Christ. Il en va tout autrement si l'on regarde l'intention qu'a eue l'écrivain en mettant ces paroles dans la bouche du Sauveur. La thèse du miracle exaucement de prière s'est déjà rencontrée plusieurs fois dans l'Évangile, et Marthe vient encore de la rappeler ; il convenait qu'elle fût proclamée devant le grand signe et par Jésus lui-même, au moment d'accomplir le prodige. De même que l'œuvre du Christ est figurée tout entière dans la résurrection de Lazare, ainsi la raison de sa toute-puissance est donnée dans les paroles qui précèdent cette résurrection : Jésus peut tout pour son œuvre, parce que le Père fait, ou lui donne pouvoir de faire tout ce qu'il veut. De ce point de vue, qui est celui de l'évangéliste, le temps de la prière et celui de l'exaucement ne sont qu'un ; on ne doit pas mettre d'intervalle entre la demande et l'action de grâces ; en Jésus, la certitude absolue d'être exaucé accompagne la supplication ; ce qui est exprimé de l'une et de l'autre, dans le cas présent, n'a pas d'autre objet que de montrer comment le miracle est consécutif à la prière et prouve, en tant que miracle, la mission divine de Jésus ; le Christ ne parle à son Père que pour provoquer la foi en sa personne et en son rôle divin ; et le discours est un peu gauche, parce que la situation n'est pas réelle. Jésus donc remercie le Père de ce qu'il est exaucé dans ce cas particulier, comme il l'est toujours ; la prière n'est pas déclarée inutile, mais prière et remerciement se confondent, parce

1. Ss. : « Alors les hommes qui étaient là approchèrent et enlevèrent la pierre. »

2. Selon B. Weiss, 416, cette prière aurait été faite quand Jésus a manifesté l'intention de réveiller Lazare (xi, 11). Cf. Holtzmann, 157.

3. Cf. xii, 28, 30.

que l'exaucement suit toujours ou plutôt accompagne la prière du Christ [1]. Jésus prie devant « la foule », et il ne prononce pas le nom odieux des Juifs, parce que le vrai témoin de la résurrection du vrai Lazare est l'humanité qui ressuscite en lui. C'est au point de vue de la chose signifiée que le Christ peut se dire exaucé avant que le miracle symbolique soit accompli [2].

L'instant solennel est enfin venu. Le Sauveur, debout à l'entrée du sépulcre, dit très haut : « Lazare, viens dehors [3]. » Plusieurs Pères ont rappelé à bon droit, en cette occasion, la trompette du jugement dernier. La voix de Jésus retentit sur le tombeau de Lazare comme celle de la grande trompette retentira sur le tombeau du genre humain [4]. Mais on peut douter que l'éclat de la voix doive faire comprendre à l'assistance la grandeur du miracle [5]. C'est la parole du Christ qui opère instantanément la résurrection de Lazare, et rien n'est moins conforme à l'esprit de la narration que de se représenter Lazare, déjà ressuscité par le Père céleste à la prière de Jésus, attendant paisiblement dans sa tombe que le Christ lui dise de sortir [6]. Les miracles du quatrième Évangile se font par la puissance du Père, mais en tant qu'elle est communiquée au Fils, et par la volonté du Fils, par la parole du Verbe incarné, lumière et vie. Il était bien inutile que le Christ parlât si haut, s'il n'y avait plus qu'à constater le miracle, et le symbolisme du récit exige impérieusement que le prodige s'accomplisse à la voix de Jésus. Les paroles que le Christ a adressées à son Père ne supposent pas le miracle déjà fait ; elles expriment l'assurance qu'il va se faire. Jésus dit à Lazare : « Viens dehors », comme il a dit à la fille de Jaïr et au jeune homme de Naïn : « Lève-toi [7] », ceux-ci pour se montrer vivants n'ayant qu'à se lever de leur couche funèbre, tandis que Lazare avait à sortir de sa tombe.

Le mort paraît à l'instant, dans son costume de cadavre ense-

1. Schanz, 418.
2. Cf. Matth. xi, 25-27; Luc, x, 21-22.
3. Λάζαρε, δεῦρο ἔξω. Ss. : « Lazare, sors, viens dehors. »
4. Cf. v, 25; *supr.* p. 406.
5. Schanz, 419.
6. B. Weiss, 417.
7. Marc, v, 48; Luc, vii, 14. On aurait tort de traduire, dans ces passages, ἔγειρε, ἐγέρθητι, par « ressuscite ». Jésus parle aux trois morts comme s'ils dormaient.

veli, les membres liés, la tête couverte d'un suaire, comme sera Jésus dans le tombeau. Mais Jésus s'est délié lui-même, tandis qu'il faudra délier Lazare. Et les commentateurs de se dire que Lazare a dû marcher pour arriver jusqu'à l'ouverture du sépulcre et se montrer à l'assistance? Comment l'a-t-il pu faire, s'il avait les pieds liés? Les anciens voyaient volontiers dans cette circonstance un second miracle qui venait s'ajouter à celui de la résurrection. Plusieurs modernes [1] pensent que les ligatures étaient assez lâches pour permettre à Lazare de faire quelques pas, et ils oublient de dire comment le ressuscité, ayant la tête couverte d'un suaire, a pu gouverner sa démarche. La conception du récit est beaucoup plus simple : la même parole toute-puissante du Christ ressuscite Lazare et l'amène dans son attirail de momie au seuil du sépulcre; il n'a pas eu besoin pour cela de faire un pas, et il n'aurait pas pu en faire; le miracle est unique, mais il est, si l'on peut dire, miraculeux jusqu'au bout.

Lazare vivant a donc le corps entouré de bandes qui lui serrent bras et jambes, et sa tête est pareillement cachée sous un linge étroitement ajusté. On ne peut le laisser dans cet état; il faut qu'on le rende à la liberté des vivants. C'est pourquoi Jésus dit : « Déliez-le et laissez-le aller. » L'ordre s'adresse aux assistants; il est sous-entendu qu'on l'exécute; mais l'évangéliste ne le dit pas, et il s'abstient de faire intervenir expressément les Juifs dans cette affaire; l'ordre n'est donc pas donné pour les convaincre de la réalité du fait, suffisamment attestée par l'apparition du mort-vivant. Le récit, comme beaucoup d'autres scènes analogues du quatrième Évangile, n'a pas de conclusion. La plupart des commentateurs ont soin d'en tirer une de leur propre fonds : Jésus dirait qu'on laisse aller Lazare, pour le soustraire à la curiosité importune des assistants, en le renvoyant tout de suite chez lui [2]; ou bien parce que Lazare était assez fort pour marcher seul, mais avait besoin qu'on lui épargnât toute émotion [3]; ou pour lui permettre de remercier Dieu tranquillement de son retour à la vie [4]. Ces compléments sont étrangers ou contraires à l'esprit du récit. Lazare est bien ressuscité; sa santé ne serait pas compromise s'il restait une demi-heure avec ses amis ;

1. B. Weiss, Schanz.
2. Schanz, 420.
3. B. Weiss, 418.
4. Knabenbauer, 364.

sa piété n'aurait pas été en défaut s'il eût pris le temps de saluer ses sœurs et Jésus lui-même, avant de méditer sur les bienfaits du ciel.

Si le récit demeure comme suspendu, c'est que l'auteur en a tiré tout ce qu'il voulait. En y ajoutant une conclusion proportionnée aux circonstances, il en aurait renfermé la signification dans les limites du fait ; et l'absence même de conclusion invite le lecteur à s'élever au-dessus de la lettre, à chercher dans les vérités célestes le dernier mot qui semble manquer dans l'histoire. Qu'on laisse aller le ressuscité! Celui qui croit en Jésus a la vie éternelle ; il ne peut plus mourir, il vit en Dieu, il n'est plus de ce monde ; il est sorti de ce tombeau pour n'y plus retourner ; il s'avance dans la lumière et la vie, vers Dieu, le ciel, la gloire de l'éternité. Et de même, l'humanité régénérée par le Christ ressuscite pour ne plus mourir ; c'est la vraie Jérusalem de la terre, qui tend à se confondre et se confondra un jour avec la Jérusalem du ciel.

xi, 45. Alors, plusieurs des Juifs qui étaient venus chez Marie, et qui avaient vu ce qu'il avait fait, crurent en lui. 46. Et quelques-uns d'entre eux s'en allèrent trouver les pharisiens et leur dirent ce qu'avait fait Jésus.

La résurrection de Lazare est maintenant un fait accompli. Beaucoup de Juifs qui l'ont vue croient en Jésus. D'autres, dont l'endurcissement résiste à un si grand prodige, s'en vont en toute hâte prévenir les pharisiens de ce qui s'est passé [1]. Jésus s'est montré vainqueur de la mort en ressuscitant Lazare : la perspective de sa propre mort peut être maintenant envisagée, et cette mort même être racontée ; le maître de la vie ne fera que traverser la mort ; une résurrection plus glorieuse, plus parfaite, plus réelle que celle de Lazare, couronnera la manifestation du Christ sur la terre et ramènera le Verbe fait chair dans son éternité.

1. A prendre à la rigueur le texte des éditions critiques (πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων, οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριάμ), on pourrait croire que tous les Juifs présents au miracle se sont convertis ; d'autre part, ceux qui vont prévenir les pharisiens semblent avoir assisté au miracle, et il est bien difficile de les supposer croyants. On est obligé d'admettre qu'une partie des assistants n'a pas cru, ce qui revient à la leçon du ms. D : τῶν ἐλθόντων, et à la glose de Ss. : « Et beaucoup de Juifs qui étaient venus à *Jésus à cause de* Marie, crurent dès lors en Jésus ; et il y en eut quelques-uns *qui ne crurent pas, mais* qui s'en allèrent trouver les pharisiens. »

Les critiques qui se refusent à voir dans la résurrection de Lazare un fait d'histoire en expliquent aisément l'omission dans les Synoptiques : la tradition primitive n'a pu connaître l'allégorie conçue par l'auteur du quatrième Évangile. Il faut bien avouer que la situation des exégètes qui défendent l'historicité du récit est moins avantageuse, et qu'ils n'arrivent pas à une solution satisfaisante de la difficulté. On a supposé que la tradition apostolique avait gardé le silence sur la résurrection de Lazare, afin d'empêcher les Juifs de faire un mauvais parti au ressuscité [1] : mais les Juifs de Jérusalem n'auraient pas eu besoin de la tradition apostolique pour connaître le fait, et le silence des évangélistes, écrivant hors de Palestine, longtemps après l'événement, n'a aucune raison d'être. On a dit aussi que la tradition synoptique était bien informée en ce qui concerne les événements galiléens et la dernière semaine de Jésus, non pour ce qui regarde les faits hiérosolymitains, spécialement ceux qui sont compris entre le dernier séjour en Galilée et le dernier séjour à Jérusalem [2] : hypothèse aussi ruineuse que la précédente, attendu que les apôtres, témoins des faits galiléens et source de la tradition évangélique, sont supposés accompagner leur Maître depuis la fête des Tabernacles et la guérison de l'aveugle-né jusqu'à l'arrestation de Jésus dans le jardin au delà du Cédron ; on ne saurait donc soutenir que la tradition apostolique a pu ignorer la résurrection de Lazare, si cette résurrection s'est accomplie dans les conditions que décrit l'Évangile johannique. On s'est rejeté enfin sur le plan de la tradition synoptique et des trois premiers Évangiles, qui aurait, dit-on, exclu tous les faits hiérosolymitains, sauf ceux de la dernière semaine [3] : conjecture plus chétive encore que les deux autres, car elle n'est qu'un artifice pour déguiser en explication la difficulté même ; il s'agit, en effet, de savoir pourquoi le cadre synoptique, où se sont résumés les souvenirs de la génération contemporaine du Christ, a pu ne pas englober ces faits hiérosolymitains, dont le quatrième Évangile nous dit que les apôtres ont été témoins, surtout la résurrection de Lazare, qui serait le plus grand miracle de Jésus et la cause déterminante de la passion.

1. Grotius, Calmet, Schegg.

2. B. Weiss, 418, et, dans un autre sens, Renan (*Vie de Jésus*, 372-375, 504-514), qui incline à admettre une résurrection fictive ou quelque invention de la famille de Béthanie, antérieurement à la passion du Sauveur.

3. Schanz, 401 ; Knabenbauer, 347.

Le problème est insoluble pour quiconque veut maintenir le cadre et les faits de l'Évangile johannique en face du cadre et des faits synoptiques, comme si Jean avait le même caractère ou un caractère plus certain de réalité historique et d'exactitude chronologique. On sacrifie plus ou moins consciemment le cadre synoptique au cadre johannique, et l'on amalgame ensuite les faits de la Synopse et ceux du quatrième Évangile, comme si les deux formes de récit n'étaient pas foncièrement irréductibles à un type commun ; comme si une série de faits n'excluait pas l'autre, et qu'il n'y eût qu'à loger les événements synoptiques dans les compartiments libres de la chronologie johannique. Mais ces compartiments ne sont pas ouverts et l'on n'y peut rien introduire[1] : après la fête de la Dédicace, vers la fin de décembre, on a vu Jésus se retirer au delà du Jourdain, puis revenir à Béthanie pour ressusciter Lazare ; le miracle fait, sa mort est décidée par le sanhédrin, et il se retire à Éphraïm ; la Pâque est proche ; six jours avant la fête, il se rend à Béthanie, où a lieu le festin de l'onction ; le lendemain il entre triomphalement à Jérusalem, prononce dans le temple quelques paroles à l'occasion des Grecs qui veulent le voir, et disparaît ; après le dernier repas qu'il a pris avec ses disciples, le soir d'avant la Pâque, il est pris et il meurt le jour même où les Juifs célèbrent le festin pascal. Dans les Synoptiques, Jésus est parti de Galilée, a traversé la Pérée et arrive à Jérusalem par Jéricho quelques jours avant la Pâque ; non seulement son ministère hiérosolymitain n'est pas fini, mais il commence ; et les prêtres n'ont pas encore résolu sa mort, ils lui demandent compte de ses premiers actes, le triomphe de son entrée, l'expulsion des vendeurs ; Jésus discute avec eux ; il répond aux questions des pharisiens et des sadducéens ; il les irrite par l'indépendance de sa prédication et il excite leur jalousie par la faveur qu'il trouve auprès du peuple ; le sanhédrin forme le projet de l'arrêter après la fête, mais la trahison de Judas précipite le dénouement ; le festin de l'onction a lieu à Béthanie chez Simon le Lépreux, deux jours avant la Pâque ; le dernier repas de Jésus coïncide avec le festin pascal, et à ce dernier repas se rattache l'institution de l'eucharistie ; le Christ meurt le premier jour de la semaine des Azymes, et non la veille.

Sans insister sur les contradictions de détail, il est évident que ces deux conceptions s'excluent l'une l'autre ; non seulement les

1. Holtzmann, 170-171.

faits sont différents, mais ils n'ont pas la même physionomie ; la prédication hiérosolymitaine des Synoptiques ne peut se placer avant le retour d'Éphraïm, puisque Jésus n'est pas alors dans la ville sainte, ni après, puisque la rupture du Christ johannique avec les Juifs est consommée dès la fête de la Dédicace ; une prédication suivie est inconcevable, dans le quatrième Évangile, entre le cinquième jour avant la Pâque et le soir du dernier repas. A peine est-il besoin d'observer que la résurrection de Lazare et la situation qui en résulte pour le Sauveur sont pareillement incompatibles avec les conditions de l'apostolat hiérosolymitain dans les Synoptiques. L'historien doit donc choisir entre ces deux représentations de la prédication du Christ à Jérusalem ; car il ne peut pas les concilier sans les altérer toutes les deux. Son choix ne sera pas douteux : quoique Renan ait préféré Jean aux Synoptiques, il est clair que ceux-ci, sans être ni précis ni complets, sont néanmoins beaucoup plus près de la réalité, plus historiques, plus vrais de couleur, que le quatrième Évangile, dominé par son symbolisme et son système théologique. Mais si la perspective générale des Synoptiques est à maintenir, si celle du quatrième Évangile est à considérer comme théorique et artificielle, la résurrection de Lazare est par là même compromise comme fait, et l'exégète a plutôt à discuter la question de son origine et de sa signification doctrinale que celle de son historicité.

Les points d'attache du récit johannique avec les trois premiers Évangiles, principalement avec le troisième, sont faciles à découvrir, et on les a signalés depuis longtemps [1]. Plusieurs se sont offerts naturellement dans le commentaire. L'auteur avait en pensée la résurrection de la fille de Jaïr et celle du jeune homme de Naïn ; il les a comme concentrées dans la résurrection de Lazare, et il ne paraît avoir grandi le miracle que pour avoir voulu l'élever à son maximum de signification. Lazare tient d'un côté à Simon le Lépreux, cet ami de Jésus, chez qui a lieu, dans les Synoptiques, le repas de l'onction [2], et de l'autre au pauvre Lazare de la parabole, celui dont Abraham a dit qu'il ressusciterait en vain pour les frères du riche [3] : le Lazare de l'Évangile ressuscite inutilement pour les Juifs. Renan, qui a si mal compris les récits du quatrième

1. Cf. Holtzmann, 158-159.
2. Marc, xiv, 3.
3. Luc, xvi, 31.

Évangile et surtout la résurrection de Lazare, a fort justement observé [1] que ce personnage « a moins de corps dans la tradition que Marie et que Marthe ». Jean laisse entrevoir comment il a mis les deux sœurs de Luc en rapport avec son Lazare. Ayant plus ou moins identifié le Lazare de la parabole, au corps chargé d'ulcères, avec Simon le Lépreux, il a identifié la femme de l'onction avec Marie, cette amie de Jésus qui, dans Luc, écoute pieusement le Sauveur pendant que Marthe travaille. Marie devient la sœur de Lazare-Simon (aussi bien l'évangéliste commence-t-il par dire que Lazare est frère de Marie), et Marthe devient, par la même occasion, sœur de Lazare. La matière de la narration se trouve ainsi constituée [2] pour servir au développement de la vérité formulée par Jésus lui-même : « Je suis la résurrection. » L'effort de mise en œuvre paraît plus grand que dans l'histoire de l'aveuglé-né ou dans celle du paralytique ; mais c'est qu'il s'agit de donner relief au principe fondamental du christianisme, source de vie éternelle, et non plus seulement à un aspect ou à une application particulière de ce principe.

On a pu voir dans le commentaire combien certains traits étaient dépourvus de vraisemblance historique et ne tendaient qu'à exprimer en termes concrets et symboliques la doctrine christologique du quatrième Évangile. Il n'est pas du tout naturel que le Christ attende, pour secourir Lazare et consoler ses sœurs, que le malade soit mort, et cette façon de chercher l'occasion d'un grand miracle, qui peut bien se concevoir au point de vue d'une théologie abstraite, n'éveillerait en histoire qu'un soupçon de fraude, si la fiction littéraire n'était pas évidente, si le caractère du Christ synoptique ne contredisait pas la fiction et n'écartait pas le soupçon qu'elle provoque. Il n'est pas naturel que le Christ pleure une mort qu'il a fait exprès de laisser venir, si ses larmes n'ont pas un autre objet que la mort de Lazare, ni que, pleurant lui même, il se fâche contre ceux qui pleurent comme lui. Enfin il n'est pas naturel qu'il prie pour la forme devant l'assistance. Derrière tous ces détails se cache une pensée théologique, et c'est même ce qui empêche encore beaucoup de théologiens d'en percevoir le manque de vérité histo-

1. *Op. cit.* 354. Il se fonde sur « la gaucherie » du début : XI, 1-2.

2. L'influence de l'Ancien Testament, en particulier de Job et des Psaumes (HOLTZMANN, 160) est beaucoup plus éloignée.

rique. Ils n'en obligent pas moins le critique à conclure à la non-réalité d'un fait qui n'est pas un fait, mais la perception symbolique d'une vérité religieuse.

Le récit ne laisse pas d'être vivant à sa manière, comme peut l'être un tableau ou un poème, parce que l'auteur n'a pas conçu à froid son allégorie ; il a vu réellement ce qu'il raconte ; mais il ne l'a pas vu autrefois comme compagnon de Jésus ; il le voit dans son esprit, comme contemplateur mystique de l'Évangile. Les défenseurs de l'historicité ont raison, jusqu'à un certain point, de soutenir que les rapports que les critiques signalent entre le texte de Jean et les données du troisième Évangile ne rendent pas compte de la composition [1]. Elles n'en rendent pas compte, en effet, si l'on veut que Jean ait construit par un effort d'esprit sa description allégorique avec les éléments fournis par Luc. L'association de la vérité abstraite au symbole concret ne se fait pas dans le récit par un travail de lente réflexion, de recherche subtile, qui se trahirait par des rapprochements forcés et des raisonnements artificiels. On dirait que la construction allégorique a jailli spontanément par une puissante inspiration. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque l'auteur est un grand mystique, le premier et le plus grand des mystiques chrétiens. Ce n'est sans doute pas assez dire ; il faut ajouter qu'il était prophète. Le quatrième Évangile pourrait bien être une vision, comme l'Apocalypse johannique, et dans la même mesure, c'est-à-dire que l'élaboration des éléments traditionnels qui s'y remarque d'un bout à l'autre ne serait pas le fruit de considérations étudiées, d'une dialectique entièrement consciente d'elle-même, mais d'intuitions rapides, vives et profondes, telles qu'il s'en produit dans l'esprit des hommes de génie, des poètes et des artistes, des voyants [2]. Cette éclosion de pensées, de scènes, de visions symboliques, même poussée à son maximum d'originalité, n'est jamais que la transfiguration d'éléments préexistants dans la mémoire et l'imagination de ceux chez qui elle se produit, et elle n'exclut pas, elle réclame plutôt un travail secondaire de réflexion qui y introduit et y complète l'équilibre nécessaire à toute œuvre de l'esprit pour s'imposer à l'attention du public.

Telle est, semble-t-il, la meilleure façon d'expliquer la transfor-

1. Schanz, 400.
2. Cf. J. Réville, 334.

mation que subissent, dans le quatrième Évangile, les matériaux de la tradition synoptique. On comprend ainsi les incohérences, les lacunes, les invraisemblances de récits qui ne sont pas la reproduction de souvenirs historiques, et la vie intense, l'espèce de réalité plastique dont sont doués ces tableaux qui ont ravi d'abord l'imagination, la pensée, l'âme de celui qui les a conçus. Il est permis d'aller plus loin encore et de se représenter leur auteur comme à demi sinon tout à fait inconscient de la distance qui sépare les faits imaginés par lui des faits racontés par ses devanciers. Du moins la profondeur du sentiment mystique, la vigueur intense des représentations imaginatives, et l'esprit théologique l'auront amené à une sorte d'indifférence pour l'exactitude et même pour la réalité historique, qui équivaut presque à une incapacité radicale de sentir, de chercher et d'exprimer cette réalité. L'impossibilité d'interpréter les récits johanniques comme des allégories pures vient justement de ce que l'auteur lui-même ne les a pas construits allégoriquement par un procédé rationnel et mécanique, mais les a perçus d'abord et décrits comme des faits symboliques. Ces histoires sont à double sens, comme les discours, le sens matériel étant le symbole du sens spirituel ; tous les deux sont vrais, le premier comme symbole et l'autre comme vérité en soi ; ce qui n'empêche pas les discours de n'avoir jamais été tenus comme on les dit, et les faits de n'être jamais arrivés comme on les raconte.

XIX

LE CONSEIL DE CAÏPHE

(Jean, xi, 47-57)

xi, 47. Alors les chefs des prêtres et les pharisiens rassemblèrent un conseil, et ils dirent : « Qu'allons-nous faire, puisque cet homme fait beaucoup de miracles? 48. Si nous le laissons ainsi, tous croiront en lui, et les Romains viendront, et ils prendront notre ville et notre peuple. » 49. Et l'un d'eux, Caïphe, qui était le grand-prêtre de cette année-là, leur dit : « Vous n'y entendez rien, 50. et vous ne songez pas qu'il vous importe qu'un seul homme meure pour le peuple, afin que toute la nation ne périsse pas. » 51. Et il ne dit pas cela de lui-même, mais, comme il était le grand-prêtre de cette année-là, il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation, et non seulement pour la nation, mais afin de réunir ensemble tous les enfants de Dieu qui étaient dispersés. 52. Depuis ce jour, ils étaient résolus de le faire mourir.

Après un miracle aussi considérable que la résurrection d'un mort de quatre jours, on s'attendrait à un grand mouvement d'opinion parmi les Juifs en faveur de Jésus. L'évangéliste a soin de faire entendre que, si ce mouvement ne s'est pas produit, la faute en est aux chefs qui ont terrorisé le peuple par les mesures immédiatement prises contre le Christ. Il est assez malaisé de concevoir l'état d'esprit de ces chefs et de leurs adhérents. Ceux qui ont assisté à la résurrection de Lazare, et qui viennent prévenir les pharisiens, ne dénoncent pas une fraude, mais un fait ; ils ne croient pas à Jésus, mais ils ne semblent pas contester le prodige. Comment le pourraient-ils? Et Jean n'affaiblirait-il pas sa thèse en le supposant ? Ils ne comprennent pas le miracle, mais ils ne peuvent le nier. Leur attitude serait inexplicable, s'il ne s'agissait pas, au fond, de signifier par un trait particulier l'endurcissement volontaire des Juifs à l'égard de l'Évangile, de l'œuvre de Jésus prise dans son ensemble. Les chefs des prêtres et les pharisiens sont dans la même disposition ; on ne leur fait pas contester les miracles du Sauveur, mais on les y montre insensibles ; ces grands signes

ne leur disent rien; ils n'y voient qu'un germe possible de révolution, une menace pour leur crédit et leur autorité. Cette crainte a, dans les Synoptiques, une apparence de raison; mais elle n'a plus aucun motif dans le quatrième Évangile, où la foi au Christ lumière du monde, résurrection et vie, ne peut, en se répandant, prendre la forme d'un soulèvement politique. L'idée d'un tel soulèvement, après la multiplication des pains, n'était pas trop invraisemblable; maintenant elle déconcerte le lecteur, tant elle est éloignée de la doctrine christologique dont l'Évangile est rempli. Mais il faut bien aboutir à la passion et tenir compte de ce que Jésus a été condamné, sur le témoignage des prêtres, en qualité de Messie.

Les pharisiens donc, en tant que les plus zélés défenseurs du judaïsme, ont été avertis du miracle que Jésus vient de faire; le prodige ne leur a pas été signalé pour lui-même, et ils ne l'envisagent pas de la sorte; eux et leurs affidés sont uniquement préoccupés des conséquences possibles de l'impression qu'en recevra le peuple, si l'on n'y prend garde. Ils vont trouver les chefs des prêtres, et l'on réunit un conseil [1], c'est-à-dire l'assemblée du sanhédrin, bien que l'auteur ne l'indique pas expressément. On voit la nécessité de prendre aussitôt un parti décisif. « Cet homme », que l'on affecte encore de mépriser, « fait beaucoup de miracles ». Il est douteux qu'un pareil aveu eût été prononcé dans le sanhédrin des Synoptiques; mais Jean s'est plu à faire constater par les ennemis de Jésus la réalité de tous les prodiges accomplis. On ne reproche au Christ ni blasphème contre le temple ni violation de la Loi. On s'effraie du crédit que ses miracles, si on le laisse libre de les continuer, ne manqueront pas de lui donner auprès du peuple; les gens le regarderont comme Messie et le bruit qui se fera autour de lui ne pourra laisser indifférente l'autorité romaine; pour prévenir toute révolte et ramener la paix, les Romains prendront aux membres du sanhédrin ce qui leur reste de pouvoir à Jérusalem et sur la nation juive. Prêtres et pharisiens considèrent le pays, surtout la ville sainte et le temple, siège du gouvernement théocratique, et le peuple même, comme leur bien; ce qu'ils craignent n'est pas précisément qu'on détruise Jérusalem et le peuple juif, mais qu'on les enlève à leur domination [2]. Plu-

1. V. 47. συνήγαγον οὖν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι συνέδριον.

2. V. 48. καὶ ἐλεύσονται οἱ Ῥωμαῖοι καὶ ἀροῦσιν ἡμῶν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος. Le mot τόπος pourrait signifier la « fonction » (cf. Ignace, *Ad Polyc.* 1).

sieurs commentateurs anciens et modernes se sont demandé si ces craintes étaient bien sincères, et si les membres du sanhédrin n'auraient pas été plutôt disposés à favoriser un Messie qui aurait préparé la révolte contre Rome. La question n'est pas de savoir quels pouvaient être les sentiments réels du sanhédrin, mais quels sont ceux que l'évangéliste lui prête. Or il n'insinue aucunement que la crainte des Juifs ne soit pas sincère ; dans le récit de la passion, il les montrera obéissants à l'autorité romaine jusqu'à la servilité; il se complaît à leur faire renier en même temps le vrai Messie et leurs prétentions à l'indépendance nationale.

Les membres de l'assemblée voyaient le danger, et la nécessité de faire quelque chose pour le prévenir, mais ils ne voyaient pas bien ce qu'il fallait faire. « Et l'un d'eux, Caïphe, qui était le grand-prêtre de cette année-là, leur dit : « Vous n'y entendez rien, et vous ne songez pas qu'il vous importe qu'un seul homme meure pour le peuple, afin que toute la nation ne périsse pas [1]. » Discours amphibologique, tourné par l'écrivain de manière à signifier le plan de Caïphe pour se défaire de Jésus, et à prophétiser le salut du monde par la mort du Christ. Mais le plan de Caïphe est un peu sacrifié à la prophétie, et l'on ne voit pas bien ce que le grand-prêtre se propose de faire. Pour être compris de l'assistance, Caïphe aurait dû dire que le vrai moyen de se débarrasser de Jésus était de le dénoncer à l'autorité romaine comme Messie et prétendant à la royauté d'Israël. Caïphe ne parle pas au sanhédrin, il parle aux lecteurs de l'Évangile. La façon dont son discours est introduit a fait supposer qu'il ne siégeait pas comme président, et que la séance n'était pas officielle [2]. Avant de risquer cette conjecture, il faudrait s'être assuré que la séance est réelle. La discipline intérieure du sanhédrin n'est pas ce qui intéresse l'auteur; il n'en conçoit pas moins la séance comme très solennelle, et Caïphe comme le principal personnage de l'assemblée, bien que la situation de Caïphe à l'égard des autres chefs du sacerdoce ne soit pas plus clairement définie que ne l'est sa situation à l'égard de Hanan dans le récit de la passion.

1. V. 49. εἷς δέ τις ἐξ αὐτῶν Καϊάφας, ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου εἶπεν αὐτοῖς· ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδέν, 50. οὐδὲ λογίζεσθε ὅτι συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται.

2. Schanz, B. Weiss.

Ce que l'évangéliste connaît de ce personnage, et ce qu'il tient à dire, même à répéter [1], c'est que Caïphe « était le grand-prêtre de cette année-là ». On sait que le souverain pontificat n'était pas une charge annuelle, mais viagère en principe ; depuis le temps d'Hérode, les grands-prêtres ne restaient pas longtemps en place; mais il se trouve justement que Caïphe est un de ceux qui ont le plus duré [2]. Plusieurs critiques ont pensé que l'auteur du quatrième Évangile, ignorant l'histoire juive de ce temps-là, aurait supposé que les grand-prêtres se succédaient annuellement comme dans les sacerdoces officiels des villes d'Asie. D'autres trouvent, non sans raison, qu'une pareille ignorance de la Loi et de l'histoire n'est pas vraisemblable, et ils admettent que Jean, écrivant pour des lecteurs peu au courant des choses juives et familiarisés avec le régime des asiarques, aura parlé conformément aux idées et coutumes du lieu où il écrivait [3]. Cette hypothèse paraît fondée, les mots : « pontife de cette année-là », ne pouvant s'entendre littéralement que d'un pontificat annuel ; mais elle n'est sans doute pas suffisante. L'auteur a dû ignorer la durée assez longue du pontificat de Caïphe ; d'autre part, l'importance qu'il attache à sa formule donne à penser qu'il y a mis une signification théologique ou symbolique à laquelle il tient beaucoup plus qu'au sens littéral. On a essayé de transformer le « grand-prêtre de cette année » en « grand-prêtre dans cette année », l'année unique de la passion et du salut [4] ; ce n'est pas la date, mais la coïncidence du pontificat de Caïphe avec la grande année qui serait marquée en cet endroit. Il est vrai que l'évangéliste ne regarde pas « cette année-là » comme une année ordinaire ; il n'en dit pas moins que Caïphe était le pontife *de* cette année, et il ne dit pas *en* cette année. L'arrière-pensée qui le domine est que Caïphe, sans le savoir ni le vouloir, a prophétisé le salut du monde par Jésus, en tant qu'il était, lui Caïphe, pontife de l'année où le salut devait s'accomplir. Il est assez probable que le don de prophétie est attribué ici au grand-prêtre parce qu'il était dépositaire de l'*urim-tummim*, ou, pour mieux dire,

1. Cf. XVIII, 13.

2. Caïphe a gardé le pontificat de l'an 18, environ, à l'an 36. Hanan l'avait exercé de l'an 8 à l'an 15.

3. HOLTZMANN, 160.

4. B. WEISS, 422 ; SCHANZ, 423.

porteur de l'ornement [1] qui avait été substitué à l'oracle ainsi appelé dans les anciens textes. L'hypothèse d'après laquelle Caïphe serait dit « pontife de l'année » par une sorte d'allusion ironique aux changements fréquents de pontificat n'est même pas à discuter, et la plaisanterie, s'appliquant à Caïphe, tomberait à faux.

Caïphe parle en maître orgueilleux ou en homme passionné : « Vous n'y entendez rien », dit-il aux membres du sanhédrin ; il ne faut pas demander ce qu'on doit faire ; rien n'est plus clair, il faut perdre un homme pour sauver la nation. Qu'un individu soit sacrifié pour assurer la conservation d'un peuple, ce peut être une chose nécessaire et légitime dans telle et telle occasion ; mais Caïphe met ce principe au service d'une politique égoïste ; il veut dénoncer comme coupable un innocent, à seule fin de maintenir sa caste en paisible possession de ses privilèges et de son autorité. Seulement cet avis odieux se trouve être une magnifique prophétie. Il importait, en effet, que le Christ mourût [2], puisque sa mort devait procurer non seulement le salut des Juifs de bonne volonté, mais celui de tous les enfants de Dieu, c'est-à-dire de tous ceux qui étaient appelés à devenir tels, et qui étaient répandus sur la terre parmi les Gentils, pour ne faire des uns et des autres qu'un seul troupeau sous un seul pasteur [3].

L'évangéliste allonge la prophétie, sans plus songer à Caïphe. Celui-ci n'a pas eu conscience du sens profond que l'on extrait de son discours ? Ses paroles sont prophétiques par un hasard qui est une destination providentielle : il n'est vraiment pas nécessaire d'y reconnaître une action particulière de l'Esprit-Saint [4]. En tant que prophétique, la parole ne vient pas de lui, mais il ne la dit pas non plus comme prophétie. Dieu s'est servi de lui, parce qu'il était grand-prêtre, pour signifier, sans qu'il s'en aperçût, une très belle

1. Ex. XXVIII, 30 ; NOMBR. XXVII, 21.

2. V. 51. ἐπροφήτευσεν ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν se traduit beaucoup plus naturellement par : « Il prophétisa *que* Jésus devait mourir », que par : « Il prophétisa *parce que* Jésus devait mourir » (B. WEISS, 423). La seconde traduction tend à atténuer la liberté que prend l'évangéliste dans l'interprétation des paroles de Caïphe ; mais cette liberté n'a rien que de conforme à ses habitudes, et personne mieux que lui ne sait ce qu'il a voulu mettre dans le discours du grand-prêtre.

3. X, 16.

4. SCHANZ, 424.

vérité. Ici, comme en d'autres endroits [1], l'auteur cède à son goût pour le symbolisme. Il est bon de noter que sa notion de la prophétie ne suppose pas nécessairement chez celui qui la prononce la connaissance de la chose prophétisée. Un rapport verbal ou une simple analogie, qui favorisent une substitution d'idées, sont conçus comme un accord providentiel ou un symbole de vérité plus haute, et la prophétie est constituée en dehors du prophète.

XI, 54. C'est pourquoi Jésus ne se montrait plus librement parmi les Juifs, mais il se retira dans la contrée voisine du désert, en un lieu appelé Éphraïm, et il y séjourna avec les disciples. 55. Et la Pâque des Juifs était proche, et beaucoup de gens du pays montèrent à Jérusalem avant la Pâque, afin de se purifier. 56. Alors ils cherchaient Jésus et se disaient entre eux, se trouvant dans le temple : « Que vous en semble ? Est-ce qu'il ne viendra pas à la fête ? » 57. Et les chefs des prêtres et les pharisiens avaient donné ordre que si l'on savait où il était, on (le) fît connaître, afin qu'ils se saisissent de lui.

Dès lors ce fut chose décidée [2] entre les prêtres et les pharisiens que l'on ferait mourir Jésus. Aussi le Christ, qu'on n'a pas besoin de supposer instruit de leurs projets par Nicodème [3], cesse d'aller et venir parmi les Juifs ; il s'éloigne de Béthanie et ne va pas à Jérusalem, parce que son heure n'est pas arrivée encore ; il se retire en un lieu appelé Éphraïm [4], près du désert, et il y reste avec ses disciples, en attendant le moment fixé par la Providence. L'emplacement de cet Éphraïm n'est pas autrement connu [5]. Il ne

1. Cf. II, 19 ; VIII, 35 ; XII, 33 ; XVII, 12.

2. Schanz, 425. Cette façon d'entendre ἐβουλεύσαντο (v. 53) semble préférable à la « session permanente » qu'y trouvent de savants exégètes (Holtzmann, B. Weiss).

3. B. Weiss, 424.

4. D lit εἰς τὴν χώραν Σαμφουρείν. D'après une conjecture peu probable de Resch, IV, 141, 204, ce serait le nom d'une bourgade samaritaine voisine de Béthel. C'est dans cette région que l'on place communément Éphraïm, d'après Josèphe, *Bell. jud.* IV, 9, 9. On peut traduire : « Dans la campagne, près du désert. » Cependant la formule : « dans la région », semble appeler un nom propre, et l'on peut se demander si « au pays de... » et « à la ville dite Éphraïm » ne sont pas deux variantes d'une même indication. L'auteur aurait-il eu en vue l'Éphrata de Mich. V, 1 ?

5. Voir dans Schanz, 425, et Le Camus, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*[6], III, 471-472, diverses hypothèses des commentateurs. Éphraïm tient chez Jean la place de Jéricho dans les Synoptiques, mais ce n'est pas raison pour supposer (Cheyne, *E. B.* II. 1321) que Jean lui-même avait écrit « Jéricho » et non « Éphraïm ».

semble pas que Jésus sorte de la province de Judée, ni qu'il se retire bien loin de Jérusalem, car le désert en question ne peut être que le désert de Juda, qui s'étendait vers le nord jusqu'à Jéricho. Jean, qui a passé sous silence le séjour au désert que les Synoptiques signalent au début de l'Évangile, aurait-il introduit par compensation cette retraite finale « près du désert » ?

Quoi qu'il en soit, la Pâque des Juifs était proche, et le séjour du Christ à Éphraïm ne devait pas durer longtemps. Déjà les gens de la province, c'est-à-dire des environs de Jérusalem, affluaient dans la capitale pour s'acquitter, avant la fête, de toutes les cérémonies et sacrifices expiatoires moyennant lesquels ils se mettraient en parfait état de pureté légale. Les relations avec les Samaritains et les étrangers, pour ceux qui demeuraient sur la frontière de Judée, étaient une occasion permanente de souillures ; et de même le voyage pour ceux qui venaient de plus loin. Ces pèlerins, dans les cours du temple, s'entretenaient de Jésus : Viendrait-il à la fête, ou n'y viendrait-il pas ? Le sentiment qui dicte ces questions est la curiosité, non la malveillance. Les gens sont incertains de ce que fera Jésus, parce qu'ils n'ignorent pas les instructions données par les chefs du sacerdoce et les pharisiens : la consigne était de le dénoncer dès que l'on saurait où il se trouvait, afin que le sanhédrin le fît arrêter aussitôt. Les pèlerins et le sanhédrin sont probablement censés ignorer que le Christ, à ce moment, vit tranquille à Éphraïm.

L'indication des mesures prises par le grand conseil est destinée par avance à expliquer la façon dont Judas livrera son maître : négociation et marché seront superflus ; le premier venu qui saura où l'on peut saisir Jésus n'a qu'à se présenter pour faire sa dénonciation ; l'effet suivra sans tarder. Seulement l'évangéliste a pris soin d'intercaler, entre ce décret et la mise à exécution, l'entrée triomphale du Sauveur à Jérusalem, afin de bien établir que le Christ n'a été pris que quand il a été temps pour lui de le permettre. Jésus est entré en vainqueur à Jérusalem, et le sanhédrin, son décret, sa police ont dû le laisser passer. On doit noter [1] aussi que le décret du sanhédrin anticipe la résolution de cette assemblée dans les Synoptiques [2], et même la séance de condamnation [3], le quatrième

1. Holtzmann, 162.
2. Marc, xiv, 1-2 ; Matth. xxvi, 1-5 ; Luc, xxii, 1-2.
3. Marc, xiv, 64 ; Matth. xxvi, 66.

Évangile ne faisant suivre d'aucune sentence l'interrogatoire de Jésus par le grand-prêtre [1].

Le choix des localités où l'on conduit le Christ : Béthanie au delà du Jourdain, Éphraïm au désert, est en rapport avec quelque intention symbolique assez difficile à déterminer en ce qui concerne Éphraïm. L'auteur peut avoir connu Jérusalem et ses environs, la vallée du Jourdain, le pays de Sichem; mais ces connaissances géographiques ne constituent pas une tradition historique, et la topographie même, qui n'a que les apparences de la précision, semble pénétrée du même symbolisme que les données qui affectent la forme d'histoire. L'affectation de citer des noms, comme celle de chiffrer les jours et les heures, en l'absence de tout souvenir historique touchant les faits, s'explique aisément par le principe de l'allégorie [2].

1. Cf. XVIII, 19-23, 28.
2. Cf. *supr.* p. 85.

XX

L'ONCTION

(Jean, xii, 1-11)

Le chapitre xii sert de conclusion aux récits précédents, à la relation du ministère judéen, et d'introduction à la dernière partie de l'Évangile, à la catastrophe finale et au dénouement de l'histoire évangélique. Il commence par deux tableaux symboliques, étroitement coordonnés, l'onction du Christ [1] et l'entrée à Jérusalem [2], qui figurent, sous l'apparence d'un grand succès dans la ville sainte, la conversion du monde; et il s'achève par deux discours [3], où, après l'intervention des païens qui annonce la conversion des Gentils, et après la constatation de l'incrédulité judaïque, la réprobation d'Israël est expliquée et proclamée. Les tableaux feraient croire que la masse des Juifs est gagnée à l'Évangile, et les discours qu'elle lui est opposée. Ces deux points de vue contradictoires sont vrais surtout selon leur signification symbolique : Jean a voulu faire entendre que la conversion des Juifs était toute préparée, et qu'elle a été empêchée par les chefs ; en attendant, le triomphe éphémère qu'il attribue à Jésus, d'après la tradition synoptique, représente la triomphe durable que le Christ obtiendra dans le monde païen ; l'on prévoit que l'insuccès bien vérifié du ministère judéen, insuccès non moins complet que celui du ministère galiléen, n'est pas définitif et sera largement compensé par la diffusion de l'Évangile chez les Gentils.

xii. 1. Cependant Jésus, six jours avant la Pâque, vint à Béthanie, où était Lazare, que Jésus avait ressuscité des morts. 2. On lui apprêta donc à souper là ; Marthe servait, et Lazare était un de ceux qui étaient à table avec lui. 3. Or Marie, prenant une livre de parfum de nard pur, très précieux, oignit les pieds de Jésus et lui essuya les pieds avec ses che-

1. xii, 1-11.
2. xii, 12-19.
3. xii, 20-36, et 37-50.

veux; et toute la maison fut remplie de l'odeur du parfum. 4. Et Judas l'Iscariote, un de ses disciples, celui qui allait le livrer, dit : 5 « Pourquoi ce parfum n'a-t-il pas été vendu trois cents deniers, qu'on aurait donnés aux pauvres? » 6. Et il dit cela, non qu'il eût souci des pauvres, mais parce qu'il était voleur, et que, gardant la bourse, il dérobait ce qu'on y mettait. 7. Alors Jésus dit : « Laisse-la, afin qu'elle le garde pour le jour de ma sépulture; 8. car vous aurez toujours des pauvres avec vous, et moi, vous ne m'aurez pas toujours. »

Tout étant prêt pour le dernier acte de sa carrière terrestre, et l'heure de la Providence approchant [1], Jésus quitte sa retraite d'Éphraïm et vient à Béthanie, six jours avant la Pâque [2]. Ici, grand embarras des commentateurs. Est-ce le 14 ou le 15 nisan qu'il faut prendre pour jour de la Pâque? Faut-il, en comptant les six jours, mettre le premier au 15 nisan, ou ou 14, ou au 13? Selon qu'on aura choisi le point de départ, le sixième jour peut varier du 7 au 10 nisan. On a observé que, le 14 étant un vendredi, d'après le quatrième Évangile, le 8 était un samedi, ce qui exclurait les deux premiers jours, ni l'arrivée à Béthanie, ni l'entrée à Jérusalem ne pouvant se placer un jour de sabbat [3]. D'autres [4] ont pensé que le festin avait été fixé au lundi 10, pour une raison symbolique, parce que l'on choisissait ce jour-là les agneaux qui devaient être immolés pour la Pâque [5] : rapprochement incertain et qui aurait besoin d'être mieux indiqué dans le texte. La question cependant n'est peut-être pas si embrouillée qu'elle paraît : le jeudi 13 étant, pour l'évangéliste [6], le jour d'avant la Pâque, le sixième jour avant la fête est le samedi 8; c'est le dernier sabbat avant la passion, qui fait pendant au sabbat de la sépulture; l'entrée à Jérusalem, le dimanche 9, anticipera la gloire de la résurrection. Rien n'empêche de mettre le repas de l'onction le samedi soir, car on ne dit pas que ce fût un grand festin laborieusement préparé, et il n'est pas nécessaire de le renvoyer, pour ce motif, au vendredi soir. On peut, à la

1. Le mot οὖν, dans XII, 1, ne se réfère pas spécialement à XI, 57, ni à XI, 54-55, mais à l'ensemble de la situation décrite dans XI, 54-57.
2. V. 1. πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα.
3. Holtzmann, 162.
4. Baur, Hilgenfeld, etc. *ap.* Holtzmann, *loc. cit.*
5. Ex. XII, 3.
6. XIII, 1.

rigueur, supposer que le Sauveur sera arrivé à Béthanie le vendredi; mais c'est pousser un peu loin le souci d'accorder le quatrième Évangile avec les premiers, que de le faire venir de Jéricho, avec la caravane des pèlerins galiléens [1]. Le sixième jour avant la Pâque est une date symbolique, et la coïncidence de cette date avec un sabbat doit l'être pareillement; rien n'invite à la préférer à celle des Synoptiques. Il n'est pas, d'ailleurs, autrement prouvé que Jean ait tenu à faire observer le sabbat par Jésus voyageant et par les hôtes qui le recevaient.

Ainsi donc, six jours avant la Pâque, le Christ était à Béthanie, où demeurait Lazare, que lui-même avait ressuscité [2]. On lui prépara un repas, que Marthe servit. Ce trait est conforme à ce que Luc raconte de la visite de Jésus chez les deux sœurs [3]. Les Synoptiques désignent comme hôte Simon le Lépreux. Jean ne le nomme pas, Lazare ayant pris la place de ce personnage. On aurait tort de croire que sa présence est supposée par l'auteur [4], et surtout de penser que Marthe pourrait être sa femme ou sa fille [5]. Si l'on évite de dire qui a fait les frais du repas, c'est pour ne pas contredire ouvertement les Synoptiques; mais il est évident que Lazare et ses sœurs sont chez eux, qu'ils sont les maîtres, non les hôtes ou les enfants de la maison. On désigne Lazare comme un des convives, mais c'est que la présidence du repas appartient à Jésus, non à Simon le Lépreux, et que la présence à table du mort ressuscité mérite une mention particulière.

Marie est là aussi; elle prend une livre de pur nard, et, en hommage d'adoration et d'amour, elle le répand sur les pieds du Sauveur, qu'elle essuie avec ses cheveux. Dans le récit parallèle de Marc et de Matthieu [6], la femme anonyme, que notre auteur iden-

1. B. Weiss, 426.

2. V. 1. ἦλθεν εἰς Βηθανίαν ὅπου ἦν Λάζαρος, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς. Ss.: « Et six jours avant les Azymes, Jésus vint au village de Béthanie, chez Lazare, le mort ressuscité », forme abrégée de la leçon vulgaire (AD, etc): « Lazare, le mort que Jésus avait ressuscité des morts », ou « le mort que Jésus avait ressuscité ». Mais il faut noter que Ss. fait venir Jésus chez Lazare; on lit au v. 3 : « Et il (Lazare) lui fit un repas. »

3. Luc, x, 40.

4. Holtzmann, 162. Il répugnait plutôt à Jean de rapprocher « le Lépreux » du Christ. J. Reville, 226.

5. B. Weiss, 431.

6. Marc, xiv, 3 ; Matth. xxvi, 7.

tifie à Marie, sœur de Marthe, mais non à Marie de Magdala, répand le parfum sur la tête de Jésus et se garde bien de l'essuyer. La pécheresse de Luc arrose de ses larmes les pieds du Sauveur, les essuie avec ses cheveux, puis les oint de parfum [1]. Jean combine ces données, sans grand souci de la vraisemblance : il emprunte le nard à Marc, l'onction des pieds à Luc, et de même l'essuiement des pieds avec les cheveux de la femme; mais ce dernier détail correspondait dans Luc aux larmes versées, tandis que maintenant Marie ne fait qu'imprégner ses cheveux du parfum qu'elle reprend aux pieds de Jésus. Il est assez puéril de supposer que Marie essuie le parfum pour ne pas salir le tapis [2]; et si l'on conçoit que la pécheresse de Luc ait eu les cheveux dénoués, la même liberté s'explique moins bien de la part de Marie dans le cas présent. Si ces anomalies ont été voulues et ne procèdent pas d'une simple inadvertance, on doit croire que l'action est symbolique et destinée à montrer comment Marie, l'Église de la gentilité, a recueilli aux pieds de Jésus [3] le parfum de l'Évangile qui se répand dans tout l'univers [4]. Cette hypothèse est d'autant plus probable que la réflexion : » Et toute la maison fut remplie de l'odeur du parfum », remplace la parole de Jésus, dans Marc et Matthieu : « Partout où cet Évangile sera prêché, on dira en souvenir d'elle ce qu'elle a fait [5]. » Ce n'est pas pour rien que la bonne odeur se répand devant Lazare, figure de l'humanité rachetée. Il suffit d'entrer dans le symbolisme du récit pour n'y plus trouver de difficultés.

Nonobstant les différences de date et de circonstances [6], il s'agit du repas et de l'onction que Marc et Matthieu placent deux jours avant l'arrestation du Sauveur [7]. On pourrait presque se demander

1. Luc, vii, 37-38.
2. Schanz, 430.
3. Cf. Luc, x, 39.
4. Grill, 22.
5. Marc, xiv, 9; Matth. xxvi, 13.
6. Ss. lit, au v. 3 : « Alors Marie prit un vase d'albâtre contenant une livre de pur nard, très précieux, et le répandit sur la tête de Jésus pendant qu'il était à table, et elle oignit ses pieds et les essuya avec ses cheveux. » Combinaison de Marc, xiv, 13, avec le texte johannique.
7. Les Pères et les anciens commentateurs sont très divisés sur le nombre des onctions et sur celui des femmes. Voir Maldonat, I, 520-524. Maldonat n'admet qu'une seule femme : pécheresse de Luc, identique à Marie sœur de Marthe et à Marie de Magdala. C'était presque, de son temps, une question d'ortho-

s'il ne ramène pas aussi au même endroit la scène de la pécheresse dans Luc; mais il a pu utiliser ce récit sans s'inquiéter autrement du rapport de cette onction avec celle dont parlent les deux autres Synoptiques [1]. Quant à la date de l'onction dans la maison de Béthanie, il n'est pas nécessaire ni même prudent d'abandonner Marc et Matthieu pour Jean, puisque la divergence s'explique du côté de celui-ci par une raison symbolique. Jean a anticipé la décision du sanhédrin [2]; il anticipe maintenant le repas de l'onction, et il va faire pressentir la trahison de Judas, que Marc et Matthieu rapportent après l'histoire de l'onction; l'enchaînement des données synoptiques est conservé, mais ces données elles-mêmes sont transposées et transformées pour s'adapter au symbolisme du quatrième Évangile; ni les transpositions ni les transformations ne sont à recueillir comme indications historiques.

Dans Marc et dans Matthieu, ce sont tous les disciples qui murmurent contre la perte du parfum. Jean ne fait intervenir que Judas, afin de le signaler comme traître, et de décrire, par la même occasion, son caractère moral. Ce n'est pas le seul endroit où l'auteur du quatrième Évangile individualise des traits que les Synoptiques ont présentés comme collectifs. Dans le cas présent, il se trouve charger Judas en particulier, pour décharger les autres disciples. Il ne dit pas que ceux-ci n'ont pas murmuré; mais il insinue bien moins encore qu'ils l'aient fait, et il met en avant Judas seul, qui parle pour lui-même et non pour tous les autres. « Pourquoi ce parfum n'a-t-il pas été vendu trois cents deniers, qu'on aurait donnés aux pauvres? » Judas donne le prix juste du parfum, inférieur à l'estimation de Marc [3]. Il ne se souciait aucunement des pauvres, mais il était chargé de la bourse commune et, voleur,

doxie. Il admet deux onctions, celle de la pécheresse et l'onction finale, que Marc et Matthieu n'auraient pas rapportée à sa place chronologique. Knabenbauer est du même avis que Maldonat, si ce n'est qu'il n'identifie pas Marie pécheresse et sœur de Marthe avec Marie de Magdala. Schanz distingue avec raison trois femmes, la pécheresse de Luc, Marie sœur de Marthe, et Marie de Magdala; avec les précédents, il admet deux onctions.

1. Il en est de même pour Luc à l'égard du récit de l'onction dans Marc et Matthieu.

2. Voir *supr.* p. 667.

3. Marc, xiv, 5. Mais trois cents font un nombre parfait, en rapport avec le sacrifice d'agréable odeur qu'est la mort du Christ, et avec tous les biens qui en résultent.

s'appropriait l'argent qu'on y mettait [1]. Il n'aurait été qu'avare et non voleur s'il n'avait pas détourné l'argent.

L'auteur n'avait pas prévu l'embarras où il mettrait les exégètes qui se demandent pourquoi Jésus a laissé la bourse aux mains d'un voleur : choisi pour ses aptitudes, Judas aurait été gardé par miséricorde, dans l'espoir qu'il serait touché de la confiance à lui témoignée, ou bien parce que cela importait aux desseins de Dieu [2]. Judas n'a jamais été qu'un enfant du diable et même un diable [3], une sorte d'incarnation du démon auprès du Verbe incarné. Tel est son rôle providentiel, et il n'y a pas lieu de chercher dans notre Évangile une analyse psychologique ni une explication historique des sentiments de Jésus pour Judas et de Judas pour Jésus. Ce qu'il importe bien plus de noter, c'est que cette imputation de vol remplace l'histoire de la trahison pour argent dans les Synoptiques. Ce marché odieux n'est pas mentionné par Jean : il lui répugnait de dire que le Christ avait été vendu ; quand l'heure sera venue pour Jésus de se laisser prendre, Satan ira indiquer aux prêtres, par la bouche de Judas, l'endroit où on pourra le saisir, et il n'y aura aucun débat entre les prêtres juifs et le traître. Si celui-ci est qualifié de voleur, ce n'est pas pour expliquer la dénonciation qui suivra, mais pour donner une idée du personnage et utiliser en cette forme un trait de narration synoptique dont on ne voulait pas tirer parti autrement.

La réponse de Jésus à la remarque de Judas est à peu près la même que dans les premiers Évangiles : « Laisse-la, afin qu'elle le garde », ou « qu'elle l'ait gardé pour le jour de ma sépulture [4] ». Mais, transposé dans un autre contexte et modifié pour contenir un

1. V. 6. κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν. Ce dernier mot doit signifier ici, « *emporter*, dérober » (Holtzmann, 163), et non simplement « *porter* » (cf. xx, 15 et 2). Il serait assez inutile de dire que Judas, ayant la bourse, portait l'argent ; il ne l'est pas d'expliquer comment il volait. Le v. 6 est abrégé dans Ss. : « Or Judas n'avait pas souci des pauvres, mais c'est qu'il était voleur et qu'il avait la bourse des pauvres. »

2. B. Weiss, Schanz, Knabenbauer.

3. VI,70-71. *Supr.* pp. 480-481.

4. V. 7. ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό. La leçon de la Vulgate clémentine : « *Sinite* eam », est influencée par les Synoptiques et n'est pas critiquement autorisée. Le texte reçu omet ἵνα et lit τετήρηκεν, au lieu de τηρήσῃ ; mais cette leçon, qui est celle de Ss., paraît également conçue pour l'accord avec Marc et Matthieu. La traduction de ἵνα... τηρήσῃ : « pour qu'elle l'ait

sens symbolique, le discours est devenu moins clair. Dans les deux premiers Évangiles, l'action de la femme est présentée comme prophétique; le parfum est répandu, comme par avance, sur la tête de Jésus, qui va bientôt mourir. Dans notre récit, le parfum n'a pas été répandu tout entier, ou bien il est censé subsister, bien que répandu. Marie n'a pas brisé le vase qui contient le parfum. Ce nard qui embaume la maison doit remplir bientôt le monde de sa suave odeur; l'Évangile, à partir de l'ensevelissement du Christ, se répandra par toute la terre. Qu'on laisse donc Marie en paix [1], afin qu'elle garde ce parfum, qui n'est pas à vendre, pour le jour où il conviendra de l'employer, le jour où la bonne nouvelle du Christ ressuscité réjouira l'univers. L'idée synoptique de l'honneur rendu, par anticipation de sépulture, subsiste au fond du discours : le parfum, en tant qu'il a été répandu, l'a bien été en vue de la mort et de l'ensevelissement; mais ce parfum est comme vivant et inépuisable; en tant qu'il subsiste pour une fin supérieure, en tant que symbole, il doit être gardé pour le jour de la sépulture, le jour de sa grande diffusion, dont l'odeur présente n'est que la figure. Les dernières paroles de Jésus : « Vous aurez toujours des pauvres », etc. sont prises textuellement de Matthieu ou de Marc; mais elles servent moins ici à justifier l'action de la femme que le culte rendu au Christ [2].

XII, 9. Or un grand nombre de Juifs surent qu'il était là, et ils vinrent, non pour Jésus seulement, mais afin de voir Lazare, qu'il avait ressuscité des morts. 10. Et les chefs des prêtres résolurent de faire mourir aussi Lazare, 11. parce que beaucoup de Juifs, à cause de lui, s'en allaient et croyaient en Jésus.

Cependant les Juifs qui étaient à Jérusalem surent que Jésus se

gardé » (B. Weiss, 430) est possible, mais n'autorise aucunement à identifier « le jour de sépulture » au jour présent. On ne doit pas traduire : « pour qu'elle observe cela », qu'elle rende cet honneur (Schanz, 431). Il s'agit de parfum à garder pour l'avenir, et le souci de rejoindre les Synoptiques est ici, comme dans le cas précédent, une source d'erreur.

1. « Laisse-la » peut signifier « laisse-la tranquille », ou « laisse-la faire »; mais ce dernier sens n'équivaut pas à : « laisse-la continuer » (Schanz, *loc. cit.*). Que Marie soit libre de faire ce qui lui plaît, « afin qu'elle garde », etc.

2. Holtzmann, 163. Le v. 8 manque dans Ss. et D; il pourrait bien n'être pas primitif chez Jean.

trouvait à Béthanie. Inutile de chercher comment ils ont pu être prévenus, et de faire intervenir la troupe de pèlerins dont Jésus se serait séparé le vendredi soir[1]. Ces Juifs ne sont pas ceux qui ont assisté à la résurrection de Lazare et qui ont eu depuis plus d'une occasion de le voir, mais plutôt une partie de ceux qui, plus haut[2], se demandaient si Jésus viendrait à la fête. Ils se rendent en assez grand nombre à Béthanie, non seulement pour voir Jésus, mais aussi pour voir Lazare le ressuscité. On ne dit pas quand ils sont venus ; mais comme l'entrée à Jérusalem a lieu « le lendemain[3] », et que ce lendemain ne peut guère être que le cinquième jour avant la Pâque, leur démarche serait à placer le samedi soir. Ou bien l'auteur ne pense pas au sabbat, ou bien il fait voyager les Juifs après la clôture du sabbat. Ce n'est peut-être pas sans intention qu'il reste dans le vague, la suite de la notice ayant un caractère général qui ne permet guère d'enfermer en quelques heures les faits qui y sont indiqués.

Les chefs des prêtres voient que beaucoup de Juifs « s'en vont » à cause de Lazare et croient en Jésus, et ils décident de faire mourir aussi Lazare. Cette décision du sanhédrin est en dehors de toute chronologie, car les Juifs qui « s'en vont » ne font pas une simple promenade de Jérusalem à Béthanie, mais ils passent du judaïsme à la foi en Jésus, c'est-à-dire au christianisme ; ce sont ceux qui rejoignent le Christ dans son Église, dans le Lazare, l'humanité croyante et sanctifiée. Le décret du sanhédrin contre Lazare est la haine mortelle du judaïsme contre l'Église naissante, le parti pris d'arrêter les défections parmi les Juifs en ruinant l'Évangile. Ainsi le symbolisme écarte l'invraisemblance et l'impossibilité historiques. Que les commentateurs ne se mettent pas l'esprit à la torture pour se figurer les conditions dans lesquelles ont pu se produire, entre le repas de l'onction et l'entrée du Christ à Jérusalem le pèlerinage d'une « foule nombreuse » de Juifs à Béthanie, la conversion de beaucoup de Juifs à cause de Lazare, et l'arrêt de mort lancé par le sanhédrin contre ce dernier. Lazare, les Juifs et l'arrêt appartiennent à l'histoire du christianisme, non à celle de Jésus.

1. Schanz, 432.
2. xi, 56.
3. xii, 12.

XXI

L'ENTRÉE A JÉRUSALEM ET LE TRIOMPHE A VENIR

(Jean, xii, 12-36)

Le quatrième Évangile diffère des Synoptiques pour la date et plusieurs autres circonstances de ce fait; il est aussi presque en contradiction avec lui-même, une entrée triomphale de Jésus à Jérusalem étant peu concevable après ce qui s'est passé à la fête des Tabernacles et à la Dédicace. Le Christ ayant rompu avec le peuple juif, on ne voit pas la raison historique de cette démarche solennelle. Aussi bien n'est-ce pas du côté de l'histoire qu'il faut chercher la clef de ces difficultés. Tout porte à croire que les Synoptiques ont mis l'entrée à Jérusalem là où elle doit être, plusieurs jours avant le repas de l'onction ; leur récit est conforme à la réalité lorsqu'ils montrent le Sauveur arrivant de Jéricho avec la troupe des pèlerins galiléens, et recevant d'eux l'ovation que le quatrième Évangile lui fait rendre par les Juifs de Jérusalem et les pèlerins qui l'avaient précédé dans la ville sainte. Mais comme l'onction figure la sépulture de Jésus, et l'entrée à Jérusalem le triomphe du Christ et de l'Évangile, on voit le motif de la transposition, et pourquoi l'onction a lieu le samedi d'avant le samedi du sépulcre, l'entrée à Jérusalem le dimanche d'avant la résurrection. Le miracle de Lazare fournit une explication apparente à l'enthousiasme des Juifs, tous incrédules et réprouvés auparavant. Cette explication figurée s'accorde au mieux avec ce triomphe symbolique. L'arrivée des païens qui demandent à voir Jésus achèvera de montrer comment la résurrection de Lazare et la glorification passagère du Christ préludent au succès universel de la prédication chrétienne.

xii, 12. Le lendemain, une grande foule (de gens) qui étaient venus à la fête, apprenant que Jésus se rendait à Jérusalem, 13 prirent les branches des palmiers et sortirent à sa rencontre; et ils criaient : « Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, et (qui est) le roi d'Israël ! » 14. Et Jésus, ayant trouvé un ânon, monta dessus, selon qu'il

est écrit : 15. « Ne crains pas, fille de Sion, voici ton roi qui vient, monté sur le poulain d'une ânesse. » 16. Ses disciples ne comprirent pas cela d'abord ; mais quand Jésus eut été glorifié, alors ils se souvinrent que cela était écrit de lui, et qu'ils le lui avaient fait. 17. La foule qui était avec lui lorsqu'il avait appelé Lazare hors du tombeau et l'avait ressuscité des morts, lui rendait témoignage. 18. C'est pour cela que la multitude vint à sa rencontre, parce qu'on apprit qu'il avait fait ce miracle. 19. Cependant les pharisiens se disaient entre eux : « Vous voyez que vous ne gagnez rien ; voilà que tout le monde court après lui. »

La scène du triomphe est à peine esquissée par l'évangéliste, non qu'il se réfère implicitement aux Synoptiques [1], mais plutôt parce qu'il néglige tous les détails qui auraient une valeur purement historique et non symbolique. Un grand nombre de gens, qui étaient à Jérusalem pour la fête, « apprennent que Jésus vient ». Ils ne sont pas seulement avertis que Jésus viendra pour la Pâque, mais qu'il est, ce jour-là même, en chemin, qu'il a quitté Béthanie et qu'il marche vers la cité sainte [2]. Si le langage du quatrième Évangile manque de précision, c'est qu'il s'applique, ici comme ailleurs, à deux objets, flottant, pour ainsi dire, entre le symbole et la réalité, tenant compte des données synoptiques et les faisant entrer bon gré mal gré dans un nouveau cadre déterminé dans la forme et très vague dans le fond. Il est sous-entendu que Jésus s'est mis en route avant ceux qui viennent à sa rencontre, et, par conséquent, on ne peut pas dire que l'initiative de la manifestation qui va se produire appartienne tout entière à la foule. Prévenus que Jésus arrive, les pèlerins se portent en masse au-devant de lui, avec des branches de palmier.

Des commentateurs trop curieux se demandent où ces branches ont été prises, et ils se rassurent en pensant que probablement les palmes étaient préparées d'avance [4]. Mais par qui et pourquoi ? Dans les Synoptiques, la foule qui accompagne le Christ se contente de prendre des branches aux arbres qui se trouvent le long

1. Marc, xi, 1-11 ; Matth. xxi, 1-11 ; Luc, xix, 29-44.

2. Ss. : « Et le lendemain, *il se mit en route et vint au mont des Oliviers*, et la foule nombreuse », etc. Lacune du récit johannique comblée par un emprunt aux Synoptiques.

3. Holtzmann, 164.

4. Schanz, 432. Knabenbauer, 378 : « Nam ramos ex palmis decerpere propter proceritatem palmarum est laboris. »

du chemin, et il n'est pas question de palmiers. Les palmes du quatrième Évangile doivent être apparentées de très près à celles que portent les élus dans l'Apocalypse [1]. On portait des palmes en signe de joie à l'entrée solennelle des princes dans la capitale. C'est au Christ-roi que cet hommage est rendu, et l'évangéliste aura soin de le faire dire par le peuple. Il veut à la fois montrer l'accomplissement des prophéties messianiques et figurer le triomphe éternel du Sauveur dans la vraie Jérusalem, l'Église de la terre et celle du ciel. Le Christ passe de Béthanie, la maison de douleur, à Jérusalem, la demeure de gloire.

Tout le peuple pousse l'acclamation messianique : « Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, et le roi d'Israël ! » La formule est empruntée aux Synoptiques [2] mais modifiée, afin de signifier plus clairement la royauté de Jésus, cette royauté qui accomplit les prophéties. Pour la même raison, le titre de « roi des Juifs » reviendra souvent dans le récit de la passion. Cependant Jean n'oublie pas que la royauté du Christ a un caractère particulier, qu'elle n'est pas de ce monde, et l'ânon des Synoptiques arrive tout à propos pour signifier cette vérité. Dans les Synoptiques, Jésus envoie chercher l'âne ; Jean le lui fait rencontrer, par un hasard providentiel beaucoup mieux marqué, qui accomplit la prophétie de Zacharie. L'auteur emploie un terme un peu vague, pour ne pas contredire ses devanciers, mais il n'en néglige pas moins avec intention la circonstance de l'âne cherché, pour mettre en relief celle de l'âne trouvé. Il abrège la citation de Zacharie et la transforme de façon à faire mieux ressortir la différence qui existe entre le Christ et les rois de ce monde [3], peut-être aussi pour éviter l'équivoque résultant de la mention de l'ânesse et de l'ânon, et corriger la méprise où cette équivoque a induit le rédacteur du premier Évangile [4]. Ce faisant, il a extrait de cette histoire l'enseignement qu'il voulait, et, selon son habitude, il ne dit pas comment elle finit. Il s'abstient même de dire que Jésus soit entré à Jérusalem : on doit le conclure de la scène suivante et de l'intention manifestée au début de celle-ci.

1. Ap. vii, 9.

2. Cf. Marc, xi, 9-10 ; Matth. xxi, 9 ; Luc, xix, 38.

3. V. 15. μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται, καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου. Zach. ix, 9. La substitution de μὴ φοβοῦ à χαῖρε σφόδρα est suggérée par Is. xl, 9 ; Soph. iii, 16. Ss. : « Selon qu'il est écrit *par le prophète Zacharie.*

4. Matth. xxi, 2-7, où l'on a deux ânes au lieu d'un.

Deux réflexions mettent en relief, l'une, le caractère providentiel, l'autre, le caractère symbolique de l'événement. Pour ce qui regarde le fait, il est observé que les disciples, en cette occasion, n'avaient pas eu conscience de contribuer à l'accomplissement d'une prophétie. Ils s'en aperçurent plus tard, lorsque Jésus fut glorifié [1]. C'est, en effet, Jésus glorifié qui a communiqué l'Esprit aux disciples, et c'est l'Esprit qui leur a révélé le vrai sens des Écritures, particulièrement de ce passage de Zacharie, et leur rapport avec l'histoire évangélique. Les disciples n'ayant pas été nommés auparavant, l'on peut se demander « ce qu'ils ont fait ». Sans doute ils ont crié Hosanna avec la foule, et il faut supposer qu'ils auront eu aussi à leur disposition des branches de palmier. Une référence implicite aux Synoptiques [2] n'est pas vraisemblable, attendu que les choses faites doivent correspondre à ce qui vient d'être raconté, non à ce qui peut se trouver dans d'autres livres. Le changement introduit dans le récit par rapport à l'ânon a pour but d'écarter l'objection qu'on pourrait tirer de l'ordre donné par Jésus d'aller chercher la bête, et de la démarche des disciples, contre le caractère providentiel de la rencontre. Le texte de Zacharie ne vise pas seulement l'ânon, mais l'entrée royale, et c'est plutôt à celle-ci que les disciples sont censés avoir concouru.

La seconde réflexion, un peu gauchement amenée, parce qu'elle se superpose aux données fournies par la tradition synoptique, est destinée à montrer le rapport du triomphe hiérosolymitain avec la résurrection de Lazare. Le texte même n'en est pas sûr. D'après la leçon la plus autorisée, la foule qui était avec Jésus, quand il avait ressuscité Lazare [3] lui rendait témoignage, et c'est pour cela que la foule des Juifs qui étaient à Jérusalem, apprenant ce miracle, lui fit l'accueil royal qu'on vient de dire. Y avait-il donc foule à la résurrection de Lazare, et cette foule qui, rendant témoignage à Jésus, attire l'autre foule à sa rencontre, était-elle à Jérusalem ou à Béthanie ? Ce serait temps perdu que de chercher la solution de ces difficultés dans des conjectures fondées sur la vraisemblance historique. Il semble que l'auteur interprète à sa manière ce que disent les Synoptiques touchant les gens qui précédaient et ceux

1. Cf. VII, 39 ; XX, 21-23.

2. Admise même par HOLTZMANN, 164.

3. V. 17. ἐμαρτύρει οὖν ὁ ὄχλος ὁ ὢν μετ' αὐτοῦ ὅτε τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν (ℵAB, Vg. etc. Ss.). D etc. mss. lat. lisent ὅτι,

qui suivaient Jésus[1]. Ces deux portions du cortège deviennent deux foules distinctes, dont l'une, où il faut mettre les témoins de la résurrection de Lazare qui ont été convertis par ce miracle, et probablement aussi les Juifs qui sont venus la veille à Béthanie à cause de Lazare, accompagne le Christ depuis Béthanie, et l'autre, formée de la masse des pèlerins, qui ont connu aussi le miracle, mais n'ont pas bougé avant qu'on leur annonçât la venue du Sauveur, sort de Jérusalem pour venir à sa rencontre. La confusion est dans le récit même, et il est impossible d'en sortir. L'évangéliste doit avoir en vue deux groupes de croyants : ceux qui ont vu ressusciter Lazare, c'est-à-dire les disciples du Sauveur et les premiers convertis du judaïsme palestinien, et ceux qui ont cru sur la parole des premiers, les pèlerins, les convertis du judaïsme dispersé, auxquels vont se joindre immédiatement les païens.

Cependant les pharisiens, témoins de cet enthousiasme, sont obligés de s'avouer leur impuisssance et l'inefficacité de toutes les mesures prises par le sanhédrin pour empêcher le peuple de s'attacher à Jésus : « Voilà que le monde[2] court après lui ! » Tout le monde, dans leur bouche, peut bien signifier le public, le peuple ; dans la pensée de l'évangéliste et pour le lecteur, ce doit être vraiment le monde, l'univers. Comme on ne nous dit pas où est le cortège, il est superflu de se demander où sont les pharisiens, sur le chemin de Béthanie, dans Jérusalem, ou en séance du sanhédrin. Aussi bien que la scène de triomphe, la remarque des pharisiens est orientée vers l'avenir et ne s'achève pas dans le présent. En cet endroit, Jean ne se propose pas seulement de faire voir que Jésus ne succombera que quand il le voudra[3] ; il veut bien plutôt faire ressortir l'inutilité de tout ce que le judaïsme a tenté contre Jésus lui-même et contre l'Église. Pour ce qui est de l'histoire, il laisse entendre que le peuple juif aurait été gagné au Christ sans

leçon plus facile que ὅτε, du moins en apparence, et qui a pu en sortir aisément. Indépendamment des autorités qui la recommandent, la leçon ὅτε semble garantie par la description qui est faite du miracle. S'il ne s'agissait que de témoignage, l'auteur aurait écrit simplement : « la foule... témoignait qu'il avait ressuscité Lazare ». La formule : « il avait appelé Lazare hors du tombeau » suppose les témoins oculaires de la leçon ὅτε. Cf. B. Weiss, 434.

1. Marc, xi, 9 ; Matth. xxi, 9.
2. Ss. D etc. Vg. lisent : « *tout* le monde ». Cf. Luc, xix, 48.
3. Holtzmann, *loc. cit.*

l'opposition des chefs. Mais ce n'est pas non plus cette pensée qui domine, et il ne faut pas trop insister sur ce que la faveur témoignée au Christ par la foule aurait de peu profond. On aurait trop facile de mettre l'Évangile en contradiction avec lui-même, puisque, avant la fin du chapitre[1], le peuple juif en masse sera incrédule, et qu'il demandera, dans quelques jours, la mort de Jésus. La foule qui croit maintenant n'est pas celle qui sera tout à l'heure incrédule. Celle-ci est plus réelle que la première, ou plutôt elle appartient davantage à l'histoire évangélique, tandis que la première appartient plutôt à l'histoire primitive du christianisme.

XII, 20. Et il y avait quelques Grecs parmi ceux qui étaient venus adorer à la fête. 21. Ils s'approchèrent de Philippe, qui était de Bethsaïde en Galilée, et ils lui firent cette demande : « Seigneur, nous voudrions voir Jésus. » 22. Philippe alla le dire à André ; André vint avec Philippe le dire à Jésus. 23. Et Jésus leur répondit en disant : « L'heure est venue pour que le Fils de l'homme soit glorifié. 24. En vérité, en vérité je vous (le) dis, si le grain de froment, tombé à terre, n'y meurt, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. 25. Celui qui aime sa vie la perd, et celui qui hait sa vie en ce monde la gardera pour la vie éternelle. 26. Si quelqu'un veut me servir, qu'il me suive ; et où je suis, là aussi sera mon serviteur. Si quelqu'un me sert, mon Père l'honorera. 27. Maintenant mon âme est troublée ; et que dirai-je ? Père, sauve-moi de cette heure ? Mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette heure. 28. Père, glorifie ton nom ! » Alors il vint une voix du ciel : « Je l'ai glorifié ; je le glorifierai encore. » 29. Alors le peuple qui était là et avait entendu, dit que c'était un (coup de) tonnerre. D'autres disaient : « C'est un ange qui lui a parlé. » 30. Jésus répondit et dit : « Ce n'est pas pour moi que cette voix est venue, mais pour vous. 31. C'est maintenant le jugement de ce monde ; maintenant le prince de ce monde va être jeté dehors. 32. Et moi, quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai à moi tous (les hommes). » 33. Et il dit cela pour indiquer de quelle mort il devait mourir. 34. Alors la foule lui répondit : « Nous avons appris de la Loi que le Christ demeure éternellement. Comment peux-tu dire qu'il faut que le Fils de l'homme soit élevé ? Quel est ce Fils de l'homme ? » 35. Alors Jésus leur dit : « Pour un peu de temps encore, la lumière est parmi vous ; marchez, tant que vous avez la lumière, de peur que les ténèbres ne vous surprennent. Celui qui marche dans les ténèbres ne sait où il va. 36. Tant que vous avez la lumière, croyez à la lumière, afin que vous deveniez des enfants de lumière. » Jésus parla ainsi et, partant, il se déroba à eux.

1. XII, 37.

On ne voit pas à quel moment ni où se produit l'intervention des Grecs, et la mention de Philippe et d'André ne suffit pas à attester la précision de souvenirs que Renan[1] lui-même accorde en cet endroit à l'évangéliste. La suite du récit donne à penser que Jésus est dans le temple et que les Juifs sont là pour entendre ce qu'il dit à l'occasion des Grecs. Dans la perspective, cet incident a dû se produire le même jour que l'entrée à Jérusalem, c'est-à-dire le dimanche avant la Pâque. Peu importe que les Synoptiques fassent venir Jésus au temple jusqu'au mardi d'avant la passion, tandis que Jean va l'en éloigner définitivement après sa rencontre avec les Grecs. Toute la scène est conçue en dehors de l'histoire et de la chronologie réelle ; il faut la maintenir à la date qui résulte le plus naturellement du contexte et qui convient le mieux à sa signification symbolique. La venue des Grecs, qui figure la conversion des Gentils, doit se placer le même jour que l'entrée à Jérusalem, qui figure le triomphe du Christ ; ce jour, avec les deux tableaux qui s'y rapportent, symbolise la glorification du Sauveur ressuscité.

Des Grecs se trouvaient parmi les pèlerins venus à Jérusalem pour la fête : ce n'étaient pas des Juifs hellénistes, mais des prosélytes, et des prosélytes non circoncis, de ceux qui sont appelés au livre des Actes les « craignant Dieu ». Ces païens[2] s'adressèrent à Philippe, qui était de Bethsaïde en Galilée, lui demandant à voir Jésus. Le rappel de Bethsaïde[3] ne prouve nullement que ces Grecs eussent eu des rapports avec Philippe dans son pays ou qu'ils fussent ses compatriotes[4]. On a remarqué qu'ils recourent à l'entremise de deux apôtres qui ont des noms grecs ; mais ce ne doit pas être pour cette raison que Philippe et André interviennent dans le récit : c'est plutôt parce que leurs noms étaient en autorité dans le milieu où notre Évangile fut écrit. La confusion du diacre Philippe, qui est mort à Hiérapolis, avec l'apôtre du même nom est fort ancienne[5], et il est possible que déjà notre auteur ne distingue

1. *Vie de Jésus*, 516. Renan trouve à cet épisode « un cachet historique indubitable », sans aucune intention dogmatique.

2. Cf. VII, 35 ; *supr.* p. 518.

3. Cf. I, 44.

4. B. WEISS, 436 ; SCHANZ, 435. MALDONAT, 813 : « Nimis tenuis conjectura... Itaque certior est conjectura quae simplicior, ad Philippum potius adiisse, aut quia illum aliunde noverant, aut quia ille ipsis primus occurrit. »

5. Cf. *supr.* p 30, n. 1.

pas l'un de l'autre. Le nom d'André paraît avoir été célèbre aussi en Asie Mineure. Quant à Bethsaïde, « la maison de pêcheries », elle est probablement rappelée ici comme la patrie des grands apôtres, des pêcheurs d'hommes [1] qui étaient, pour les premiers lecteurs de l'Évangile johannique, les principaux organes de la prédication chrétienne parmi les Gentils. Les Grecs témoignent à Philippe le plus grand respect et le qualifient de « Seigneur ». Voir Jésus n'est pas pour eux le regarder, ce qu'ils pouvaient faire sans la recommandation de Philippe, mais lui parler, entrer en relations avec lui. Il est vrai, d'ailleurs, que la recherche d'un intermédiaire est significative [2] : les Grecs n'ont pas vu eux-mêmes Jésus, ils l'ont connu par la prédication des apôtres, ils l'ont vu par le moyen de l'Évangile qui leur a été prêché. Philippe communique d'abord à André le désir des Grecs, puis tous deux ensemble le disent à Jésus. Est-ce par circonspection que Philippe ne va pas seul parler au Maître, craignant de l'importuner ou de lui amener ces Gentils dans le temple [3] ? C'est bien plutôt parce que l'évangéliste tient à associer en cette circonstance les noms des deux apôtres [4].

Chose singulière, une fois la requête exprimée, il n'est plus question des Grecs. La réponse que Jésus va faire ne semble pas les concerner, et l'on dirait que leur démarche n'a pas eu de suite. D'où perplexité de certains commentateurs qui n'osent décider si la pétition des Gentils a été reçue, écartée ou remise à un autre moment [5]. Il faut quelque hardiesse pour prétendre qu'elle a été incontinent exaucée, et que, si Jean n'en dit rien, c'est que la chose allait de soi [6]. On ne saurait loger une conversation amicale du Christ

1. Cf. *supr.* p. 256.

2. Schanz, *loc. cit.*

3. Schanz, *loc. cit.*

4. Cf. I, 40-51 ; VI, 5-9. Noter que, dans I, 45, c'est Philippe qui introduit Nathanaël, et qu'on a pu se demander, le texte de I, 43, étant un peu équivoque relativement à I, 41, si Philippe n'avait pas été lui-même introduit par André (Blass, XIV).

5. Schanz, 436. Maldonat, 814 : « Probabilius mihi videtur eos accessisse. Videtur enim Christus hoc ipso responso veniam illis dare ut ad se veniant Sic enim loquitur quasi Andreae et Philippo dicat : Nihil jam causae est cur Gentiles ad me venire prohibeatis ; *venit* enim *hora ut clarificetur Filius hominis*, id est, ut non solum a Judaeis, sed multo jam maxime a Gentilibus cognoscatur, recipiaturque. » Renan, *loc. cit.*, ne voit aucun rapport entre la venue des Grecs et le discours qui suit.

6. B. Weiss, *loc. cit.*

avec les Grecs entre la demande exprimée par les deux apôtres et la réponse que Jésus leur fait. Cette réponse bien comprise doit édifier le lecteur sur le sens qu'il faut donner au récit boiteux et inachevé. Le Sauveur semble ne parler qu'à ses deux disciples, mais on verra bientôt que la foule des Juifs est présente ; rien n'empêche de penser que les Grecs sont là aussi pour l'entendre, derrière Philippe et André ; ils sont les témoins muets de la déclaration que Jésus va faire, non seulement à leur occasion, mais plutôt à leur sujet, touchant la conversion du monde, qui sera la conséquence de sa mort[1]. La scène est toute symbolique, et c'est peut-être par un certain respect de l'histoire, en même temps que pour la construction régulière de son allégorie, que l'auteur retient les Grecs au second plan de son tableau, qu'il ne les fait point parler à Jésus, et que Jésus ne leur parle pas. Au fond, la rencontre du Christ avec les Grecs est tout idéale[2] : elle fournit un prétexte pour développer l'économie du salut porté aux Gentils.

« L'heure est venue, dit Jésus, pour que le Fils de l'homme soit glorifié. » L'heure pour la glorification n'est pas précisément l'heure de la glorification, c'est l'heure dont cette glorification dépend comme de sa condition et de son principe. Dans la suite du discours, il sera encore parlé de cette heure, et ce sera l'heure de la mort. On n'a donc pas le droit de limiter la glorification à la connaissance du Christ par les Gentils, mais il faut associer à l'idée de gloire l'idée de la mort par laquelle Jésus doit passer pour arriver à la gloire, et comprendre dans celle-ci la résurrection et le retour au ciel, avec la communication du salut aux Gentils. Les païens croiront au Christ glorifié, c'est-à-dire au Christ mort et ressuscité ; croyant en lui, ils contribueront eux-mêmes à sa gloire et seront une partie de son triomphe. L'arrivée des Grecs figure plus particulièrement cette partie de la gloire du Sauveur, et elle complète ainsi, comme leçon symbolique, l'histoire de l'entrée à Jérusalem.

La gloire de Jésus n'en est pas moins un tout indivisible qui a sa racine dans la mort de la croix. C'est pourquoi l'idée de cette mort

1. Holtzmann, 165.

2. Schanz, 435, et Knabenbauer, 383, discutent sérieusement, sauf à ne pas l'admettre, l'opinion des auteurs arméniens qui voient dans les Grecs les messagers d'Abgar d'Édesse. Ss. traduit le mot Ἕλληνες par « araméens », c'est-à-dire « païens », conformément au sens ; mais rien ne prouve que le traducteur ait pensé aux envoyés d'Abgar.

est suggérée tout aussitôt dans une allégorie que l'évangéliste semble avoir tirée de saint Paul [1]. L'enseignement est solennel : « En vérité, en vérité je vous le dis, si le grain de froment tombé à terre, n'y meurt, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. » Ce dernier trait fait songer à la parabole du Semeur [2]. L'ensemble ne constitue pas une comparaison proprement dite, dont l'application serait sous-entendue, car Jésus lui-même est le grain de blé qui fructifie par la mort, et l'on ne dit pas d'un grain de blé qui ne lève pas, qu'il reste seul, ni du grain qui lève, qu'il se donne de la compagnie. L'image offre beaucoup d'analogie avec celle du pain de vie, où intervient également l'idée de la mort [3]. Elle ne figure pas uniquement le dessein providentiel qui a donné Jésus aux Juifs par sa vie terrestre, et qui le donnera aux Gentils par sa mort, mais l'épanouissement, en Jésus glorifié, de la vie divine maintenant voilée par son humanité corruptible, épanouissement qui comporte et la spiritualisation de tout son être, et la communication de l'Esprit vivificateur à tous ceux qui croiront en lui.

Jésus, continuant, montre que la nécessité de sacrifier la vie présente pour atteindre la vie éternelle ne s'imposera pas qu'à lui, mais encore à ceux qui auront à poursuivre son ministère de salut auprès des nations. « Celui qui aime sa vie la perd, et celui qui hait sa vie en ce monde la gardera pour la vie éternelle [4]. » Qui aime sa vie en tant que sensible et terrestre la perd éternellement ; qui hait sa vie en ce monde, en la dépensant au service de Dieu, de son Christ, de l'Évangile et des croyants, la gardera pour l'éternité. Pour les termes et pour le fond, cette pensée vient des Synoptiques [5], et elle n'est pas modifiée autrement que par une conception un peu différente de la vie éternelle. « Si quelqu'un veut me servir, qu'il me suive ; et où je suis, là aussi sera mon serviteur ; si quelqu'un me sert, mon Père l'honorera. » Jésus parle

1. I Cor. xv, 36-37. Que cette comparaison du grain de blé soit empruntée aux mystères de Déméter (Holtzmann, 165), c'est peut-être une hypothèse risquée.

2. Marc, iv, 8, 20 ; Matth. xiii, 8, 23 ; Luc, viii, 8, 15.

3. vi, 51 ; *supr.* p. 455.

4. V. 25. ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν.

5. Cf. Matth. x, 39 ; Luc, xvii, 33 ; Marc, viii, 35. Pour l'expression « haïr », xii, 25, correspond à Luc, xiv, 26.

comme s'il était entré déjà dans cette gloire qn'il annonce ; il y est par anticipation, eu égard au cadre du discours, mais non par rapport à la perspective de l'évangéliste. Qui veut le servir, en prêchant son Évangile au monde, doit se préparer à le suivre dans la mort ; il aura ainsi part à sa gloire éternelle ; et comme le Père a glorifié le Fils, il glorifiera les serviteurs de son Fils. Telle sera la récompense de leur service : non seulement l'union spirituelle avec Jésus, qui n'est pas visée en cet endroit, mais l'association à son règne céleste.

Bien que ces réflexions aient leur application directe aux disciples, il est vrai aussi que le Fils lui-même est venu pour servir, et que la mort fait partie de son service [1]. Ainsi s'explique le retour imprévu que Jésus va faire sur lui-même. Pour saisir l'enchaînement du discours, il faut regarder la pensée de l'auteur, non les conditions dans lesquelles le Christ de l'histoire a pu parler aux Juifs. Une certaine incohérence dans la forme résulte de l'emprunt fait au Synoptiques et du commentaire qui s'y ajoute ; mais ce n'est pas une raison pour attribuer ces deux versets à l'évangéliste [2], comme si le contexte ne lui appartenait pas tout autant. Le discours de Jésus n'est pas interrompu artificiellement par les réflexions de Jean ; il est artificiel d'un bout à l'autre, comme la situation à laquelle il se rapporte

Le Christ pense à son heure, à ce point culminant de sa carrière messianique, d'où dépend sa gloire éternelle, et qui est la mort. « Maintenant, dit-il, mon âme est troublée [3]. » L'âme, cette vie qu'on doit haïr et qu'il faut perdre pour la sauver, est tristement affectée devant la mort qui doit la frapper. Avant de ressusciter Lazare, Jésus a bien pu s'indigner « en esprit [4] », et il se troublera « en esprit [5] » lorsqu'il dénoncera la trahison de Judas : ce sont des sentiments tout moraux, tandis que la crainte de la mort est d'abord une impression de « l'âme » sensible. L'esprit n'est pas étranger à cette impression, mais il la domine. Et dans le cas présent, cette crainte dure si peu que le Christ paraît l'avoir surmontée presque avant de l'avoir éprouvée. « Que dirai-je ? Père, sauve-

1. Cf. XIII, 1-17.
2. Vv. 25-26. B. WEISS, 444.
3. V. 27. νῦν ἡ ψυχή μου τετάραχται.
4. XI, 33 ; *supr.* p. 646.
5. XIII, 21.

moi de cette heure? Mais c'est pour cela que je suis venu à cette heure. Père glorifie ton nom [1] ! » Il s'agit moins d'une prière véritable que d'une réflexion sous forme de prière et destinée à l'édification de l'auditoire, c'est-à-dire du lecteur [2]. Le Christ ne demande pas formellement d'être sauvé de la mort qui l'envahit, et la seconde demande qu'il exprime n'est pas une rétractation de la première. Celle-ci est évidemment subordonnée à la question posée d'abord : « Que dirai-je? » Faut-il dire : « Père, sauve-moi de cette heure? » Non, sans doute, puisque « c'est pour » subir « cette heure que j'y suis venu », c'est pour mourir que je suis descendu du ciel. Une seule chose est à dire : « Père glorifie ton nom », par le moyen de cette mort inévitable. Le nom de Dieu est glorifié dans la mort de Jésus, qui est la manifestation la plus complète de l'amour divin, la condition indispensable de la résurrection du Christ et du salut du monde.

On ne peut nier que l'évangéliste s'inspire de la scène de Gethsémani dans les Synoptiques : il la transpose, l'interprète et la corrige. Certains commentateurs [3], pour éviter une contradiction avec les premiers Évangiles, veulent que la demande : « Père, sauve-moi de cette heure », soit réelle. Mais il faut bien que l'incertitude de la question : « Que dirai-je ? » subsiste dans la demande qui vient ensuite et qu'on ne formule que pour la retirer aussitôt ; autrement l'incohérence du discours, la variabilité des sentiments prêtés au Christ seraient insupportables, et l'on contredirait par un autre côté les Synoptiques, où la prière est très nettement définie, mais conditionnelle [4]. La forme conditionnelle disparaît ici, parce que le Christ johannique ne peut pas ignorer la volonté du Père ; elle est remplacée par la forme interrogative et par une considération hypothétique, où le doute ne porte pas sur l'objet du dessein providentiel, mais sur l'opportunité de la demande. Et la demande est tout de suite écartée comme contraire au dessein providentiel. La prière de Gethsémani est ainsi transformée en une sorte d'exercice logique qu'il convient d'apprécier au point de vue de la théologie, non à

1. καὶ τί εἴπω ; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης. ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην. πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα.

2. Cf. XI, 41-42 ; *supr.* p. 651.

3. Schanz, Knabenbauer, etc.

4. Cf. MARC, XIV, 36 ; MATTH. XXVI, 39, 42 ; LUC, XXII, 42.

celui de la vraisemblance historique. Le Christ des Synoptiques souhaite que la mort lui soit épargnée, sous réserve de la volonté du Père; il demande à vivre, en se résignant à mourir. Le Christ johannique demanderait d'être sauvé de l'heure et ravi à Dieu sans passer par la mort; mais il ne s'arrête pas à cette idée qu'il sait être une conjecture en opposition avec les décrets divins; il ne peut demander qu'une chose, la glorification du nom de Dieu [1] dans les conditions réglées par sa Providence. « Glorifie ton nom » est l'équivalent johannique de l'acte de résignation : « Que ta volonté soit faite », dans les Synoptiques. Le Christ johannique ne pouvait pas prier comme le Christ synoptique; sa volonté divine étant celle du Père, il ne pouvait pas plus subir l'agonie de Gethsémani que la tentation du diable au désert; il était au-dessus de la condition humaine [2].

Cette prière reçoit à l'instant même un gage d'exaucement. Une voix du ciel se fait entendre : « Je l'ai glorifié, je le glorifierai encore. » Le nom du Père [3] a déjà été glorifié dans les œuvres du Fils, il le sera bien davantage encore, par le moyen de sa passion, dans le triomphe de sa résurrection et dans les fruits de l'Évangile. L'action du Christ glorifié sera plus libre et plus merveilleuse que celle du Christ vivant sur la terre. Cette voix céleste est le commentaire de ce que racontent les Synoptiques à propos du baptême [4] et de la transfiguration [5] de Jésus; elle remplace aussi, très probablement, l'ange consolateur que le texte commun de Luc introduit dans le récit de Gethsémani [6]. Mais le miracle ne se fait pas pour le Sauveur, qui n'a pas besoin de cet encouragement; il se fait pour la foule, qui se montre incapable d'en profiter. Le peuple a entendu, mais il n'a pas compris : les uns veulent croire à un coup de tonnerre, les autres émettent l'idée d'une communication angélique, ce qui confirme l'hypothèse qu'on vient

1. L'addition de D : « Glorifie ton nom *dans la gloire que j'ai eue près de toi avant que le monde fût* », vient de XVII, 5.

2. GRILL, 87.

3. Le complément sous-entendu dans la formule : καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω, ne peut pas être « le Fils » (SCHANZ, 439), mais « le nom », bien que cela revienne au même pour le sens.

4. Cf. MARC, I, 11; MATTH. III, 17; LUC, III, 22.

5. Cf. MARC, IX, 7; MATTH. XVII, 5; LUC, IX, 35.

6. LUC, XXII, 43.

de voir touchant la substitution de la voix céleste à l'ange du troisième Évangile. Personne n'a reconnu la voix du Père. Des interprètes à tendances rationalistes, qui veulent garder une signification historique à ce récit, ont émis l'idée d'un roulement de tonnerre que Jésus ou les disciples auraient interprété dans un sens, et le peuple dans un autre [1]. Hypothèse enfantine, qui aboutit à faire jouer au Christ un rôle de comédie, puisqu'il se prévaut de la voix céleste. Le souvenir biblique du tonnerre voix de Dieu n'est pas absent de ce passage, mais il s'agit d'une voix tonitruante, d'un tonnerre parlant, comme dans la scène de la transfiguration, que Jean associe maintenant à celle de Gethsémani [2]. La suite montre qu'il y joint une réminiscence de « l'heure » où Jésus, dans le troisième Évangile [3], se réjouit « par l'Esprit saint » après avoir proclamé devant ses disciples la ruine de Satan [4].

Jésus déclare que la voix céleste ne s'est pas fait entendre pour lui ; il était sûr d'être exaucé en demandant ce qui convient à la gloire du Père. La voix s'est fait entendre pour les personnes présentes, et la suite montre que cet auditoire est formé de Juifs. Les Gentils se sont présentés comme une espérance, comme une part de la gloire future qui rejaillira sur le nom du Père par l'Évangile du Fils. Dieu donne aux Juifs un dernier avertissement. L'heure qui verra la mort du Fils et préparera sa gloire inaugurera le jugement pour la condamnation du monde, la confusion de Satan, et le salut des hommes de bonne volonté. Le jugement a commencé en quelque sorte avec la manifestation du Christ sur la terre [5] ; il se règle définitivement par sa mort, attentat sacrilège consommé par le judaïsme incrédule, sous l'inspiration de Satan. « C'est maintenant le jugement de ce monde » qui ne veut pas croire à l'envoyé de Dieu ; « c'est maintenant que le prince de ce monde va être jeté dehors [6] », que Satan, le meurtrier [7] du Christ, va être précipité de

1. B. Weiss, Beyschlag, etc.

2. Déjà dans les Synoptiques, une sorte de correspondance existe entre les deux tableaux. Noter aussi que Marc, viii, 35, *supr. cit.*, p. 686, n. 5, précède le récit de la transfiguration.

3. Luc, x, 17-22. L'idée du salut des Gentils est au fond de ce passage.

4. Holtzmann, 168.

5. Cf. iii, 17-21 ; *supr.* p. 325.

6. V. 31. νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω. Cf. II Cor. iv, 4, « le dieu de ce monde ».

7. Cf. viii, 44 ; *supr.* p. 574.

son pouvoir par une juste sentence. Il n'est pas trop difficile de retrouver, au fond de ce passage, l'idée qu'exprime Ignace d'Antioche [1] : Satan ne savait pas ce qu'il faisait en procurant la mort de Jésus ; il croyait affermir son pouvoir, et il l'a détruit pour jamais ; il ne devait pas toucher au Juste ; il n'a pas été seulement vaincu, il a mérité d'être condamné. Plusieurs témoins lisent : « Le prince de ce monde va être jeté *en bas* [2] », et cette leçon a quelque probabilité [3]. Il y aurait antithèse entre Satan jeté en bas et le Christ élevé en haut.

A la ruine du démon s'oppose en effet l'exaltation du Christ. « Et moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous » les hommes « à moi [4] ». Satan est chassé du monde où s'exerçait sa funeste puissance, parce que les âmes lui échappent, quoi qu'il fasse pour les retenir; l'annonce de sa ruine vient bien après la mention des Grecs qui figurent la conversion des Gentils; Satan était le roi du monde païen, et ce monde va lui être enlevé. Peut-être aussi envisage-t-on sa défaite finale, au jugement dernier, comme conséquence de la mort du Sauveur; tous les élus seront soustraits aux prises de l'erreur et du mal. Le Christ gagne ce que perd le démon ; « élevé de terre », il attirera à lui, non pas tous les hommes sans exception, mais tous les enfants de Dieu, tous ceux que le Père attire lui-même et qu'il donne au Fils.

Quand même Jean ne le ferait pas remarquer, il faudrait attribuer un double sens à ce que Jésus dit de son exaltation. On retrouve là une de ces formules symboliques, chères à l'auteur, qui seraient pour nous des propos équivoques ; qui sont censées avoir été occasion de méprise pour les auditeurs du Christ, et qu'il faut interpréter selon leur double signification, réelle et mystique, pour en épuiser le contenu. « Jésus a dit cela pour indiquer de quelle mort il devait mourir. » Gardons-nous de penser que l'auteur ait

1. *Eph.* XIX.

2. βληθήσεται κάτω. Ss. Mss. lat., Épiphane, Chrysostome (cf. RESCH, IV, 146).

3. Cf. LUC, X, 18 ; AP. XII, 7-12.

4. V. 32. κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν. La leçon πάντα (ℵD lat. Vg.) est moins bonne, car il ne s'agit pas ici de la domination du Christ sur toute créature, les hommes seuls étant susceptibles d'être « tirés » par le Père (VI, 44).

fait une application détournée[1] de la parole prononcée par le Sauveur; puisqu'il veut bien lui-même révéler sa méthode[2], que les interprètes tâchent de l'entendre. Le sens littéral du texte présente Jésus élevé en croix et gagnant par sa mort tous ceux que le Père lui destine. Mais cette élévation sur la croix, où le monde n'a vu qu'une mort ignominieuse, figure l'exaltation du Christ dans les cieux, où ses élus doivent avoir part à sa gloire. Ainsi les deux sens se lient étroitement l'un à l'autre, ils s'accusent tous les deux dans le discours, l'un étant le symbole, réel et vrai, de l'autre. L'évangéliste insiste sur le premier, parce que le lecteur pourrait ne songer qu'au second. La prophétie devient ainsi plus précise et la signification de la mort du Christ dans l'économie du salut est mieux indiquée.

Mais le peuple ne comprend pas, et si ces paroles énigmatiques avaient été prononcées en effet, il ne pouvait faire autrement que de ne pas comprendre. Il s'arrête à l'idée vague d'enlèvement, de disparition, qui lui paraît incompatible avec les textes prophétiques qui assurent au Messie une royauté permanente[3]. Qu'est-ce que ce Fils de l'homme qui doit être élevé? Les Juifs entendent par Fils de l'homme le Messie et ils appliquent le titre à Jésus, tout en se moquant de lui : il est écrit que le Messie reste, mais Jésus est un Messie qui s'en va. On doit observer qu'ils ne se réfèrent pas seulement aux dernières paroles du Christ, mais encore à d'autres passages de l'Évangile[4], ce qui serait inconcevable dans une conversation réelle. Il serait contraire à l'esprit du récit de supposer que les Juifs entendent par l'élévation de Jésus sa mort ou sa gloire; leur réflexion ne s'applique ni à l'une ni à l'autre.

Comme il arrive d'ordinaire, Jésus s'abstient de répondre à leur difficulté. Il la grossit plutôt en insistant sur l'imminence de son départ[5]. La lumière, c'est-à-dire lui-même, est encore parmi eux pour très peu de temps : qu'ils en profitent, sinon ils seront surpris par les ténèbres, et ils s'y perdront. Pendant qu'ils ont la lumière, qu'ils y croient, afin d'être « enfants de lumière[6] » et sauvés en

1. B. Weiss, 443.
2. Cf. vii, 38-39, et xix, 34; xvii, 12, et xviii, 9.
3. Par exemple, Ps. cx (cix), 5; Is. ix, 6; Dan. vii, 13-14.
4. iii, 14; viii, 28.
5. Cf. vi, 51-58.
6. Cf. Luc, xvi, 8; Éph. v, 8.

cette qualité. L'avertissement est solennel, et c'est le dernier. Le Christ s'en va librement, sans que l'on tente rien contre lui ; en même temps, il se dérobe aux regards, il disparaît miraculeusement [1], signifiant une dernière fois, par la soustraction de sa présence, l'abandon des Juifs à leur sens réprouvé.

1. Cf. VIII, 59 ; *supr.* p. 583. Dans les deux cas on peut trouver une application de la parole (1,5) sur les ténèbres qui n'ont point saisi (arrêté) la lumière. Voir *supr.* p. 164, n. 2.

XXII

LES JUIFS ET LE CHRIST

(Jean, xii, 37-50)

Ce morceau résume, au point de vue de l'évangéliste, les résultats du ministère hiérosolymitain et la prédication même du Sauveur. L'insuccès patent de la prédication du Christ auprès des Juifs était une grosse objection dans les controverses de l'âge apostolique, et notre auteur en a paru déjà plusieurs fois préoccupé. Il va y répondre *ex professo*, après saint Paul [1], et sans maintenir comme lui la conversion d'Israël à la limite extrême des desseins providentiels. Il ne se met pas plus que l'Apôtre des Gentils au point de vue de l'histoire, mais il ne se soucie pas de conserver, en quelque manière que ce soit, le privilège d'Israël, ni de couronner l'économie du salut par une sorte de réconciliation et de restauration universelles. Les Juifs ont été incrédules, ils sont réprouvés, ils le sont à tout jamais, et leur réprobation sert à expliquer leur incrédulité, au lieu d'en être présentée comme la conséquence. On remarquera que Jean, après avoir parlé des foules gagnées au Christ par la résurrection de Lazare, se reprend ici pour faire droit au fait et avouer que la masse des Juifs s'est montrée constamment réfractaire à l'enseignement et aux miracles de Jésus. Le récit n'est pas arrangé de façon à faire entendre que le dernier discours du Sauveur a détruit l'effet heureux qu'avait eu la résurrection de Lazare. Il n'est donc pas vraisemblable qu'on ait voulu reproduire ici la combinaison qui a servi plus haut [2] pour la description du ministère galiléen [3].

xii, 37. Et bien qu'il eût fait tant de miracles en leur présence, ils ne croyaient pas en lui, 38. afin que fût accomplie la parole que le prophète Isaïe a dite: « Seigneur, qui a cru à ce que nous faisions entendre, et à

1. Rom. ix-xi.
2. vi, 52, 60, 66.
3. Interprétation de J. Réville, 228.

qui le bras du Seigneur a-t-il été révélé ? » 39. C'est pourquoi ils ne pouvaient pas croire, parce qu'Isaïe a dit encore : 40. « Il a aveuglé leurs yeux et endurci leur cœur, de peur qu'ils ne voient avec les yeux et ne comprennent avec le cœur, qu'ils ne se convertissent, et que je ne les guérisse. » 41. Isaïe a dit cela, parce qu'il a vu sa gloire et qu'il a parlé de lui. 42. Cependant beaucoup, même parmi les magistrats, crurent en lui, mais, à cause des pharisiens, ils ne l'avouaient pas, de peur d'être exclus de la synagogue ; 43. car ils aimaient mieux la gloire (qui vient) des hommes que celle (qui vient) de Dieu.

« Bien qu'il eût fait tant de miracles en leur présence, ils ne croyaient pas en lui. » Les Juifs dont il est question sont les Juifs censés présents à Jérusalem, c'est-à-dire la nation juive représentée par le sanhédrin, les habitants de la capitale, les pèlerins venus pour la fête. On ne peut pas dire que le Messie ne s'est pas fait connaître au peuple juif. Et d'autre part, il est incontestable que le Messie n'a pas été reconnu. Le judaïsme contemporain de Jésus n'a pas voulu voir en lui le Christ promis ; le judaïsme contemporain de l'évangéliste, après les épreuves que la nation a traversées, subsiste tout entier, rejetant le christianisme, comme si la secte sortie de lui ne lui avait fait aucun tort. Cela devait être. Isaïe [1] l'avait prédit, quand il a écrit : « Seigneur, qui a cru à notre message [2], et à qui le bras du Seigneur a-t-il été révélé ? » Dans l'hébreu, « notre message » signifie le message reçu par le prophète, et celui-ci parle d'une chose incroyable, que les hommes de foi seuls accepteront comme vraie, tant elle semble extraordinaire. Saint Paul [3], qui a cité ce passage avant Jean, a entendu par « notre message » le « message qui vient de nous », le témoignage apostolique. Dans notre texte, un autre sens est encore possible : « le message qui a rapport à nous [4] », et ce serait la prédication évangélique elle-même, considérée comme révélation du Père dans le Fils. Ce dernier sens est d'autant plus probable que « le bras du Seigneur » désigne certainement ici les miracles du Christ, œuvre de puissance divine. La révélation de la vérité divine par l'enseignement de Jésus serait indiquée dans le premier membre, et celle de la puissance dans le second. Isaïe parlerait au nom du Messie, et le mot « nous »

1. Is. LIII, 1.
2. V. 38. κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν ;
3. Rom. X. 16.
4. Schanz, 465.

désignerait le Père et le Fils comme objet de la révélation; ou bien, si l'on veut que « notre message » soit « le message transmis par nous », Jésus s'associerait les apôtres. Voilà donc la raison pourquoi les Juifs n'ont pas cru : c'était écrit. Leur incrédulité est l'effet d'une sorte de nécessité providentielle, et il ne s'agit pas d'une simple impossibilité morale. Si l'on veut, après cela, une raison de cette raison [1], le même prophète Isaïe l'a donnée dans un autre endroit [2]. Cette fois la citation est suggérée par les Synoptiques [3]. Mais tandis que ceux-ci s'en servent pour expliquer l'insuccès de la prédication galiléenne, Jean l'a gardée pour la conclusion du ministère judéen, qui est pour lui plus important.

Les transformations de ce texte d'Isaïe sont curieuses à observer. Dans l'hébreu, c'est le prophète qui reçoit l'ordre d'amener par sa prédication l'endurcissement du peuple; mais déjà les Septante, et après eux les Synoptiques, donnent une forme impersonnelle aux impératifs de l'original, en sorte que le fait de l'endurcissement est seulement énoncé, l'intention de le procurer étant réservée à Dieu. Dans le quatrième Évangile, le fait reste, mais le verbe qui l'exprime a un sujet personnel : « *Il* a aveuglé leurs yeux et endurci leur cœur [4]. » L'immense majorité des commentateurs anciens et modernes pensent que ce sujet sous-entendu est Dieu. Dieu aurait aveuglé et endurci les Juifs, de peur que Jésus ne les sauvât. Aucun autre sujet n'est indiqué par le contexte. Cependant l'idée n'est pas très johannique : l'aveuglement spirituel des Juifs est une œuvre de « ténèbres »qui n'a guère pu être attribuée directement au Père. Saint Cyrille [5] dit que le sujet sous-entendu est le diable, et que, supposé que ce fût Dieu, le diable ne laisserait pas d'être l'auteur

1. V. 39.διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν, ὅτι πάλιν εἶπεν Ἡσαΐας. Beaucoup d'interprètes entendent : « Ils ne pouvaient pas croire pour cette raison que dit encore Isaïe. » Mais, dans la langue johannique, διὰ τοῦτο se rapporte ordinairement à ce qui précède; ὅτι introduit une explication du motif allégué; l'enchaînement des idées est interrompu si l'on rapporte διὰ τοῦτο à ce qui suit. Cf. B. Weiss, 447.

2. Is. VI, 9-10.

3. Matth. XIII, 14-15; cf. Marc, IV, 12; Luc, VIII, 10.

4. V. 40. τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδιάν. Septante (Matth.) : ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκάμμυσαν.

5. *Ap.* Schanz, 446.

immédiat du fait, que Dieu aurait simplement permis. Un critique [1], parfois trop enclin à retrouver les conceptions de la gnose dans le quatrième Évangile, a repris de nos jours l'opinion de saint Cyrille. On peut alléguer en sa faveur la première Épître johannique [2], et l'omission du nom du démon n'est pas inexplicable. Le diable est un sujet assez connu dans le livre pour qu'on puisse le suppléer facilement, si le texte exprime une action qui ne convienne qu'à lui ; il n'était guère possible d'introduire son nom dans un passage biblique fort célèbre, et où tout le monde savait bien qu'il n'était pas ; enfin l'auteur ne hait point un certain mystère dans ses allégations prophétiques, et l'on pourrait trouver sans peine telle autre citation où le sujet n'est guère plus aisé à déterminer que dans le cas présent [3]. Causé par Dieu ou par le diable, l'aveuglement des Juifs n'est pas involontaire, mais l'auteur ne s'inquiète pas de la liberté humaine. Isaïe a tout prédit : le fait de l'aveuglement et son origine. Si donc le ministère de Jésus n'a pas réussi auprès des Juifs, c'est que la chose était ainsi réglée par la Providence. Comme il veut donner une explication théologique, non historique, on ne doit pas reprocher à l'évangéliste d'avoir proposé un mystère en guise d'éclaircissement.

Après avoir essayé d'expliquer l'inexplicable, il dit comment Isaïe a été si bien instruit de ce qui devait arriver. Le prophète parle au nom du Messie, touchant l'avenir qui attend l'envoyé de Dieu, « parce qu'il a vu sa gloire [4] ». La leçon « parce que » semble préférable à la leçon « quand [5] », quoique le sens ne diffère pas beaucoup pour le fond. Ce n'est pas précisément quand Isaïe a vu le Christ qu'il a parlé, c'est parce qu'il l'a vu : Jean paraît vouloir rendre compte de la prophétie, non en marquer la date. Il convient néanmoins d'observer que la dernière citation, qui est ce qu'Isaïe « a dit », vient, dans l'original, après le passage auquel on fait ici allusion, et cette circonstance aide au moins à comprendre la variante, si elle ne la justifie pas. On ne peut guère douter que la vision du Verbe-Christ par Isaïe ne soit la vision de Iahvé-Sebaoth avec les séraphins. Isaïe n'a pas vu Dieu, il a vu son

1. Hilgenfeld, *Einleitung in d. N. T.*, 711, 725 ; *ap.* Holtzmann, 169.
2. Cf. I Jean, II, 11, avec le contexte, et II Cor. IV, 4.
3. Cf. VII, 38 ; *supr.* pp. 520-523.
4. ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ. Leçon de ℵABL, etc.
5. ὅτε. D etc. mss. lat. Vg.

Verbe [1], « l'image du Dieu invisible [2] », et dans le Verbe le Christ [3]. Ce que l'Écriture appelle « la gloire de Iahvé [4] » était la vie et la lumière du Christ préexistant [5].

Pour qu'on n'abuse pas de la concession qu'il vient de faire, l'évangéliste la retire à moitié, en disant que beaucoup de Juifs, et des plus considérables, membres du sanhédrin, tels que Nicodème et Joseph d'Arimathie, croyaient en Jésus, mais n'osaient pas faire profession ouverte de leur foi, parce qu'ils tenaient à l'honneur de leur situation et ne voulaient pas être exclus de la communauté. On a déjà vu que l'exclusion de la synagogue n'a été prononcée contre les fidèles de Jésus qu'après la fondation du christianisme [6]. Comme le sanhédrin ne comptait que soixante-dix membres, le chiffre des amis du Christ ne peut pas y avoir été fort élevé. Mais l'auteur, dont la perspective embrasse les origines de l'Église en même temps que le ministère hiérosolymitain, prend souci de dire qu'il y aurait eu beaucoup de conversions, même parmi les chefs de la nation, si la majorité pharisaïque du sanhédrin n'avait réussi à exercer sur ceux-ci et sur tout le peuple une sorte de terreur qui arrêta les bonnes volontés. Que l'on ait voulu diriger la pensée du lecteur vers Nicodème et Joseph d'Arimathie, rien n'est plus vraisemblable. Mais il n'y a pas lieu d'en conclure que ces personnages seraient arrivés bientôt à une foi plus complète [7]. La démarche de Joseph auprès de Pilate, pour obtenir le corps de Jésus, est présentée dans les Synoptiques comme un acte de courage [8]; il n'en est pas de même chez Jean, où il est dit expressément, à propos de cette démarche, que Joseph était un disciple « caché, par crainte des Juifs » [9]. Nicodème lui est assimilé. Le soin qu'ils ont eu d'ensevelir Jésus ne les transforme pas en disciples parfaits, et ce n'est pas sans cause qu'ils sont les agents de la sépulture, non les témoins de la résurrection. Ainsi les Juifs haut placés, que leur conscience invitait à accepter l'Évangile,

1. Cf. Holtzmann, 169.
2. Col. i, 15.
3. Cf. I Cor. x, 4.
4. Is. vi, 3.
5. Grill, 317.
6. *Supr.* pp. 595, 600.
7. B. Weiss, 449; Schanz. 447.
8. Marc, xv, 43; cf. Matth. xxvii, 57-58; Luc, xxiii, 50-52.
9. xix, 38.

« préférèrent la considération des hommes à la gloire qui vient de Dieu [1] », sacrifiant celle-ci à celle-là. C'est contre l'incrédulité fanatique des uns et la foi timide des autres que Jésus proteste une dernière fois.

XII. 44. Et Jésus cria et dit : « Celui qui croit en moi ne croit pas en moi, mais en celui qui m'a envoyé ; 45. et celui qui me voit voit celui qui m'a envoyé. 46. Je suis venu (comme) lumière dans le monde, afin que quiconque croit en moi ne reste pas dans les ténèbres. 47. Et si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas, ce n'est pas moi qui le juge ; car je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde. 48. Celui qui me rejette et n'accepte pas mes paroles a qui le juge : c'est la parole que j'ai dite qui le jugera au dernier jour; 49. parce que je n'ai point parlé de moi-même, mais le Père qui m'a envoyé m'a donné (par) ordre ce que j'avais à dire et à prêcher. 50. Et je sais que son ordre est vie éternelle. Donc ce que je prêche, selon ce que m'a dit le Père, ainsi je le prêche. »

L'adjonction de ce discours, qui ne tient à rien dans le récit, révèle assez clairement la méthode générale de l'auteur. Jésus a disparu, et son ministère auprès des Juifs est terminé ; il leur parle néanmoins encore, parce que Jean trouve bon de reproduire, par manière de conclusion pour cette partie de son livre, les principales thèses qui ont été développées dans les discours antérieurs. La formule d'introduction : « Jésus cria et dit [2] », conviendrait à un discours réel, et, dans la pensée de l'auteur, ce discours n'est ni plus ni moins réel que les autres ; il est moins bien amené, et en cela seulement consiste la différence. Un tel procédé ne se comprendrait pas dans un livre historique, puisqu'il impliquerait une contradiction et une obscurité voulues ; ce n'est, dans le quatrième Évangile, qu'un léger défaut de la composition littéraire, qui aurait pu être évité sans peine, puisqu'il aurait suffi d'insérer le discours avant de signaler la disparition de Jésus. Si cet expédient facile a été négligé, c'est parce que, nonobstant l'incohérence du récit, l'effet du discours en est augmenté, le dernier réquisitoire du Christ contre le judaïsme demeurant pour ainsi dire suspendu au-dessus d'Israël comme une leçon et une menace permanentes. Il a été remarqué déjà, en bien

1. Cf. v, 44 ; *supr.* p. 416.

2. V. 44. Ἰησοῦς δὲ ἔκραξεν καὶ εἶπεν. On trouvera une reprise analogue dans les discours après la cène, XIV, 31 ; XV, 1.

d'autres endroits, que l'enseignement de l'Évangile, soit dans les récits, soit dans les discours, déborde le cadre historique de la vie de Jésus. Les anciens commentateurs avaient donc raison, à leur manière, en assimilant ce discours aux précédents ; mais ceux qui ont voulu le mettre avant la retraite du Sauveur [1] sont allés contre la donnée du texte : « Jésus dit », qu'on ne peut traduire par le plus-que-parfait : « Jésus avait dit ». Certains exégètes contemporains, qui se voient obligés de reconnaître le caractère artificiel de la composition, font preuve d'un zèle apologétique très superflu, en démontrant que tous les éléments de cette dernière instruction se retrouvent ailleurs, et que l'évangéliste, par conséquent, n'y a rien mis du sien [2]. Le défaut d'invention ne résulte pas d'un parti pris ; si aucune idée nouvelle n'apparaît, c'est que l'auteur ne hait pas les répétitions ; que sa veine était quelque peu épuisée après ces longs chapitres de controverse, et qu'il tenait à lancer une dernière fois, contre le judaïsme incrédule, les plus forts arguments de sa polémique. Ce discours final n'est pas un résumé des autres ; c'est une dernière argumentation contre les Juifs.

Bien qu'il n'y ait pas d'auditoire présent, le discours ne doit pas être censé destiné aux disciples, puisque Jésus « crie », et que les déclarations qu'il va faire ont un caractère universel. On est obligé de ramener par hypothèse l'auditoire ordinaire des prédications hiérosolymitaines. Le Christ proclame, devant les Juifs et devant tous les hommes de tous les temps, que croire en lui c'est croire en Dieu, et que le voir c'est voir Dieu [3]. S'il demande la foi, ce n'est pas pour lui-même à l'exclusion du Père ; c'est pour le Père, dont il est l'envoyé. S'il apporte un enseignement divin, s'il accomplit des œuvres divines, ce n'est pas pour sa propre gloire ; c'est pour la révélation du Père. Comme envoyé du Père et médiateur de vérité divine, il est venu en lumière dans le monde, afin que tout croyant échappe aux ténèbres [4]. Ceux qui ne veulent pas croire ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mêmes s'ils subissent le châtiment de leur incrédulité : Jésus n'a pas besoin de juger ceux qui ne s'attachent pas à sa parole pour y croire et la pratiquer ; sa mission terrestre est une

1. Après XII, 36.
2. SCHANZ, 448 ; KNABENBAUER, 395.
3. Cf. V, 36-37 ; VII, 16 ; VIII, 19, 42 ; X, 30, 38.
4. Cf. I, 4-5 ; VIII, 12 ; IX, 5 ; XII, 35-36.

mission de salut pour le monde, et non de condamnation ; mais la parole que l'incrédule rejette est son juge et le sera au dernier jour [1]. Ainsi la perspective du jugement dernier n'est pas écartée, ni le rôle judiciaire du Messie supprimé ; il se fait au contraire une assimilation de la prédication évangélique et du grand jugement, l'un étant comme l'anticipation de l'autre, et Jésus présidant par sa parole à tous les deux.

Les Juifs n'ont donc pas à objecter que le Messie doit être le grand juge des vivants et des morts, car s'il est vrai, en un sens, que Jésus n'est pas venu pour juger, il est vrai dans un autre sens, qu'il n'a rien fait que juger, qu'il a été juge par sa parole et l'effet de sa parole, autant qu'il doit l'être à la fin des temps. La souveraine autorité de cette parole résulte de ce qu'elle est une parole divine, donnée par commission du Père au Fils : toute la doctrine et l'enseignement de Jésus viennent de Dieu [2]. Cette vérité divine communiquée aux hommes par Jésus devient pour eux source de vie éternelle ; c'est une parole de vie [3]. Telle est la parole que le Christ apporte au monde et qu'il jette au siècle comme une apologie permanente, comme l'appel constant de Dieu à la foi de l'humanité. Vie et lumière, cette parole est la Parole, le Verbe-Dieu [4].

1. III, 17 ; V, 24, 45 ; VIII, 15, avec réminiscence de Luc, X, 16. Holtzmann, 169.
2. Cf. V, 30 ; VII, 16-17 ; VIII, 28, 38 ; X, 18.
3. Cf. VI, 63.
4. Cf. Grill, 37.

XXIII

LE GRAND EXEMPLE

(Jean, xiii, 1-20)

La prédication de l'Évangile est arrivée à son terme. Jésus a délivré son message aux Juifs, et il n'a pas été écouté. Sa mort étant la condition providentielle de l'évangélisation des Gentils, il ne lui reste plus qu'à accomplir cet acte suprême d'obéissance qui doit l'introduire dans la gloire de son éternité, la gloire que le Verbe a quittée pour venir sur la terre, et où il va rentrer pour préparer une place dans la maison du Père à tous ceux qui croient en lui. Mais, avant d'affronter la mort, le Christ instruit ses disciples du dessein de Dieu. Tandis que, dans les Synoptiques, l'instruction des disciples est menée d'abord parallèlement à celle de la foule, puis fait l'objet particulier des soins du Maître, après l'insuccès du ministère galiléen, jusqu'à l'entrée à Jérusalem, Jean l'a réservée pour la dernière soirée que le Christ a passée avec les siens. Les discours après la cène diffèrent de tous les autres en ce qu'ils ne sont pas un exposé apologétique et polémique de la doctrine chrétienne, mais une révélation directe, claire, intime et familière, de ce qu'il y a de plus profond dans la nouvelle religion. Ce sont toujours les mêmes principes, et le Sauveur parlera encore de vie, de lumière et d'amour; mais il en parlera à ceux qui jouissent de ces biens; en la personne de ses disciples, il s'adressera à son Église. Si le génie de l'écrivain a paru faiblir ou se fatiguer à la fin du chapitre xii, on peut dire qu'il se retrouve tout entier et plus grand encore, s'il est possible, à partir du chapitre xiii, et que la hauteur des discours, le symbolisme vivant des récits vont se soutenir jusqu'à la fin du livre, à la conclusion du chapitre xx. Cette dernière partie de l'Évangile comprend l'instruction aux disciples, la leçon de l'amour [1], et la mort volontaire avec la résurrection, l'acte parfait et la récompense de l'amour [2]. Dans

1. xiii-xvii.
2. xviii-xx. Cf. *supr.* p. 143.

l'instruction aux disciples, l'auteur s'est repris à deux fois : un premier discours, préparé par le lavement des pieds [1] et la dénonciation du traître [2], s'achève avec le chapitre XIV; puis le même sujet est développé à nouveau dans les chapitres suivants [3].

La relation de la dernière cène est ainsi plus étendue dans le quatrième Évangile que dans les Synoptiques; mais, chose singulière, on n'y retrouve pas le trait le plus caractéristique de ce repas dans le souvenir chrétien, à savoir l'acte symbolique et les paroles significatives de l'institution eucharistique. Par une sorte de compensation non moins extraordinaire que l'omission, un autre acte est raconté, qui, vulgaire en lui-même, ne laisse pas d'être recommandé avec la plus grande solennité par le Sauveur à l'imitation des disciples. Il importe d'examiner soigneusement le sens de cet acte, pour fixer le rapport de Jean avec la tradition synoptique touchant le rite de l'eucharistie.

XIII, 1. Et avant la fête de la Pâque, Jésus, sachant que l'heure était venue pour lui de passer de ce monde auprès du Père, comme il avait aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin; 2. et un souper se faisant, lorsque le diable avait déjà mis au cœur de Judas fils de Simon, Iscariote, (le dessein) de le livrer, 3. sachant que le Père lui avait tout donné entre les mains, qu'il était venu de Dieu et qu'il retournait auprès de Dieu, 4. il se leva de table, déposa ses vêtements et, prenant un linge, il se l'attacha à la ceinture; 5. puis il versa de l'eau dans le bassin, et il se mit à laver les pieds de ses disciples et à les essuyer avec le linge qu'il avait à la ceinture. 6. Il vint donc à Simon-Pierre, (qui) lui dit : « Seigneur, tu veux me laver les pieds! » 7. Jésus répondit et lui dit : « Ce que je fais, tu ne le sais pas à présent, mais tu le comprendras ensuite. » 8. Pierre lui dit : « Tu ne me laveras pas les pieds, jamais! » Jésus lui répondit : « Si je ne te lave pas, tu n'as rien de commun avec moi. » 9. Simon-Pierre lui dit : « Seigneur, non seulement les pieds, mais encore les mains et la tête. » 10. Jésus lui dit : « Celui qui s'est baigné n'a pas besoin de se laver [si ce n'est les pieds], mais il est pur partout. Vous aussi, vous êtes purs, mais non pas tous. » 11. Car il connaissait celui qui allait le livrer; c'est pourquoi il dit : « Vous n'êtes pas tous purs. »

1. XIII, 1-20.
2. XIII, 21-30.
3. XV-XVII.

L'évangéliste conduit donc son lecteur au soir d'avant la Pâque, au soir qui précède, selon lui, la mort de Jésus. Il va parler du dernier repas que les Synoptiques ont aussi décrit, mais qu'ils ont identifié au festin pascal et auquel ils rattachent l'institution eucharistique. D'après le quatrième Évangile, ce n'est pas le dernier repas du Christ, mais sa mort, qui coïncide avec l'ouverture de la fête de Pâque. Cette substitution n'a rien que de conforme aux procédés ordinaires de l'auteur [1]. On verra, au fur et à mesure que le récit se développera, pour quelles raisons symboliques et avec quelles précautions la date indiquée par les Synoptiques a été changée. Le sens des données chronologiques étant suffisamment clair de part et d'autre, les efforts des exégètes qui ont voulu prouver l'accord matériel des Synoptiques et de Jean se trouvent condamnés par les textes mêmes, et il ne semble pas utile de discuter ici les différents systèmes qui ont été proposés à seule fin d'établir que Jean a voulu dire la même chose que les Synoptiques, ou les Synoptiques la même chose que Jean. C'est dans le caractère des récits qu'il faut chercher la solution de la difficulté. Or, si la narration synoptique donne lieu à quelques objections, elle n'en garde pas moins la valeur d'un témoignage substantiellement historique, où les préoccupations du théologien et de l'apologiste n'apparaissent que dans les détails, tandis que l'histoire de la passion, dans le quatrième Évangile, est dominée, comme tout le reste du livre, par le principe du symbolisme dogmatique [2]. Quant à l'institution de l'eucharistie, bien qu'elle ne soit pas racontée par Jean, son souvenir remplit tous les récits et discours de la dernière soirée, et elle tient plus de place dans le quatrième Évangile que dans les Évangiles antérieurs où elle est expressément signalée.

« Avant la fête de la Pâque [3] » ne peut être le soir de la Pâque, 14 nisan, mais la veille, 13 nisan, comme il résulte de l'enchaînement des faits dans ce chapitre et dans les suivants. C'est le dernier soir de Jésus, le commencement de son dernier jour, et c'est pourquoi l'on dit tout d'abord que « l'heure est venue pour lui de passer de ce

1. « Il ne lui en coûtait pas plus de changer la date de la mort de Jésus que de supprimer le baptême, la tentation, l'institution de la cène ou l'agonie de Gethsémani. » J. Réville, 288.

2. Cf. *supr.* pp. 66-69.

3. V. 1. πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα.

monde à son Père [1] ». Il a été remarqué [2] fort justement que la première et la seconde partie de l'Évangile contiennent, à leur début, cette déclaration : « Mon heure n'est pas encore venue [3]. » La troisième partie concerne « l'heure », et on le fait entendre dès les premiers mots. L'auteur, en général, est attentif aux heures des choses, non comme à des points de repère chronologiques, mais comme aux moments déterminés par la Providence. Dans le cas présent, il fait écho à Luc [4], qui montre le Christ, « l'heure venue », se mettant à table avec ses disciples et déclarant l'ardent désir qu'il a de manger la Pâque en leur compagnie avant de mourir. Les données du troisième Évangile ont été transformées et théologiquement idéalisées. Les deux participes : « sachant », « ayant aimé », ne sont pas coordonnés l'un à l'autre. Le premier remplace une proposition antécédente : « Parce qu'il savait l'heure venue », et sert à expliquer pourquoi Jésus fit alors ce qu'on va dire. Le second introduit la proposition principale, et doit expliquer pourquoi Jésus témoigne à ses disciples un si grand amour. Le passage « du monde au Père », de l'humilité terrestre à la gloire céleste, est, en résumé, le thème de la consolation que Jésus va donner aux siens, tant il est vrai que le quatrième Évangile n'a qu'un style pour les récits et pour les discours, pour l'auteur et pour ceux que l'auteur fait parler. Jésus avait aimé « les siens », c'est-à-dire ses disciples, qui représentent, dans le groupe des Douze, l'ensemble de tous ceux qui croiront après la résurrection ; et comme l'amour des siens avait inspiré toute sa conduite depuis son incarnation, ainsi l'inspira-t-il encore à cette heure solennelle. Jésus aima les siens « jusqu'à la fin [5] », soit jusqu'à la fin de sa carrière terrestre, soit jusqu'au dernier terme de l'amour, et peut-être faut-il entendre les deux à la fois, le comble de l'amour au terme de l'existence. Ce grand témoignage d'amour n'est pas seulement le lavement des pieds, mais tout ce que Jésus a fait et dit en cette soirée mémorable, tout ce qui se lit dans les chapitres XIII-XVII, auxquels le premier verset du chapitre XIII sert d'introduction générale. La passion n'y

1. εἰδὼν ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα.

2. HOLTZMANN, 172.

3. II, 4; VII, 6; *supr.* p. 275-276, 490-491.

4. XXII, 14.

5. ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.

est pas visée directement, puisqu'elle a lieu le jour et non la veille de la fête; mais on ne peut pas dire qu'elle soit exclue de la perspective, non plus que l'eucharistie [1], attendu que tout ce qui va être raconté tend à montrer la véritable signification de cette mort et à en recommander, dans le mystère de l'agape sacramentelle, le souvenir et l'imitation.

Ce qui vient ensuite est l'introduction particulière au récit du lavement des pieds. « Un repas avait lieu. » Sur ce repas, aucun détail. Ce ne peut être le festin pascal, puisque la Pâque n'est mangée que le lendemain [2]. Le silence de l'évangéliste doit accuser l'intention de ne pas contredire ouvertement les Synoptiques. Il en est de même pour la formule : « Avant la Pâque », où il y a un peu de vague, au moins pour l'apparence. L'auteur n'avait presque rien à dire du repas, ayant traité de l'eucharistie dans le chapitre VI, et retardé la Pâque au jour de la passion. Des matériaux de la tradition synoptique il ne lui reste que la trahison de Judas et l'annonce du reniement de Pierre. Le lavement des pieds sert à combler un vide, et n'y suffirait pas si l'on ne tenait compte du sens que le narrateur y a voulu mettre. Peut-être n'est-ce pas uniquement pour avoir déjà parlé tout au long de l'eucharistie que Jean s'abstient d'en raconter l'institution. Le récit traditionnel était trop intimement lié au festin pascal pour qu'il pût l'utiliser, à moins de le modifier gravement, ce qu'il ne pouvait faire sans de sérieux inconvénients, étant donnée la fermeté de la tradition, et ce que sans doute il n'aurait pas voulu faire, parce que son symbolisme n'est aucunement destiné à battre en brèche l'histoire évangélique. A quoi l'on peut ajouter, comme il a déjà été dit [3], qu'il traite l'eucharistie en mystère. Les prières eucharistiques de la *Didaché* [4], qui offrent tant de ressemblance avec le quatrième Évangile, et qui ne sont guère moins anciennes, si elles ne le sont pas davantage, ne font pas non plus allusion à la cène du Christ, mais seulement à la signification du pain et du vin. On peut constater que les chapitres XIII-XVII sont remplis aussi, à leur manière, du symbolisme eucharistique, et que l'auteur du quatrième Évangile s'accorde, au fond, avec les Synop-

1. Schanz, 455.
2. XVIII, 28.
3. Cf. *supr.* p. 424.
4. *Didaché*, IX-XIV. Cf. *supr.* p. 4, n. 2.

tiques pour rapporter l'institution du sacrement au dernier repas de Jésus [1].

Le repas était en train de se faire, commencé, mais non terminé [2]. Déjà le diable avait mis au cœur de Judas l'intention de trahir son Maître. Le texte pourrait prêter à équivoque : « Le diable ayant mis dans le cœur que Judas le trahît [3]. » Il n'est pas question du cœur du diable, ni de ses intentions sur Judas ; car l'Écriture ne parle jamais du cœur du démon, et l'on ne pourrait pas dire que Satan jette une intention dans son propre cœur. Dès longtemps [4] le traître est comme possédé du malin. Dans la pensée de l'évangéliste, il n'a jamais été réellement à Jésus. La perspective de la trahison est mise tout exprès à l'arrière-plan de la scène, comme une ombre au tableau ; elle n'est pas destinée à faire ressortir quoi que ce soit de particulier, par exemple la condescendance de Jésus, qui a voulu laver les pieds de Judas, mais à laisser entrevoir l'attentat que prépare la puissance de ténèbres, tandis que l'amour du Sauveur se manifeste plus parfaitement que jamais aux siens [5]. Dans Luc, l'annonce de la trahison précède la dispute des disciples sur la primauté, et l'on peut croire que cet arrangement a influencé la rédaction du quatrième Évangile, puisque le lavement des pieds n'est pas autre chose que la mise en acte de la leçon donnée par le Christ aux disciples en cette occasion [6]. Jésus « savait que le Père lui avait tout remis entre les mains [7] », lui avait confié toute l'œuvre

1. Cf. *supr.* p. 456.

2. V. 2. καὶ δείπνου γινομένου. Leçon de ℵB etc. Les mss. AD, etc. ont γενομένου. Au v. 4, Jésus « se lève de table » : donc le repas est commencé ; au v. 12, il se remet à table, et, au v. 26 (cf. v. 18), présente un morceau à Judas : donc le repas n'est pas fini. Pour faire l'accord des évangélistes, les anciens commentateurs n'hésitaient pas à multiplier les repas. Maldonat, II, 840 : « Tres cœnas Christus, ut nonnulli auctores observarunt, illa nocte fecit. Prima fuit legalis illa paschalis agni... Secunda fuit communis... Tertia fuit eucharistia... Finita igitur secunda cœna, antequam tertiam, id est eucharistiam, inciperet, Christus surrexit et apostolorum pedes lavit. »

3. τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας.

4. Cf. VI, 74-71 ; *supr.* p. 480.

5. Schanz, *loc. cit.*.

6. Luc, XXII, 24-30. La dépendance à l'égard du troisième Évangile ne paraît pas douteuse ; mais le récit de Jean n'est pas pour cela une simple réalisation de la métaphore de Luc (Schmiedel, *E. B.* II, 2539) ; il ne s'agit pas de traduire en fait, mais d'interpréter symboliquement la donnée de Luc, transformée en tableau.

7. V. 3. εἰδὼς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας. Cf. III, 35 ; *supr.* p. 342.

du salut, avec les moyens de l'accomplir, « qu'il venait de Dieu et qu'il retournait auprès de Dieu » : c'est dans cette pleine conscience de sa mission divine, de son origine éternelle et de sa destinée céleste, qu'il se lève de table pour laver les pieds de ses disciples.

Le rapport des choses et la liaison des idées n'apparaissent pas du premier coup, si l'on s'en tient à la lettre du récit. Une hypothèse banale se présente naturellement et a trouvé crédit auprès des commentateurs : bien qu'il soit si grand [1], ou parce qu'il est si grand [2], il veut s'abaisser , donner un exemple d'humilité. Mais le contraste de la grandeur à l'abaissement n'est pas indiqué. Ce qui ressort du texte, c'est la pleine connaissance qu'a Jésus de sa mission et de son départ, avec l'intention, qu'il exprimera plus loin, de laisser aux siens un souvenir de sa vie et de sa mort, un exemple significatif où se résume l'enseignement de l'une et de l'autre [3]. La situation est absolument la même que dans les Synoptiques pour l'institution de l'eucharistie, et le dessein de l'auteur est évident. Le lavement des pieds, en tant que mémorial du Christ serviteur, vivant et mourant pour les siens, s'est substitué à la distribution symbolique du pain et du vin. De cet échange résulte une disproportion apparente entre l'introduction solennelle, où la vocation du Christ est montrée si grande, et l'acte commémoratif de cette vocation, qui semble si commun et si insignifiant. Une disproportion analogue, quoique moins sensible, s'est déjà rencontrée entre la parole : « Je suis la lumière du monde [4] », et la guérison de l'aveugle-né ; entre la parole : « Je suis la résurrection [5] », et le rappel de Lazare à la vie, si l'on considère simplement les miracles comme des faits matériels, non comme l'expression réelle de la vérité qui est proclamée à leur occasion. L'équilibre se rétablit entre le préambule et l'action, dès qu'on entend celle-ci comme l'évangéliste l'a comprise.

1. B. Weiss, 454 ; Schanz, 456, après plusieurs Pères.

2. Godet, *ap.* B. Weiss, *loc. cit.*

3. Cf. Maldonat, II, 841 : « Etsi auctorem non habeo, hanc tamen secutus rationem (ut ratio reddatur lotionis pedum), aliter interpretari audeo, ut his etiam verbis... significetur scivisse Christum tempus passionis suae proximum esse, ideoque pedes lavisse discipulorum, ut et insigne humilitatis exemplum discessurus relinqueret, et praecipuum quemdam erga illos amorem ostenderet.

4. IX, 5 ; *supr.* p. 590.

5. XI, 25 ; *supr.* p. 644.

Il suffira donc de reconnaître au lavement des pieds une signification semblable à celle de l'eucharistie, dont ce récit tient la place, à moins qu'on ne doive lui attribuer la même signification, le lavement des pieds figurant, en quelque manière, l'eucharistie. La singularité d'un bain de pieds donné pendant le repas s'expliquera aisément, si ce menu service tient lieu de l'acte symbolique rapporté, au même endroit, par les Synoptiques et par saint Paul. Aussi bien méconnait-on le caractère de ce récit lorsqu'on suppose que personne n'avait songé à laver les pieds de l'assistance avant le repas, conformément à l'usage, et que Jésus se serait avisé, après coup et, en vérité, quand il n'était plus temps, de réparer cet oubli [1]. C'est également peine perdue que de chercher si le lavement des pieds doit être placé après ou avant la bénédiction du pain et du vin eucharistiques [2]; il ne faut le mettre ni après ni avant, mais en même temps, comme une sorte de glose parallèle. L'action de Jésus vient de sa pleine initiative, pour la leçon qu'il veut inculquer à ses disciples, et n'a pas besoin d'autre occasion ni raison que cette intention souveraine. Quiconque voudra bien y réfléchir sans parti pris trouvera que l'anomalie du fait s'explique par ce but symbolique, et ne s'explique pas autrement.

L'idée générale de l'évangéliste n'est pas trop difficile à saisir, et l'on en verra bientôt l'application détaillée : Jésus, dans sa mort, s'est fait, par amour, le serviteur de l'homme; l'eucharistie est le mémorial permanent, le symbole réel de ce service unique entre tous; un autre service, le lavement des pieds, représente ici, en figure, et le service essentiel de Jésus et son mémorial; le nouveau symbole, trop vulgaire, paraît défectueux, et il l'est, dans une certaine mesure; mais l'auteur n'a pas trouvé mieux, et l'on sait déjà pourquoi il s'est privé du seul symbole qui convienne à la circonstance et s'y rattache historiquement. La matière du récit, l'idée du parfait serviteur, du maître qui se fait l'esclave de ses esclaves fidèles, a été fournie par les Synoptiques [3]. Mais rien ne pouvait remplacer les paroles tragiques : « Ceci est mon corps. Ceci est mon sang. » D'ailleurs, le repas lui-même,

1. Holtzmann, 173.

2. Schanz, 452; Knabenbauer, 401 : avant l'eucharistie. S. Thomas (cf. *S. th.* p. 3ª, q. 81, a. 2, ad 3) : après l'eucharistie. Cf. *supr.* p. 707, n. 2.

3. Marc, x, 42-45; Matth. xx, 25-28; Luc, xxii, 24-27, combiné avec xii, 37.

avec les discours et prières qui suivent, appartient au symbole et doit suppléer à l'insuffisance du lavement des pieds considéré à part. Si le lavement des pieds représente mieux le service d'amour, le repas, l'instruction et l'action de grâce éveillent plus directement la pensée de l'eucharistie. Il semble seulement que l'évangéliste ne distingue pas le repas commun, l'agape, de la bénédiction spéciale du pain et de la coupe, à laquelle se lie le sacrement; on peut croire qu'il décrit la dernière cène conformément à l'usage eucharistique de son temps; dans saint Paul [1] aussi, et dans la *Didaché* [2], l'agape et l'eucharistie ne font qu'un.

L'action de Jésus est décrite avec précision pour certains détails qui doivent avoir une signification particulière. Le Sauveur se lève de table et dépose ses vêtements [3] ». Cette expression fait songer à la vie qu'il va déposer aussi pour la reprendre [4]. On ne peut guère penser à la gloire qu'il a quittée en se faisant homme, vu que l'auteur ne regarde pas l'incarnation du Verbe comme un abaissement réel. Le costume des gens du peuple comportait deux pièces principales, la tunique et le manteau; les riches avaient deux tuniques, et le manteau par-dessus. Jésus quitte le manteau, ne garde que la tunique, ainsi que faisaient les serviteurs et les ouvriers dans l'accomplissement de leur besogne. Il prend un linge et se l'attache à la ceinture. Il est bien difficile de ne pas voir dans ce linge la figure du linceul dans lequel le Christ fut enseveli [5]. Jésus verse ensuite de l'eau dans le bassin, et il se met en devoir de laver les pieds de ses disciples. En général, l'eau signifie la sanctification de l'âme par le don de l'esprit, et dans le discours à Nicodème, aussi bien que dans l'histoire de la passion, elle désigne la régénération baptismale. Elle retient, dans notre récit, cette signification

1. I Cor. xi, 17-34.
2. *Supr. cit.* p. 706, n. 4.
3. V. 4. τίθησιν τα ἱμάτια.
4. x, 17-18; *supr.* pp. 616-617.
5. C'est peut-être pour ce motif que Jean parle des vêtements que Jésus quitte, sans dire expressément qu'il garde sa tunique. Origène (Brooke, II, 155) entre assez bien dans l'esprit de l'évangéliste en supposant que Jésus laisse tous ses habits et prend le linge pour n'être pas entièrement nu; mais son symbolisme est trop abstrait. Les vêtements du Christ seraient la forme de son enseignement : τοῦτον δὲ (κόσμον) ἔν τινι ὑφάσματι λέξεων πρὸς λέξεις καὶ φωνῶν πρὸς φωνὰς συνεστηκότα ἀποτίθεται, καὶ γυμνότερος μετὰ δουλικοῦ σχήματος... γίνεται.

naturelle, tout en en prenant une autre, que l'on fera ressortir davantage, parce qu'elle appartient spécialement au lavement des pieds et qu'elle avait besoin d'être nettement formulée pour être comprise : l'eau représente ici la nourriture spirituelle de l'eucharistie, le sacrement qui restaure la vie chrétienne et qui achève chaque jour, dans le fidèle, la purification effectuée par le baptême.

Jésus vient à Simon-Pierre. On ne saurait dire s'il vient à lui d'abord. Si l'on traduit : « Et il commença à laver les pieds de ses disciples et à les essuyer avec le linge dont il était ceint ; il vint donc à Simon-Pierre [1] », il paraît impossible que Pierre soit au commencement de la série. Les interprètes protestants adoptent généralement ce sens, mais peut-être craignent-ils un peu trop que Pierre n'ait été le premier lavé. Parmi les anciens, Origène et Chrysostome ont supposé, fort gratuitement, que Judas était au commencement de la série ; d'après Origène, Pierre aurait été à la fin. La suite du récit laisse plutôt entendre que Pierre n'était pas le dernier, et l'on peut croire que, si l'évangéliste avait songé à Judas comme premier, ou au disciple bien-aimé, il n'aurait pas manqué de le dire. Les commentateurs catholiques, depuis saint Augustin, admettent généralement que Pierre était le premier. Sa résistance est moins facile à expliquer si d'autres ont laissé faire Jésus, et ses paroles, bien loin de donner à entendre qu'il ne permettra pas ce que d'autres ont permis, feraient plutôt supposer que ses sentiments doivent être ceux de tous. On peut fort bien traduire : « Et » ces préparatifs étant terminés, « il entreprit [2] de laver les pieds de ses disciples ; il vint donc », pour commencer, « à Simon-Pierre ». Quoi qu'il en soit, la résistance du prince des apôtres est le seul trait à noter du côté des disciples. Pierre ne veut pas que Jésus s'abaisse à lui rendre un tel office : c'est qu'il n'en comprend pas la signification ni la portée. Il proteste d'abord par un cri de surprise : « Seigneur, tu me laves les pieds ! » Et le Sauveur de lui répondre : « Tu ne sais pas à présent ce que je fais, mais tu le comprendras après [3]. » Parole à double entente, comme il convient en ce cas mystérieux : Pierre ne sait pas pourquoi Jésus veut

1. V. 5. καὶ ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν... ἔρχεται οὖν πρὸς Σίμωνα Πέτρον.

2. Cf. Matth. xii, 1 ; xxiv, 49, etc.

3. V. 7. ὃ ἐγὼ ποιῶ σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι, γνώσῃ δὲ μετὰ ταῦτα.

lui laver les pieds, il le saura tout à l'heure, quand Jésus le lui aura expliqué ; Pierre ne comprend pas le sens profond de cet acte, il ne comprendra que plus tard, après la résurrection, le bienfait de la croix, le sacrement de l'eucharistie. Sans tenir compte de cet avertissement, Pierre proteste de plus belle : « Tu ne me laveras pas les pieds, jamais ! »

Faut-il attribuer à Pierre un sentiment d'orgueil et un excès de volonté propre[1] ? En apparence, il ne fait preuve que d'humilité obstinée, non réglée par les lumières de la vraie foi. Mais son entêtement serait peu vraisemblable, étant trop exagéré, si l'on n'avait égard au symbolisme du récit. La simplicité des rapports qui existaient entre le Sauveur et ses disciples donne à penser que Jésus leur a rendu, en plus d'une occasion, des services très humbles, qui ne les ont aucunement scandalisés. Le service dont il s'agit présentement est le service de sa mort, annoncée et figurée dans l'eucharistie, et le discours de Pierre est l'équivalent de celui qu'il tient dans les Synoptiques, lorsque Jésus prédit sa passion pour la première fois : « A Dieu ne plaise, Seigneur ! cela ne t'arrivera pas[2]. »

La seconde réponse de Jésus n'est pareillement intelligible que si l'on s'élève de la circonstance figurative à la vérité figurée. « Si je ne te lave pas, tu n'as rien de commun avec moi ! » Ainsi Pierre sera damné si Jésus ne lui lave pas les pieds ! On peut dire qu'il y a menace personnelle, réclamation d'obéissance[3] : la menace est inconcevable, et l'exigence tyrannique, s'il ne s'agit que du fait matériel ; jamais le Christ historique n'a fait dépendre, même hypothétiquement, d'une condition semblable le salut d'une seule âme. On peut dire aussi que, Jésus étant venu pour servir, il faut se laisser servir par lui pour être admis en sa société[4] : il est clair que le service véritable que l'on doit recevoir du Sauveur ne consiste pas dans un bain de pieds. L'évangéliste a eu soin d'écrire : « Si je ne te lave pas », sans ajouter : « les pieds », pour laisser une ouverture plus facile à l'interprétation allégorique. Il ne

1. B. Weiss, 456. Le rapport avec Jean-Baptiste refusant de baptiser Jésus (Matth. III, 14), relevé par Holtzmann, *loc. cit.*, est assez éloigné.
2. Matth. XVI, 22 ; cf. Marc, VIII, 32.
3. Schanz, 458.
4. B. Weiss, 456.

suffit même pas de reconnaître que le principe de la charité doit dominer sans réserve toute la conduite du chrétien, et qu'il faut être purifié par Jésus pour avoir part au salut [1] : le symbolisme du quatrième Évangile n'a pas pour objet des vérités abstraites, mais des réalités mystiques. L'assertion du Sauveur se rapporte directement aux mystères chrétiens, le baptême et l'eucharistie, et proclame la nécessité de l'un et de l'autre, en les ramenant tous les deux au symbole unique de l'eau vivifiante, à l'idée unique du salut procuré par Jésus mort et ressuscité.

Il n'est pas question de rectifier les sentiments personnels de Pierre, mais la thèse du messianisme juif, qui est recélée dans son discours. Pierre ne veut pas que le Messie s'abaisse dans le service de la mort : Jésus répond que ce service garantit l'efficacité permanente des rites purifiants qui unissent le chrétien à son Sauveur; sans le service pas de sacrements, et sans les sacrements pas d'union [2]. Le sens littéral et extérieur de la condition imposée par Jésus à Pierre est donc une demande d'obéissance d'où dépend le maintien de la société entre maître et disciple. Mais comme la société de Jésus n'est pas une amitié vulgaire, on passe tout naturellement de ce premier sens au second, au sens spirituel et intime, l'union à Jésus, la participation au bienfait de sa mort par le moyen de la foi et des sacrements chrétiens.

Pour la continuité du sens extérieur, et selon l'humeur prompte de Pierre aussi bien que son ardente affection pour Jésus, l'apôtre s'écrie : « Seigneur, pas seulement les pieds, mais les mains aussi et la tête ! » Pierre offre maintenant à l'ablution toutes les parties visibles de son corps, afin de garantir le mieux possible son union avec son Maître. Il ne cesse pas de se méprendre sur la véritable signification de ce que veut dire le Christ : c'est ce que font, depuis le commencement de l'Évangile, tous les interlocuteurs de Jésus, et ce qu'ils feront jusqu'à la fin. Suivant toujours la double ligne de son enseignement allégorique, Jésus répond, d'après le texte ordinaire : « Celui qui est baigné n'a pas besoin de se laver, si ce n'est les pieds, mais il est tout pur [3]. » A la lettre, cela veut dire que

1. Holtzmann, 174.

2. Cf. vi, 53, où la même idée s'exprime dans une formule tout à fait analogue. *Supr.* p. 459. Voir aussi iii, 3, 5 ; *supr.* p. 309.

3. V. 10. ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν [εἰ μὴ τοὺς πόδας] νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος. D : τὴν κεφαλὴν νίψασθαι εἰ μὴ τούς πόδας μόνον.

l'homme qui s'est baigné ne peut plus avoir que de menues souillures aux pieds, qu'il a contractées depuis le bain, en allant et venant. Mais ici, plus encore peut-être que dans les réflexions précédentes, le sens littéral se trahit comme incomplet et dépourvu d'équilibre. Pierre n'a pas demandé a être baigné par Jésus, et un seul bain ne garde pas propre indéfiniment le corps d'un homme. Jésus, dit-on, a en vue la pureté morale qui résulte de son commerce ordinaire avec les siens ; le bain de pieds représenterait la purification supplémentaire des légères impuretés que produit le contact du monde [1]. Il n'est pas possible que cette explication, sous sa forme purement morale, traduise la pensée de l'auteur. Beaucoup de Pères ont vu avec raison, dans l'ablution totale, la purification de l'âme par le baptême. On aurait tort d'objecter le cas de Judas, qui a dû être baptisé comme les autres apôtres [2]; car le baptême n'est pas envisagé indépendamment de la régénération spirituelle, qui y est annexée, dans la pensée de l'auteur, et celui-ci, nonobstant toute apparence contraire, ne s'inquiète pas de savoir si, quand et comment les apôtres ont été baptisés ; il expose l'économie générale du salut. L'ablution nécessaire des pieds concerne la rémission des péchés commis après le baptême ; mais il est sans doute inutile de prouver, contre Maldonat [3], que le texte évangélique ne se rapporte pas au sacrement de pénitence. Ce qui purifie le fidèle de ses fautes quotidiennes, c'est l'imitation de ce que Jésus a fait pour les siens, comme lui-même va le dire bientôt, imitation qui ne consiste pas dans l'action de laver les pieds des croyants, si recommandable que soit cette œuvre de charité [4], mais en ce que cette action signifie, à savoir la participation au service de Jésus mourant, dans la communion eucharistique et la pratique de l'amour parfait, ces deux objets, le sacrement et le dévouement charitable étant réunis dans le présent tableau, comme ils le seront dans tous les discours qui vont suivre, sous le symbole de l'agape-eucharistie et sous la raison commune de l'amour. Tout cela ne fait qu'un grand symbole, un grand devoir, une réalité mystique, l'*agapé*, qui donne perpétuellement Jésus aux siens, et les fidèles les uns aux aux autres. Des considérations sur ce que la théologie

1. Schanz, B. Weiss, Holtzmann.
2. Maldonat, II, 848 ; Schanz, 459.
3. II, 849.
4. Cf. I Tim. v, 10.

postérieure appelle péchés mortels et péchés véniels seraient hors de propos. Il est sous-entendu que ceux qui « sont de Dieu », une fois régénérés, ne tomberont pas dans la masse de perdition et qu'ils se conserveront dans l'amitié de Jésus par le moyen qui vient d'être dit.

Un certain nombre d'anciens témoins [1] n'ont pas les mots : « si ce n'est les pieds. » On suppose volontiers que ces mots auraient été omis comme étant contradictoires [2] à la fin de la phrase : « il est tout pur. » Une sorte de contradiction apparaît, en effet, dans ce double énoncé, qu'on est tout pur et qu'on a besoin de se laver les pieds ; mais, avec le contexte, la contradiction ne semble pas exister. Il est permis de se demander si ce n'est pas l'omission qui serait primitive ; si le discours n'est pas mieux équilibré avec la simple assertion : « Celui qui est baigné n'a pas besoin de se laver (mains et tête), mais il est tout pur » ; et si l'évangéliste ne s'est pas borné à insinuer que le baptême n'avait pas besoin d'être réitéré. Il est certain que les mots : « Si ce n'est les pieds », viennent un peu en surcharge [3], et que la signification particulière du lavement des pieds ne tient pas à l'exception qui serait faite en cet endroit, où le baptême passe au premier plan. La nécessité du bain complet, c'est-à-dire du baptême, est exclue pour ceux qui l'ont reçu et qui par là sont devenus purs. La nécessité de recevoir et l'obligation de continuer, en le pratiquant, le service du lavement des pieds, subsiste pour les purs et n'existe même, en un sens, que pour eux. Que Pierre accepte ce service, qu'il comprenne la mort de la croix, se laisse donner Jésus dans l'eucharistie, et

1. ℵ et mss. lat.

2. Holtzmann, 174.

3. Baldensperger, 62-63, admet l'interpolation et suppose qu'elle a été pratiquée en vue du v. 14 : « Vous devez vous laver mutuellement les pieds. » Cet auteur soutient que les paroles : « Celui qui est baigné n'a pas besoin d'être lavé », se rapportent à la purification du chrétien par le sang de Jésus. C'est cette purification qui serait signifiée par le lavement des pieds, et qui ne devrait pas être réitérée. Mais il ne peut pas être question du lavement des pieds, et l'on ne voit pas comment, dans cette hypothèse, la réponse du Sauveur se rattacherait à la demande de Pierre, ni comment Jésus pourrait déclarer que ses disciples sont purs, quand leurs pieds ne sont pas encore lavés. L'évangéliste peut viser indirectement, en cet endroit, les ablutions réitérées des sectateurs de Jean, ou bien celles des Juifs objectant qu'un seul baptême ne saurait purifier l'homme pour toujours.

qu'il apprenne lui-même à servir, à se donner à l'œuvre de Jésus.

L'idée de purification est tout à fait accessoire dans le symbole du lavement des pieds; elle n'y est que par la connexion, plus artificielle et apparente que réelle, de ce symbole avec celui du bain baptismal. La signification propre du lavement des pieds est celle de l'eucharistie, de la vie sacrifiée par amour, de la charité servante jusqu'à la mort. C'est le choix défectueux du symbole qui en rend l'intelligence difficile, et cet inconvénient se fera sentir jusqu'au bout. Jésus va présenter le lavement des pieds comme un exemple indispensable à suivre; mais cet exemple n'a la valeur extraordinaire dont on le gratifie, que s'il représente autre chose que ce qu'il est, s'il faut y voir l'image du grand service de charité qui a son point culminant dans la mort du Sauveur et sa commémoration perpétuelle dans la cène eucharistique [1]. Pour signifier la nécessité générale de la pureté [2], rien ne serait plus froid, et la leçon n'aurait pas de rapport avec la situation.

La réflexion concernant Judas, celui des apôtres qui n'est pas pur, a pour objet de maintenir la perspective de trahison, de ténèbres et de mort, qui enveloppe le dernier repas du Christ avec les siens; et c'est aussi une occasion dont l'évangéliste a profité pour rappeler que Jésus n'ignorait rien de ce qui devait lui arriver. Il ne faut pas chercher d'autre signification à cette remarque : Judas n'est pas pur; le lavement des pieds, c'est-à-dire l'eucharistie, ne devrait pas être pour lui; il a pourtant reçu de Jésus le même service que les autres disciples; mais on ne relèvera que plus loin [3] les conséquences de son indignité.

XIII, 12. Lors donc qu'il leur eut lavé les pieds, qu'il eut repris ses vêtements, et qu'il se fut remis à table, il leur dit : « Comprenez-vous ce que je vous ai fait? 13. Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous avez raison, car je (le) suis. 14. Si donc moi, le Seigneur et le Maître, je vous ai lavé les pieds, vous devez, vous aussi, vous laver les pieds les uns aux autres. 15. Car c'est un exemple que je vous ai donné, afin que, selon que je vous ai fait, vous fassiez aussi vous-mêmes. 16. En vérité, en vérité je vous (le) dis, un serviteur n'est pas plus grand que son seigneur, ni un envoyé plus grand que celui qui l'envoie. 17. Si vous savez ces

1. Cf. IGNACE, *Rom.* VII, 3, *supr. cit.*, p. 6, n. 2.
2. GRILL, 24.
3. XIII, 27.

choses, heureux serez-vous, pourvu que vous les pratiquiez. 18. Je ne parle pas de vous tous : je sais ceux que j'ai élus; mais il faut que l'Écriture soit accomplie : « Celui qui mangeait mon pain a levé contre moi le talon. » 19. Je vous (le) dis dès maintenant, avant que (la chose) arrive, afin que, lorsqu'elle arrivera, vous (me) croyiez (ce) que je suis. 20. En vérité, en vérité je vous (le) dis, celui qui reçoit quelqu'un que j'envoie me reçoit, et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé. »

Après avoir successivement lavé les pieds de ses douze apôtres, Jésus reprend ses vêtements, occupe de nouveau sa place à table et la présidence du repas, et parle avec pleine autorité : ainsi reprendra-t-il la vie, après le service de sa mort, et s'assiéra-t-il dans la gloire céleste, présidant par l'Esprit à la conduite de son Église et au salut de ses fidèles. « Comprenez-vous, dit-il, ce que je vous ai fait? » Question posée tout exprès pour indiquer au lecteur le caractère et la portée symbolique de l'acte dont on parle. S'il ne s'agissait que d'un exemple, on aurait écrit : « Savez-vous *pourquoi* j'ai fait cela? » La suite du discours est conforme au principe du double sens. « Vous m'appelez *maître* et *seigneur*, continue Jésus, et vous avez raison, car je le suis. » Ces noms correspondent à *rabbi* et *mar*, titres donnés aux rabbins par leurs élèves; mais il est évident que le Christ est docteur et seigneur dans un sens bien plus vrai et plus élevé que les maîtres juifs. On se souvient que, dans les Synoptiques [1], Jésus défend à ses disciples de s'appeler « maître [2] », et veut garder pour lui seul cette qualité. « Si donc moi, le Seigneur et le Maître, je vous ai lavé les pieds, vous devez, vous aussi, vous laver les pieds les uns aux autres. » En qualité de « maître », il enseigne; en qualité de « seigneur », il commande; disciples et sujets ne devront pas hésiter à faire eux-mêmes ce que Jésus a fait avant de le prescrire. « Car c'est un exemple que je vous ai donné, afin que, selon que je vous ai fait, vous fassiez vous-mêmes. » Ne lit-on pas aussi, dans la première Épître aux Corinthiens [3], après les paroles de l'institution eucharistique : « Faites ceci en mémoire de moi? »

Nonobstant la place assignée au lavement des pieds dans les cérémonies baptismales de certaines Églises, au IIIe et au IVe siècle [4],

1. Matth. xxiii, 8.
2. ῥαββεί = διδάσκαλος.
3. I Cor. xi, 24-25.
4. Témoignage de s. Ambroise (*De myst.* 6), pour l'Église de Milan.

et dans l'office ecclésiastique du jeudi saint, la tradition n'a jamais entendu cet ordre à la lettre. Cependant aucun sacrement ne peut s'autoriser d'une recommandation plus formelle et plus précise. Si le lavement des pieds n'est pas devenu un sacrement ecclésiastique, quoique le récit, pris littéralement et scolastiquement interprété [1], eût dû conduire à ce résultat, ce n'est point parce que le précepte ne serait particulier que dans la forme et embrasserait toutes les œuvres de charité [2], car le précepte est aussi déterminé que l'exemple, et on le détruit en l'universalisant; ce n'est point non plus parce que le précepte se rapporterait à la disposition morale du renoncement personnel, non à l'acte même où un exemple de renoncement a été donné par le Sauveur [3], car Jésus prescrit le lavement des pieds et non le renoncement, il indique un exemple à suivre comme il l'a donné, non à imiter sous telle autre forme que l'on voudra; mais c'est que le lavement des pieds n'est que le symbole d'un sacrement existant; c'est que la recommandation regarde l'acte en tant que figuratif, s'applique à la chose signifiée, non au symbole; c'est qu'il était trop tard, lorsqu'on interpréta cette histoire comme un récit ordinaire, pour que le lavement des pieds se fît une place importante dans la liturgie et le système sacramentel de l'Église.

Il est bien vrai que le précepte du Christ est à entendre dans un sens plus large que la lettre, mais cette interprétation plus large n'est justifiée que par le caractère symbolique de l'acte qui est l'objet du précepte; c'est dans ce symbolisme et non ailleurs qu'on doit la puiser. Jésus ayant figuré dans le lavement des pieds la totalité du service de salut qu'il a rendu à l'humanité, principalement dans sa mort, c'est ce service, tel que Jésus l'a pratiqué sur la croix, tel qu'il l'a représenté dans l'eucharistie, qui est recommandé au chrétien; c'est dans l'esprit de Jésus mourant que le chrétien doit participer à l'agape eucharistique et exercer la charité, pour demeurer uni à Jésus par l'une et par l'autre, par l'une dans

1. S. Bernard (éd. Migne, II, 273) appelle le lavement des pieds « sacramentum remissionis peccatorum quotidianorum ».

2. Holtzmann, *loc. cit.*; J. Réville, 238. L'emploi de καθώς ne justifie pas l'application à des œuvres semblables; il est commandé par ὑπόδειγμα. Jésus ne dit pas : « Faites *tout*, comme j'ai fait *cela* », mais : « Faites cela comme je l'ai fait. »

3. B. Weiss, 458; Schanz, 460.

l'autre. Le Christ va proclamer heureux celui qui suivra son exemple : la promesse serait encore disproportionnée à son motif, si un seul acte symbolique ne résumait pas le tout du christianisme, l'amour sacrement et dévouement.

Puisque le Verbe incarné s'est fait le serviteur des hommes, ceux qui sont sauvés par lui doivent être prêts à l'imiter : le serviteur n'a pas d'idéal plus élevé que son seigneur, ni l'envoyé que celui dont il tient mission ; il va sans dire que le maître et celui qui envoie ne sont pas autres que Jésus lui-même, et qu'il n'y a pas ici, à proprement parler, de comparaison, mais une allégorie conforme aux habitudes du langage johannique. Application assez nouvelle du proverbe synoptique : « Le disciple n'est pas au-dessus du maître [1]. » « Si vous savez ces choses », si vous comprenez la leçon du lavement des pieds, « heureux serez-vous en les accomplissant » ; le salut dépend de l'union à Jésus dans le sacrement et la pratique de la charité.

Mais la pensée du Christ revient au traître ; la réserve énoncée plus haut dans l'assertion : « Vous êtes purs, mais non pas tous », reparaît sous une autre forme. Jésus vient de promettre le bonheur à ses apôtres, pourvu qu'ils suivent le programme de sacrifice dont il leur a donné l'exemple ; cependant il y en a un parmi eux qui n'est pas prêt à exécuter ce programme et qui ne goûtera jamais ce bonheur. Ce n'est donc pas à tous qu'il a songé en faisant la promesse ; il a fait une exception pour celui qui va le trahir, car il connaît ceux qu'il a choisis ; il sait ce que valent les onze apôtres fidèles et ce que vaut Judas. S'il a choisi un traître, il ne s'est pas trompé sur son compte ; il devait faire ce choix pour accomplir les desseins de la Providence, afin de réaliser la parole prophétique : » Celui qui mangeait mon pain a levé contre moi le talon [2]. » L'ingratitude dont se plaint le Psalmiste est imputée à Judas, qui a été si longtemps commensal du Christ et qui assiste encore à ce repas de l'amour, qu'il souille de sa présence. Saint Augustin a vu, dans le pain du Christ, l'eucharistie, et si tel n'est pas le sens direct du texte, c'en est du moins le sens mystique, tel

1. Matth. x, 24-25 ; Luc, vi, 40.

2. V. 18. ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ. Mss. ℵAD, etc. : μετ' ἐμοῦ. Mss. ℵA, etc. : ἐπῆρκεν. La citation est prise du Ps. xli (xl), 10, d'après l'hébreu, ou une version grecque autre que les Septante.

que l'évangéliste paraît l'avoir conçu. La métaphore du coup de pied est prise du cheval qui rue, non de l'homme qui en fait tomber un autre en lui donnant un croc en jambe, surtout si l'on veut attribuer à cette dernière image le sens de tromper [1]. Outre que le texte même ne favorise pas cette interprétation, le Christ johannique n'est trompé par personne, et les coups qu'il se laisse donner ne lui viennent pas en surprise. L'emploi du passé marque la certitude de la prophétie et ne contient pas la moindre allusion à des pourparlers de Judas avec les chefs des prêtres [2].

Il est vrai que les Synoptiques signalent ces négociations deux jours avant la Pâque, mais le quatrième Évangile en fait abstraction. Dans la perspective johannique, la trahison consiste simplement en ce que l'apôtre infidèle, sachant l'endroit où Jésus se rend le jeudi soir, ira prévenir les membres du sanhédrin, conformément aux instructions données par ces magistrats ; il n'y aura pas lieu à discussion ni marchandage ; on enverra les soldats, et l'arrestation s'effectuera, parce que Jésus se laissera prendre. Telle est, comme fait, la trahison de Judas. Au point de vue des causes, c'est une manœuvre diabolique, providentiellement nécessaire pour amener la mort du Christ, condition de sa gloire ; ainsi le diable lui-même sera dupe de sa machination ; Judas n'est que l'instrument de Satan. Au point de vue symbolique, Judas, agent du diable, est la personnification du faux frère, un fléau que l'Église primitive a connu et que Jésus annonce en même temps que la perfidie de son apôtre. « Je vous le dis dès maintenant, avant que la chose arrive, afin que, lorsqu'elle arrivera, vous croyiez que je suis [3] » ce que je prétends être et ce que je vous ai dit, le Messie annoncé par les Écritures, le vrai Fils de Dieu, l'unique Sauveur. La trahison n'a donc pas encore de réalité actuelle. On est un peu surpris que le Christ dise : « dès maintenant », car il en a déjà parlé auparavant [4], mais la première prédiction était moins claire ; ou bien il faut dire que la dernière est rédigée en vue des lecteurs de l'Évangile et que tous les pronostics de trahison se résument en celui-ci. Au lieu d'être déconcertée par l'événement, la foi des disciples devra en

1. Schanz, 461.
2. Schanz, *loc. cit.*
3. ὅτι ἐγώ εἰμι. Sur la portée de cette locution, cf. viii, 24-28 ; *supr.* p. 561.
4. vi, 64, 70-71. Cf. *supr.* p. 480.

être plutôt affermie, puisque Jésus l'a prédit et que cette prédiction accomplie démontre qu'il était vraiment l'envoyé de Dieu, initié aux secrets de la Providence.

Il est à croire que les Juifs contemporains de l'auteur arguaient de la trahison de Judas, comme du crucifiement, contre la messianité de Jésus : un Messie qui se laisse tromper par un de ses familiers ! L'évangéliste répond que Jésus n'a pas été trompé, qu'il a démasqué le traître avant que celui-ci songeât même à trahir, et qu'il a permis à la trahison de réussir, afin de satisfaire aux desseins de Dieu touchant le salut de l'humanité.

Les dernières paroles de Jésus, empruntées aux Synoptiques [1], ne semblent pas d'abord se rattacher logiquement à ce qui précède : on dirait qu'elles se réfèrent à ce qui a été dit plus haut du disciple qui n'est pas au-dessus du maître, et que l'on veut relever maintenant la dignité du disciple en le montrant, d'une certaine façon, égal au maître[2] ; ou bien le Christ aura voulu menacer Judas, qui ne reçoit pas le Christ, encourager les apôtres, qu'on recevra comme leur Maître [3]. Le texte, de forme solennelle, réclame une interprétation plus large et moins subtile. « En vérité je vous le dis, celui qui reçoit quelqu'un envoyé par moi me reçoit, et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé. » Il est évident que la transition littéraire fait défaut, probablement parce que le passage est pris d'ailleurs, et que l'auteur, attentif seulement à son idée, n'a pas pris soin de fondre l'emprunt dans sa rédaction. Mais, pour comprendre cette conclusion du discours, on ne doit pas se régler sur le sens qu'elle a dans les Synoptiques, ce sens ayant dû être idéalisé afin de s'adapter au contexte de notre Évangile. Judas, on l'a remarqué, est le traître et la trahison, le type du faux frère, dénonciateur juif ou chrétien apostat. Jésus déclare qu'il ne faudra pas se troubler de ces défections prévues par lui, et il ajoute, par manière de consolation, complétant l'enseignement donné par le lavement des pieds et à son occasion, que, malgré toutes les trahisons, ce grand bonheur reste acquis au chrétien fidèle, de recevoir le Christ dans les siens et de recevoir Dieu dans le Christ.

1. Matth. x, 40 (cf. Luc, x, 16) : ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.

2. Holtzmann, 175.

3. Schanz, 462.

Le symbole du lavement des pieds finit ainsi par s'expliquer en termes clairs. Recevoir les envoyés de Jésus est exercer la charité comme il vient de le prescrire, et recevoir le Christ est communier avec tous les chrétiens au Christ lui-même et à Dieu, dans et par l'*agapé*, amour-eucharistie. Ce n'est pas pour rien que l'évangéliste a dit : « celui qui prend [1] », et non précisément « celui qui reçoit [2] », comme il est dit en Matthieu. Le mot « prendre », emprunté aux récits de l'institution eucharistique [3], allait mieux au symbolisme du discours. Un peu de confusion se produit dans l'esprit du lecteur, parce que, dans les Synoptiques, ce sont les apôtres qui doivent être reçus, tandis que Jésus paraît ici les exhorter à recevoir ceux qu'il envoie, c'est-à-dire eux-mêmes. On doit considérer les apôtres comme représentant la masse des fidèles. Le discours s'adresse en réalité à tous les chrétiens.

1. V. 29. ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με.

2. Matth. x, 40, *supr. cit.* Cf. III Jean, 5-10.

3. Cf. Marc, xiv, 22 ; Matth. xxvi, 26 ; Luc, xxii, 17 (Jean, vi, 7).

XXIV

LE TRAITRE

(Jean, xiii, 21-30)

xiii, 21. Ayant dit cela, Jésus fut troublé en esprit, et il fit une déclaration et dit : « En vérité, en vérité je vous dis que l'un de vous me livrera. » 22. Les disciples se regardaient les uns les autres, ne sachant de qui il parlait. 23. Un des disciples était couché près de Jésus, que Jésus aimait. 24. Simon-Pierre lui fit signe et lui dit : « Dis, qui est celui dont il parle? » 25. Ce (disciple) se penchant sur le sein de Jésus, lui dit : « Seigneur, qui est-ce? » 26. Jésus répondit : « C'est celui pour qui je vais tremper le morceau et à qui je le donnerai. » Ayant donc trempé le morceau, il le prit et le donna à Judas (fils) de Simon l'Iscariote. 27. Et après ce morceau, Satan entra en lui. Alors Jésus lui dit : « Fais vite ce que tu as à faire. » 28. Et aucun des convives ne comprit pourquoi il lui avait dit cela. 29. Car quelques-uns pensèrent, comme Judas avait la bourse, que Jésus lui disait d'acheter ce dont ils avaient besoin pour la fête, ou de donner quelque chose aux pauvres. 30. Ayant donc pris le morceau, il sortit aussitôt. Et il était nuit.

Avant d'adresser aux disciples fidèles les exhortations dont ils ont besoin, et de répandre devant eux les sentiments eucharistiques dont son âme est remplie, Jésus achève de démasquer le traître et le détermine à se retirer. Il est troublé, non pas involontairement et comme s'il redoutait ce qui va s'accomplir, ni par une sorte d'inquiétude et d'impatience devant « l'heure » qui approche[1], mais par l'impression de tristesse profonde que lui suggère la pensée de la trahison dont l'un des siens va se rendre coupable envers lui. Cette impression est passagère[2], le Christ johannique pouvant bien éprouver un pareil sentiment, mais non s'y abandonner. Parlant du traître, Jésus est subitement frappé d'horreur pour la trahison ; il se tait un instant, puis en pleine possession de lui-même, « il

1. Holtzmann, 177.
2. Cf. xii, 27. Cf. *supr.* p. 687.

témoigne[1] » de sa science surnaturelle en dévoilant un projet qui n'est censé connu que de Judas seul et du diable son inspirateur. Par là il mettra le traître en mouvement et décidera de sa propre destinée. Le texte ne laisse pas soupçonner d'autre cause à l'émotion de Jésus que celle qui est indiquée dans la déclaration : « L'un de vous me livrera. » Cette déclaration a été habilement préparée, le Sauveur ayant commencé par dire : « Vous n'êtes pas tous purs[2] », puis ayant donné plus de précision à sa pensée : « Celui qui mange mon pain a levé le talon contre moi[3] », avant d'en venir à la dénonciation formelle.

Les anciens commentateurs admettaient volontiers que la dénonciation avait précédé l'institution eucharistique, et que Judas avait communié sacrilègement[4]. Beaucoup de modernes[5], pour des raisons de sentiment ou de convenances théologiques, ont voulu que Judas fût parti avant la fin du repas. Mais ni les Synoptiques, ni le quatrième Évangile n'autorisent cette opinion. Dans les Synoptiques[6], il n'est pas question du départ du Judas, et le traître paraît s'éloigner seulement quand Jésus quitte la salle où il a mangé la Pâque, pour se rendre à Gethsémani. Chez Jean, le repas se termine quand Judas sort, et le mémorial eucharistique, représenté par le lavement des pieds, a été institué ; le morceau donné au traître s'y rattache probablement ; Judas n'assiste pas aux instructions et à l'action de grâce complémentaires de la cène, mais il a pris part à celle-ci, et le symbolisme de la narration s'arrangerait mal d'une autre combinaison.

« Les disciples se regardaient les uns les autres, ne sachant de qui parlait » Jésus. Dans les deux premiers Évangiles[7], tous interrogent le Maître, et Judas comme les autres, en disant : « Est-ce moi ? » Dans Luc[8], les disciples s'interrogent entre eux. Comme en d'autres cas, Jean individualise la donnée synoptique, et un

1. V. 21. ταῦτα εἰπὼν ὁ Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι καὶ ἐμαρτύρησεν καὶ εἶπεν.
2. XIII, 10-11 ; *supr.* p. 716.
3. XIII, 18 ; *supr.* p. 719.
4. On peut dire que c'est l'opinion commune des anciens. Cf. S. THOMAS, *supr. cit.*, p. 709, n. 2.
5. Voir notamment KNABENBAUER, *Comment. Matth.* II, 439 ; *Joan.* 417.
6. MARC, XIV, 18-21 ; MATTH. XXVI, 21-25 ; LUC, XXII, 14-23.
7. MATTH. XXVI, 22, 25 ; MARC, XIV, 19.
8. LUC, XXII, 23.

seul disciple, qui va jouer désormais un rôle prépondérant dans le récit, interrogera Jésus. Les apôtres n'ont pas l'air d'être inquiets pour eux-mêmes ni de faire un retour sur leur propre conscience [1] ; chacun, sauf Judas, paraît sûr de soi et cherche à discerner sur la figure des autres un embarras qui décèlerait la trahison ; mais on ne demande pas au Sauveur de dénoncer publiquement le coupable.

Or il y avait auprès de Jésus un disciple qu'il aimait [2]. C'est la première mention de ce personnage anonyme, qu'il ne faut pas se hâter d'identifier à tel ou tel membre du collège apostolique. Dans la perspective du récit, le disciple bien-aimé ne peut être qu'un apôtre, mais le fait même que ce disciple n'a pas de nom éveille déjà l'idée d'un personnage symbolique. Supposer que l'auteur aurait voulu se désigner ainsi lui-même par modestie est lui prêter au contraire un raffinement de vanité. N'est-il pas évident que si cet auteur est l'apôtre Jean, il aurait montré à la fois plus de franchise et d'humilité en disant son nom qu'en alléguant une préférence qui le met au-dessus de tous les apôtres et même de Pierre ? Cette subtilité d'orgueil n'existe plus si le disciple bien-aimé est un type, le type du croyant parfait. Ce disciple ne laissera pas de se confondre toujours en quelque manière avec l'auteur ; mais, dans ce cas, l'auteur se dérobera vraiment derrière le personnage typique, inconnu, étranger à la tradition historique, en qui on ne pourra voir l'un des Douze ni un individu déterminé, tandis que, dans l'autre hypothèse, l'apôtre ne chercherait qu'à se faire valoir en ayant l'air de se cacher. On a voulu voir dans cette formule : « Celui que Jésus aimait », une allusion au nom de Jean, *Johanan*, « favorisé du Seigneur [3] ». Comme il ne s'agit pas d'une étymologie proprement dite, l'emploi du mot « Jésus » au lieu de « Seigneur » ne contredit pas cette conjecture, très gratuite d'ailleurs. Si elle avait quelque fondement, elle n'attesterait pas l'authenticité johannique de l'Évangile, un tel artifice convenant beaucoup mieux au panégyriste de l'apôtre qu'à l'apôtre lui-même, et le symbolisme du nom inviterait encore à regarder comme typique le rôle du personnage.

1. Opinion de Schanz, 463.

2. V. 23. ἦν ἀνακείμενος εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς.

3. Bengel, *ap.* B. Weiss, 462.

Toujours est-il que ce disciple était « couché dans le sein de Jésus ». Pour comprendre la portée littérale de cette expression, il faut se représenter les convives étendus sur un divan, suivant la coutume antique, appuyés sur le bras gauche, se servant de la droite pour manger, la tête du second convive se trouvant à la hauteur de la ceinture du premier, devant lui, et ainsi de suite. Quand le second voulait parler au premier, il était obligé de se retourner en se penchant vers la poitrine de son voisin, et c'est dans cette attitude que l'on va nous montrer le disciple bien-aimé parlant à Jésus. La place du disciple ne marque pas seulement l'amitié particulière que le Sauveur lui porte, mais sa participation plus complète à tous les biens spirituels qui doivent se répandre du sein de Jésus sur l'humanité [1]. Le même disciple sera encore tout près de la croix lorsque le Christ « rendra l'esprit » et que sortira de son côté le jet symbolique d'eau et de sang [2]. Pierre a recours à lui pour savoir qui est le traître : un rapport analogue existe entre les deux disciples toutes les fois que l'auteur les met en scène [3]. Le disciple bien-aimé entre plus avant que Pierre dans la confiance de Jésus ; il est mieux instruit des secrets du Maître, et c'est par lui que Pierre arrive à les connaître. Il faut entendre par là que la doctrine johannique l'emporte en quelque façon sur la tradition proprement apostolique et qu'elle l'a enrichie. Peut-être est-ce avec intention qu'on ne marque pas la place de Pierre ; comme chef des apôtres, il aurait dû avoir celle qui est prise par le disciple bien-aimé ; l'évangéliste n'ose pas lui assigner une place inférieure. Pierre ne peut pas être à gauche de Jésus [4], car on ne peut supposer qu'il communique avec le disciple bien-aimé par-dessus la tête du Sauveur ; il serait plutôt à droite du disciple, dans la même position par rapport à lui que le disciple par rapport à Jésus ; si on le suppose éloigné, de l'autre côté de la table [5], il ne pourra faire signe au disciple ni lui parler sans être vu

1. Cf. VII, 38. La répétition de XIII, 25 (ἀναπεσὼν ἐκεῖνος οὕτως ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ) appelle l'attention sur ce symbolisme. Cf. ce qui est dit du Fils, I, 18, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός (J. RÉVILLE, *supr. cit.* p. 127.) Le mot οὕτως, au v. 25, doit être expliqué comme dans IV, 6 ; *supr.* p. 344.

2. XIX, 26, 30, 34-35.

3. Cf. XVIII, 16 ; XX, 4, 8. Ce rapport est atténué et voilé dans I, 35-42, si l'anonyme qui accompagne André doit être identifié au bien-aimé.

4. SCHANZ, 463.

5. Edersheim, *ap.* SCHANZ, *loc. cit.*

et entendu de plusieurs autres. On aurait tort de chercher plus loin que les indications données par l'évangéliste, comme si ces indications étaient le commencement d'une description réelle qui pourrait être complétée par induction ; le tableau ne comporte que des traits significatifs, et il ne faut pas en ajouter d'autres qui n'auraient pas de sens.

Pierre fait un signe au disciple préféré, en lui disant tout bas : « Dis, qui est celui dont il parle [1] ? » Telle est la leçon des manuscrits [2] jugés les meilleurs par les critiques, et on l'interprète comme si Pierre supposait chez le disciple la connaissance du traître [3], ou s'il faisait semblant de la supposer pour exciter le disciple à questionner Jésus [4]. Hypothèses subtiles et peu conformes aux procédés ordinaires de la psychologie et du style johanniques. D'autres témoins [5] lisent simplement : « Et il lui fit signe de demander de qui il (Jésus) parlait [6]. » Le sens est beaucoup plus naturel, si le texte est moins bon. Mais rien n'empêche de retrouver le même sens dans l'autre leçon, « Dis, qui est-ce qu'il veut dire », pouvant très bien signifier : « Demande(-lui) de qui il veut parler [7] ». La mimique dont les paroles de Pierre sont accompagnées s'accorde mieux avec cette interprétation, car on ne voit pas pourquoi Pierre, tout en parlant, ferait signe au disciple de lui donner réponse ; il demande au disciple, par signe et parole, d'interroger le Sauveur. Tous les deux sont donc sûrs l'un de l'autre, et ils savent que le soupçon concerner doit un tiers. Ensemble ils représentent, et on le verra mieux encore dans la suite, la totalité des croyants, ceux du judaïsme et ceux de la gentilité. C'est pourquoi on laisse un peu dans l'ombre les autres disciples, le groupe des apôtres galiléens étant comme personnifié dans son chef. Pierre a eu recours au disciple bien-aimé parce que celui-ci était à même de parler à Jésus sans être entendu des autres convives. Le disciple « s'incline » en se retournant « vers le sein de Jésus » et il pose la question demandée : « Seigneur, qui

1. V. 24. νεύει οὖν τούτῳ Σίμων Πέτρος καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστιν περὶ οὗ λέγει.
2. BC etc.
3. Holtzmann, *loc. cit.* ; B. Weiss, *loc. cit.*
4. Schanz, 464.
5. AD etc. Ss.
6. νεύει... πυθέσθαι τίς ἂν εἴη περὶ οὗ λέγει.
7. On objecte que, dans ce cas, il faudrait plutôt λέγεις ; mais l'emploi de la seconde personne créerait une équivoque entre Jésus et le disciple.

est-ce ? » Il obtiendra une réponse très claire, mais on ne dit pas, et peut-être fait-on exprès de ne pas dire que la réponse ait été alors communiquée à Pierre.

« C'est, répond Jésus, celui pour qui je vais tremper le morceau, et à qui je le donnerai [1]. » Ce disant, Jésus trempait le morceau et le donnait à Judas. « Et après le morceau, à ce moment, Satan entra en lui [2]. » Alors Jésus lui dit : « Fais vite ce que tu veux faire [3]. » Ainsi la question du disciple arrive à point pour faire ressortir la science du Christ, lui fournir une occasion de désigner le traître, et, en même temps, de le livrer au diable, de l'envoyer à sa besogne ténébreuse, parce que l'heure est venue. Il est parlé « du morceau », ou de « la bouchée », comme si le lecteur devait comprendre, sans autre explication, de quoi il s'agit. Les interprètes supposent naturellement que cette bouchée est un morceau de pain ou de viande trempé dans la sauce du plat; Jésus emploierait, par ménagement pour le traître [4], cette façon de le dénoncer, que le disciple seul pouvait comprendre, la présentation d'un morceau à tel ou tel convive étant dans les habitudes de la politesse orientale. D'aucuns même ont songé au festin pascal et au plat de *charosheth* [5], où le chef de famille trempait des bouchées qu'il offrait à tous les assistants. Mais le rituel de la Pâque n'a rien de commun avec la dernière cène de l'Évangile johannique, et même on peut douter que l'auteur n'ait pas vu dans le morceau offert à Judas autre chose qu'une tranche de pain ou de viande, que Jésus aurait trempée dans une sauce quelconque. Pourquoi donc Satan entre-t-il dans Judas aussitôt après la bouchée reçue? Pourquoi pas plus tôt, puisque Judas tient déjà du diable l'intention de son méfait? N'est-il pas évident que la bouchée contribue à cette possession diabolique, à laquelle on ne peut, dans ce moment précis, trouver une cause morale particulière? N'est-ce pas Jésus qui a livré lui-même le traître à Satan, comme dit saint Paul [6], et par le moyen de cette

1. V. 26. ἐκεῖνός ἐστιν ᾧ ἐγὼ βάψω τὸ ψωμίον καὶ δώσω αὐτῷ.

2. V. 27. καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς. ℵDL, mss. lat. Vg. omettent τότε; D, *e* omettent même μετὰ τ. ψ.

3. ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον. Mot à mot : « Ce que tu fais, fais-le plus vite » que tu ne parais disposé à le faire.

4. B. Weiss, *loc. cit.*

5. Schanz, B. Weiss, Knabenbauer, etc.

6. I Cor. v, 5 (I Tim. i, 20).

bouchée qui, si l'on tient compte du procédé allégorique usité d'un bout à l'autre du quatrième Évangile, ne peut pas être un aliment quelconque? N'est-ce pas pour ce motif que la donnée synoptique [1] sur « celui qui met la main au plat avec » Jésus est transformée de telle sorte que Jésus seul met la main au plat, et que Judas ne fait plus que prendre ce que Jésus lui offre?

Admettons que, pour le sens extérieur et matériel du récit, « le morceau » est le pain trempé que Jésus tend à Judas, et que l'entrée du diable dans le traître vient « après le morceau », sans qu'il y ait d'autre rapport entre les deux que cette succession, le commentateur n'en est pas moins autorisé à chercher un sens plus profond, qui est insinué par la manière étrange dont on propose le premier. Le mot caractéristique dont on se sert [2] est resté dans l'usage de l'Église orientale pour désigner le fragment de pain eucharistique trempé dans le vin pour la communion. Peu importe que le rite soit moins ancien que l'Évangile [3], un lien doit exister entre l'un et l'autre, et le « pain trempé » représente ce que l'on appellerait, dans le style de la théologie scolastique, une communion sous les deux espèces. Il était impossible, sans introduire dans ce passage le récit de l'institution eucharistique, de faire présenter le calice à Judas. Jean s'est inspiré du troisième Évangile et de saint Paul. Luc dit que Satan était entré dans Judas Iscariote, et il raconte ensuite la dernière cène, en mettant la dénonciation du traître après l'institution de l'eucharistie [4]. Aucune de ces données n'a été perdue pour notre auteur; il a seulement transposé l'entrée de Satan, par application de ce qui est dit, dans la première Épître aux Corinthiens, sur le profanateur de l'eucharistie, qui mange et boit sa condamnation [5]. Judas est le type des faux frères qui violent la charité, profanent le sacrement, tombent aux mains de Satan et deviennent l'instrument providentiel de la persécution et du martyre pour les vrais fidèles [6]. Cette interprétation ne suppose aucunement une conception magique de l'eucharistie, qui ne serait pas celle de Jean [7], attendu que la

1. Marc, xiv, 20; Matth. xxvi, 23; Luc, xxii, 21.
2. τὸ ψωμίον.
3. Il ne s'ensuit pas que les Grecs l'aient emprunté à ce passage (Schanz, 464).
4. Luc. xxii, 14-23; *supr. cit.* p. 724.
5. I Cor. xi, 29.
6. Cf. I Jean, ii, 19; iii, 15.
7. Holtzmann, 178.

venue du diable en Judas est causée par l'indignité de celui-ci et n'est pas un effet direct de la communion. Il ne faut pas dire cependant que Judas est livré à Satan par le seul fait que Jésus l'abandonne à lui-même [1] : c'est par un jugement divin, résultant de la communion indigne, que Judas est abandonné à Satan. La possession de Judas par le démon doit s'entendre au sens moral, mais elle est à concevoir comme aussi rigoureuse et absolue que la possession physique, sinon davantage.

Il est très remarquable que le Christ lui-même envoie Judas à son œuvre de trahison. Beaucoup de commentateurs s'efforcent d'atténuer la signification de cet ordre, en y voyant simplement un désir d'être débarrassé d'une présence odieuse [2], ou une permission donnée [3], ou bien une menace à Satan [4], ou un appel à la conscience de Judas [5], ou une sorte de mise en demeure, d'invitation à prendre parti [6]. Le commandement est formel [7]. Les théologiens peuvent l'interpréter comme une permission. En tant que donnée d'apparence historique, c'est une manifestation expresse de la volonté du Christ, destinée, dans l'esprit de l'évangéliste, à montrer que le diable, et Judas, et les Juifs auraient été impuissants contre Jésus s'il n'eût consenti lui-même à sa mort, s'il n'eût présidé à l'accomplissement des desseins providentiels, s'il n'eût pris, pour ainsi dire, l'initiative de ce qu'on devait faire contre lui. Judas n'aurait pas bougé, si le Christ n'avait pas voulu qu'il marchât. On verra de même que Jésus n'aurait pas était pris s'il ne s'était volontairement livré à ceux qui venaient l'arrêter. Ces traits ne sont pas à expliquer par l'histoire, ni à interpréter psychologiquement, ni à justifier théologiquement comme s'ils étaient réels. Ce sont déjà des symboles théologiques, l'expression sensible, un peu hardie et déconcertante, de la liberté avec laquelle Jésus accomplit son sacrifice. L'ordre est équivoque avec intention, pour que Judas seul comprenne, et que les autres disciples ne se doutent de rien. On dirait qu'il s'agit d'une commis-

1. Schanz, 465.
2. B. Weiss, 463.
3. S. Thomas, Calmet, etc.
4. S. Cyrille.
5. S. Jean Chrysostome.
6. Ewald, *ap.* B. Weiss, *loc. cit.*
7. Schanz, 465. Et ce n'est pas seulement un avis de quitter la salle (Knabenbauer, 415). Cf. II, 19, *supr.* p. 291.

sion vulgaire : c'est une démarche condamnable en elle-même, odieuse et diabolique, dont Satan et Judas croyaient avoir le secret, et de laquelle, le Père et le Christ sont encore seuls à le savoir, dépend le salut du monde.

Aucun des convives, si ce n'est Judas, ne voyait ce que Jésus avait voulu dire. Le disciple bien-aimé, qui maintenant connaissait le traître, est censé n'avoir pas soupçonné que la trahison devait se produire tout de suite et que Jésus lui-même en pressait l'exécution. Comme Judas a été dit trésorier de la troupe apostolique, les plus avisés croient pouvoir conjecturer quelque achat de provisions « pour la fête », c'est-à-dire pour la Pâque du lendemain, ou une distribution d'aumônes en vue de la même occasion. L'hypothèse ne ferait pas grand honneur à leur perspicacité, puisque l'on ne pouvait guère acheter, ni visiter les pauvres, pendant la nuit, mais il faut voir surtout la pensée de l'évangéliste et ne pas s'inquiéter des vraisemblances historiques. L'auteur a peut-être moins pensé aux aumônes qui se faisaient chez les Juifs, en vue de la solennité pascale [1], qu'à celles qui suivirent de bonne heure chez les chrétiens la cène eucharistique. La trahison de Judas semble conçue de façon à figurer les dénonciations de Juifs, ou même de chrétiens renégats, contre les fidèles. Le mauvais chrétien, le faux converti peut être un dignitaire de la communauté, traître aux siens, sacrilège à l'eucharistie. L'Église est comme les disciples, elle ignore ces faux frères jusqu'à ce qu'ils se tournent ouvertement contre elle, et les trahisons, souvent prévues, la surprennent toujours.

Judas a compris ce que les autres ne comprennent pas. On a soin d'observer qu'il prit la bouchée que Jésus lui présentait, et cette insistance montre que le détail en question doit avoir une signification importante dans le récit [2]. « Ayant donc pris le morceau », Judas « sort tout de suite », conformément à l'ordre du Christ. « Et il faisait nuit. » Il est parfaitement inutile de chercher ce qui s'est passé dans la conscience de Judas et de supposer que, se voyant découvert, il a formé subitement sa résolution [3]. Le parti est censé arrêté d'avance ; mais le diable et Judas ne peuvent agir tant

1. B. Weiss, 464.

2. Noter aussi l'emploi emphatique de τότε, au v. 27 (*supr.* p. 728, n. 2), pour marquer le rapport de la « bouchée » avec la possession diabolique.

3. B. Weiss, 463.

que l'heure n'est pas venue et que la puissance divine les contient par la volonté du Christ. Maintenant l'heure est venue, et il fait nuit noire, c'est l'heure de la puissance des ténèbres [1]. Jésus donne congé au traître et à Satan avec lui. Judas, instrument inconscient de la Providence, mû par le diable, suit sa destinée en se conformant à l'ordre du Christ; à travers l'obscurité, moins sombre que son âme, il s'en va porter sa dénonciation aux chefs des prêtres et exécuter la trahison que Satan lui a suggérée.

1. Luc, xxii, 53.

XXV

LE COMMANDEMENT NOUVEAU. SIMON-PIERRE

(Jean, xiii, 31-38)

Les discours d'adieu commencent dès que Judas est parti. Le lavement des pieds, la dénonciation du traître leur servent d'introduction ou d'illustration préliminaire. Le premier tableau signifie symboliquement la loi et le régime de charité qui vont être expliqués dans les discours. Le second fait entrevoir les difficultés, les embûches, les sacrifices, l'atmosphère de persécution et de mort que les disciples de la charité devront traverser, après leur Maître, pour le rejoindre dans sa gloire. Par l'éloignement du faux frère le cercle des fidèles est comme purifié et constitué. L'amour du Sauveur va se répandre d'autant plus librement qu'il a été plus longtemps contenu. C'est la première et la seule fois que le quatrième Évangile montre le Christ en conversation intime avec les disciples. Ainsi le voulait sans doute la conception systématique de l'auteur. Un exposé complet de la doctrine johannique doit couronner l'œuvre, mais il ne pouvait être bien compris que des vrais enfants de Dieu, et l'on verra que les apôtres, en cette conclusion du livre plus que partout ailleurs, représentent l'Église chrétienne. Comme la doctrine se résume dans la charité, rien n'a été plus facile que d'en faire un thème eucharistique, de façon à garder, en l'élargissant, le cadre des premiers Évangiles. Un incident auquel la tradition synoptique attachait de l'importance, l'annonce du reniement de Pierre, y a gardé sa place, et l'évangéliste l'amène, par un jeu de dialogue qui lui est familier, après que Jésus a formulé en général l'objet des discours qui vont suivre. Au fond, l'auteur se conforme à l'ordre adopté dans le récit de Luc [1], où on lit d'abord l'institution de l'eucharistie, puis la dénonciation du traître et l'avertissement à Pierre.

1. Luc, xxii, 14-34.

XIII, 31. Lorsqu'il fut sorti, Jésus dit : « Maintenant le Fils de l'homme est glorifié, et Dieu est glorifié en lui. 32. Si Dieu est glorifié en lui, Dieu le glorifiera aussi en lui-même, et il le glorifiera bientôt. 33. (Mes) enfants, je suis encore pour peu de temps avec vous. Vous me chercherez, et, comme je disais aux Juifs qu'ils ne pouvaient venir où je vais, je vous le dis aussi maintenant. 34. Je vous donne un commandement nouveau, c'est que vous vous aimiez les uns les autres, que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés. 35. C'est à cela que tout le monde vous reconnaîtra pour mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres. »

On dirait que Jésus entonne un chant de triomphe : « Maintenant le Fils de l'homme est glorifié, et Dieu est glorifié en lui. » Ces paroles expriment tout autre chose que le soulagement causé au Sauveur par le départ de Judas ; elles manifestent la plénitude de contentement qu'éprouve le Christ devant l'œuvre de salut qui s'achève en cette heure suprême. « Maintenant » que la mort, venant derrière Satan et Judas, est près de saisir celui qu'elle ne pourra garder, « le Fils de l'homme est glorifié » par tout ce qu'il a fait en exécution des volontés célestes et par le sacrifice qu'il se dispose à accomplir. « Et Dieu », de son côté, « est glorifié dans » le Christ, parce que les œuvres du Fils ont fait connaître le Père et contribuent ainsi à lui procurer l'honneur qui lui convient. Quoiqu'elle manque dans les plus anciens manuscrits [1], on doit restituer, au commencement du verset suivant, la proposition antécédente, nécessaire à l'équilibre du discours : « Et si Dieu a été glorifié en lui [2]. » La répétition des mêmes formules a occasionné l'omission accidentelle de celle-ci [3] et supprimé à moitié la distinction que l'évangéliste tient à établir entre la gloire acquise à Dieu par l'œuvre du

1. ℵBCDL, etc.

2. Voici le texte complet des vv. 31-32 :

ὅτε οὖν ἐξῆλθεν, λέγει Ἰησοῦς·
νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου,
καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ·
[εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ,]
καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ,
καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν.

Noter l'emploi emphatique de ὁ θεός, en opposition avec ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

3. On peut voir, dans la note précédente, que la troisième et la quatrième ligne du texte sont identiques, sauf pour les particules initiales, καί, εἰ, et le temps du verbe.

Fils, et celle que Dieu va donner en récompense au Fils. De même que le Père a été glorifié dans le Fils, par l'œuvre que celui-ci a réalisée sur la terre, Dieu glorifiera le Fils en lui Père, l'élevant jusque dans son humanité à la participation de la gloire divine, et récompensant ainsi l'abandon que le Christ a fait de sa propre vie. Cette gloire future ne tardera pas à parachever celle que lui vaut déjà son obéissance [1].

Mais Jésus ne peut entrer dans sa gloire définitive qu'en se séparant des siens, qui ne peuvent le suivre immédiatement. De là vient que sa pensée se tourne vers eux et que sa voix prend un accent particulier de tendresse en leur annonçant la séparation prochaine : « Mes enfants, je ne suis plus avec vous que pour très peu de temps [2]. » Ce temps est celui qui va s'écouler jusqu'à son arrestation. Les apparitions du Christ ressuscité sont transitoires, elles ne constituent pas une reprise de la vie commune [3], et la rédaction originale du quatrième Évangile n'en signalait que deux, l'une au jour même de la résurrection, l'autre le dimanche suivant. Il n'est donc plus possible d'écarter l'idée de la séparation, et il faut, au contraire, s'y préparer. L'évangéliste fait répéter au Sauveur avec une application différente la parole : « Vous me chercherez et vous ne pouvez pas venir où je vais [4]. » Ce n'est plus une menace, mais la constatation d'un fait, la révélation d'un dessein providentiel. Les disciples chercheront leur Maître, ils désireront ardemment le revoir, et ils ne le pourront pas, parce qu'ils ne pourront le rejoindre tout de suite au ciel où il sera. Leur mission commence en même temps que finit celle de Jésus. Ils auront à la remplir d'abord avant d'être associés au Christ dans sa gloire.

C'est pourquoi Jésus leur laisse, par manière de testament et de volonté dernière, comme consolation dans le présent, comme moyen et comme gage de réunion dans l'avenir, « un commandement nouveau », le précepte de la charité mutuelle, comme il l'a pratiquée envers eux [5]. La nouveauté du précepte consiste dans la perfection,

1. Cf. XII, 28 ; *supr.* p. 689.

2. V. 33. τεκνία, ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι.

3. Comme dans ACT. I, 3-4. Cf. LUC, XXIV, 44, où le Christ ressuscité se réfère *au temps où il était avec* ses apôtres.

4. VII, 34 ; VIII, 21 ; *supr.* pp. 516, 560.

5. XII, 34. ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.

jusqu'alors inconnue, de son accomplissement, dans l'imitation de la charité du Christ : « Comme je vous ai aimés », jusqu'au dernier terme de l'amour, au sacrifice absolu de soi [1]. Ce commandement nouveau est l'équivalent johannique de « la nouvelle alliance dans le sang », ou du « sang de la nouvelle alliance », qui est, dans les Synoptiques et dans saint Paul [2], la définition du mémorial eucharistique. On ne parle pas d'alliance, parce que le quatrième Évangile est complètement dégagé du judaïsme, des conceptions et de la terminologie juive, et parce que le christianisme n'est pas considéré comme un renouvellement de l'ancien pacte. La charité chrétienne n'apparaît plus comme un accomplissement de la Loi, au sens du Discours sur la montagne, mais comme une économie entièrement nouvelle. Et il n'est pas question expressément de l'eucharistie, pour les raisons qui ont été indiquées plus haut, l'évangéliste négligeant la lettre de l'institution pour en faire valoir l'esprit, et prenant le mot *agapé* au sens le plus large et le plus compréhensif, de façon à signifier par là, non seulement l'agape eucharistique, mais toute l'institution chrétienne fondée sur la charité de Jésus, laquelle est source et forme du salut, principe de l'union dont l'eucharistie est la condition mystique et le symbole efficace. La charité ainsi comprise est vraiment une création nouvelle. Elle est, pour ainsi dire, la définition morale de la vie divine que le Christ communique à ceux qui croient en lui [3]. Aussi bien est-ce à ce signe de la charité mutuelle que l'on reconnaîtra les disciples de Jésus [4]. Dans le temps où écrit l'auteur, l'expérience en est déjà faite, et il s'en glorifie, comme feront plus tard les apologistes du christianisme.

XIII, 36. Simon-Pierre lui dit : « Seigneur, où vas-tu ? » Jésus répondit : « Là où je vais, tu ne peux maintenant me suivre ; mais tu (me) suivras plus tard. 37. Pierre lui dit : « Seigneur, pourquoi ne puis-je te suivre maintenant ? Je donnerai ma vie pour toi. » 38. Jésus répondit : « Tu donneras ta vie pour moi ? Le coq ne chantera pas que tu ne m'aies renié trois fois. »

Au testament divin s'oppose, par contraste, une intermède de fai-

1. Bien que la particule καθώς n'indique pas directement le degré, mais le mode, la forme de la charité. Cf. *supr.* p. 705.

2. Cf. I Cor. XI, 25 ; Marc, XIV, 24 ; Matth. XXVI, 28 (Luc, XXII, 20).

3. Grill, 291.

4. Cf. I Jean, III, 10-11.

blesse humaine [1]. L'auteur veut introduire, sans plus tarder, l'annonce du reniement de Pierre. A cet effet, il suppose que l'apôtre, frappé de ce que Jésus a dit de son prochain départ, et n'ayant d'ailleurs pas compris qu'il s'agissait de sa mort, ce qui serait grandement invraisemblable si l'on devait apprécier le cas au point de vue de l'histoire, ne fait pas attention au « précepte nouveau » et interrompt le discours pour dire avec la plus grande naïveté : « Où vas-tu? » En disciple dévoué, il voudrait accompagner son Maître. Jésus, au lieu de lui répondre directement, en expliquant de quel départ il est question, répète ce qu'il vient de dire ; il emploie les mêmes termes symboliques, qui, dans une conversation réelle, seraient simplement équivoques, pour signifier à Pierre en particulier qu'il ne soit pas songer à le suivre maintenant, bien qu'il doive le suivre plus tard. Une prophétie énigmatique vient compléter la déclaration incomprise. On voit que le même procédé gouvernera d'un bout à l'autre les dialogues du quatrième Évangile : tout le jeu en est fondé sur les méprises de l'auditoire, qui ne sont jamais éclaircies, parce que le lecteur comprend ce que Nicodème, la Samaritaine, les Juifs, les disciples, Pilate, sont censés n'avoir pu comprendre. Jésus va à sa gloire ; pour aller avec lui où il va, il faudrait d'abord l'accompagner dans sa passion et dans la mort, ce qui est comme impossible en soi, la volonté de la Providence assignant au prince des apôtres une carrière qu'il doit remplir avant d'avoir part à la gloire du Christ. Il le « suivra plus tard » dans la voie douloureuse où Jésus va entrer, et par cette voie il arrivera au terme glorieux où Jésus l'aura précédé. La même idée sera reprise et commentée dans l'appendice de l'Évangile, où l'on voudra marquer plus expressément la destinée de Pierre [2], tandis que Jean a voulu surtout, dans ce passage, montrer la prescience du Sauveur.

Il va sans dire que Pierre comprend de moins en moins ce dont Jésus veut parler. Il conjecture que le Sauveur se défie de son courage ; qu'une mission très périlleuse va être tentée en dehors de la Palestine ; que Jésus va l'entreprendre seul, ne comptant pas trouver appui dans ses disciples, pas même en lui Simon-Pierre.

1. Holtzmann, 180.

2. xxi, 18-19. Mais déjà dans xiii, 36, l'évangéliste doit avoir en vue le crucifiement de Pierre. Cf. Grill, 43.

L'apôtre entend d'une impuissance morale ce que le Christ a dit d'une impossibilité providentielle. Ses hypothèses sont prophétiques à leur manière, sans qu'il s'en doute. Le grand voyage à l'étranger, chimère aujourd'hui, sera plus tard une réalité.

A cette heure, Pierre s'étonne et s'afflige de n'être pas jugé capable d'effort et de sacrifice pour l'amour de Jésus. « Seigneur, pourquoi ne puis-je te suivre maintenant? je donnerai ma vie pour toi. » Il n'y a pas de raison pour que son Maître ne l'emmène pas avec lui, quels que soient le but du voyage et les dangers qu'on y pourra courir : Pierre mourra s'il le faut. Cette protestation, qui va être démentie par Jésus lui-même et par un fait douloureux, ne laisse pas non plus d'être comme une prévision inconsciente. Pierre mourra pour le Christ, comme il le dit, mais plus tard. L'évangéliste sait fort bien comment la chose est arrivée, et l'on s'en aperçoit. Jésus ne dissipe pas l'équivoque de son discours, et il ne parle plus d'avenir ; il relève les dernières paroles de l'apôtre, pour annoncer qu'elles seront contredites par d'autres paroles du même Pierre avant l'aurore du lendemain. Celui qui parle de donner sa vie pour son Maître l'aura renié trois fois avant le chant du coq. Par cette prédiction, Jean rejoint les Synoptiques [1]. L'ardeur de l'apôtre est sincère, mais il ne compte pas avec son infirmité. Il faut dire toutefois que les paroles de Jésus sont beaucoup moins un avertissement donné à sa présomption qu'une marque de science divine ; le reniement n'est pas tant une faute de Pierre qu'un accident prévu par le Christ, une chose qui devait arriver et que le Fils de Dieu, initié à tous les secrets divins, a fait connaître par avance.

Dans la rédaction première de notre Évangile, avant l'addition du chapitre XXI, Pierre n'était pas réhabilité en particulier après sa chute ; il était le représentant des apôtres galiléens, que la mort du Christ a troublés et dispersés, et qui n'ont retrouvé la foi qu'après la résurrection du Sauveur. Tous les apôtres rentraient dans leur vocation en recevant le Saint-Esprit. Mais le disciple bien-aimé, type du croyant parfait, l'emportait sur eux tous. Ce n'est pas lui qui interrompra les dernières instructions du Sauveur par des questions ineptes ; il pénétrera dans la salle du jugement et ne reniera pas

1. Marc, XIV, 30; Matth. XXVI, 34; Luc, XXII, 34. La protestation de Pierre, v. 37, est conforme pour l'idée à Luc, XXII, 33, mais le style est purement johannique (cf. X, 17-18).

Jésus ; il sera sur le Calvaire, au pied de la croix ; il croira le premier à la résurrection, sans que sa foi au Christ ait été entamée par les horreurs de la passion. Du point de vue idéal où se plaçait l'auteur, cette antithèse ne créait ni préférence ni défaveur pour les individus. Il n'en était plus de même dès qu'on identifiait le disciple bien-aimé à tel personnage connu et à l'auteur de l'Évangile. Le prestige de Pierre pouvait paraître singulièrement diminué au profit d'un autre, et cette circonstance, étant donné que le souvenir du prince des apôtres était inattaquable dans l'opinion chrétienne, n'aurait nui qu'au succès du livre. On verra comment le rédacteur du chapitre XXI a pris à tâche de tout concilier, de relever Pierre sans abaisser le disciple bien-aimé, de présenter à l'Église un nouvel Évangile qui ne blessât pas la tradition.

XXVI

LE PARACLET

(Jean, xiv)

Les suprêmes recommandations du Christ se poursuivent, après une courte pause [1], sans égard à l'interruption de Pierre, qui a été amenée pour faire droit à la tradition synoptique et provoquer l'annonce du reniement. Jésus veut rassurer les siens avant de les quitter. Bien que la faiblesse de Pierre soit, jusqu'à un certain point, le symbole de la leur, ce n'est pas de leur infirmité morale qu'on doit supposer les disciples inquiets, mais de la séparation dont Jésus a ouvert devant eux la perspective indéfinie. C'est pourquoi les instructions contenues dans ce chapitre xiv sont en même temps des motifs de consolation. Peut-être l'évangéliste a-t-il en vue, pour l'interpréter en le corrigeant, ce qui est dit dans Luc touchant la nécessité d'acheter une épée, et les deux glaives que présentent les apôtres [2]. Dans les Synoptiques, l'espérance du royaume des cieux et de la parousie doit soutenir le courage des disciples ; mais il suffit de lire les discours eschatologiques du Sauveur, ou simplement les paroles qui sont dites à l'occasion de l'eucharistie dans la dernière cène [3], pour mesurer toute la distance qui sépare les trois premiers Évangiles du quatrième. La ruine de Jérusalem, qui tient tant de place dans l'eschatologie synoptique, laisse complètement indifférents le Christ johannique et ses auditeurs, parce que le fait est depuis longtemps accompli et que le christianisme est tout à fait détaché du judaïsme. L'attente de la parousie subsiste encore, mais singulièrement atténuée et modifiée ; le Christ va venir et régner ostensiblement sur l'univers ; cependant il est déjà présent aux siens par l'Esprit et il règne dans la société de ses fidèles.

1. Quelques anciens témoins marquent une reprise du discours : xiv, 1. « Et il dit à ses disciples » (D, mss. lat.), ou bien : « Jésus dit » (Ss.).

2. Luc, xxii, 35-38.

3. Marc, xiv, 25 ; Matth. xxvi, 29 ; Luc, xxii, 16-18.

XIV, 1. « Que votre cœur ne se trouble pas. Croyez en Dieu; croyez aussi en moi. 2. Dans la maison de mon Père, il y a plusieurs demeures; si cela n'était, je vous l'aurais dit, parce que je vais vous préparer une place. 3. Et quand je serai allé, et que je vous aurai préparé une place, je reviendrai et je vous prendrai auprès de moi, afin que, là où je suis, vous soyez aussi. 4. Vous savez bien le chemin du lieu où je vais. » 5. Thomas lui dit : « Seigneur, nous ne savons pas où tu vas; comment saurions-nous le chemin? » 6. Jésus lui dit : « C'est moi qui suis la voie, la vérité, la vie. Personne n'arrive au Père, si ce n'est par moi. 7. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père; mais désormais vous le connaissez et vous l'avez vu. » 8. Philippe lui dit : « Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit. » 9. Jésus lui dit : « Il y a si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas, Philippe? Celui qui m'a vu, a vu le Père. Comment peux-tu dire : Montre-nous le Père? 10. Ne crois-tu pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même; et le Père, qui demeure en moi, accomplit ses œuvres. 11. Croyez, sur ma parole, que je suis dans le Père et que le Père est en moi ; sinon, croyez-le à cause des œuvres mêmes.

« Que votre cœur ne se trouble pas [1] ! » La séparation du Maître et des disciples, voulue par la Providence, ne sera pas de longue durée. « Croyez en Dieu, et croyez en moi [2] », c'est-à-dire : « ayez confiance », la foi en Dieu n'étant pas à recommander aux disciples et n'étant pas non plus à concevoir comme le motif de la foi en Jésus. La traduction : « Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi [3] », affaiblit un peu la pensée, et l'altère même gravement, si l'on n'entend pas « croire » au sens de « se confier », le seul qui convienne ici par rapport à Dieu. Or le mot « croire », dans cette phrase, ne peut être appliqué au Christ en un sens différent, et le contexte montre bien qu'il s'agit d'espérance, non de foi proprement dite. C'est un écho de la parole du Sauveur en Marc : « Ayez foi en Dieu [4] », et l'on verra plus loin le commentaire des paroles qui suivent, dans le même Évangile, touchant les miracles que feront les croyants. Il faut avoir confiance en Dieu et en celui qu'il a envoyé, parce qu'il y a des places pour tous les élus dans la maison du Père céleste.

1. V. 1. μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία· πιστεύετε εἰς τὸν θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε.
2. Noter la distinction nette de Dieu, ὁ θεός, et du Christ. Cf. *supr.* p. 734, n. 2.
3. Vulgate.
4. Marc, XI, 22-24.

Que ces places soient aussi variées que nombreuses, et qu'il y ait des degrés dans la gloire, le texte ne le dit pas, bien qu'on l'ait entendu ainsi de très bonne heure[1]. Jésus ne console pas ses disciples en leur annonçant qu'ils auront des places inégalement brillantes dans le ciel, mais qu'ils auront tous et chacun la leur. S'il n'en était pas ainsi, il les aurait prévenus, car il s'en va justement pour leur préparer ces places, et, supposé qu'il n'y en eût pas, son départ serait inutile. Le langage du Christ ne se fait pas enfantin par condescendance pour les disciples[2]; il est figuré, comme partout ailleurs, et l'on peut dire seulement que l'image, en cet endroit, est un peu vulgaire. Préparer la place est donner accès au ciel, garantir la participation des disciples à la gloire du Maître, puisque les places existent déjà dans la maison du Père, et dès l'éternité. Il se trouve que le terme allégorique, l'aménagement d'une maison, ne convient pas pour figurer l'action du Christ dans les disciples par le moyen de l'Esprit; mais cette action n'est pas visée directement, et le texte signifie que Jésus, entré par la mort dans sa gloire divine, procurera la même gloire aux siens et les introduira dans la société de Dieu. On a traduit aussi : « Sinon, je vous aurais dit que je vais vous préparer une place[3] », ou bien : « Vous aurais-je dit que je vais vous préparer une place[4]? » Mais Jésus dit aussitôt qu'il s'en va préparer une place aux disciples, ce qui exclut la première explication, et il ne l'avait jamais dit encore avant cet entretien, ce qui exclut la seconde[5].

La séparation sera courte. Quand Jésus aura préparé une place aux siens dans la maison du Père, il reviendra pour les prendre avec lui. On ne peut nier la signification eschatologique de ce passage; littéralement, le retour en question est la parousie comme l'entendent les Synoptiques et saint Paul, avec cette différence pourtant que l'idée de réunion l'emporte sur l'idée d'avènement, et qu'on ne dit rien du jugement, de la résurrection, des damnés. L'eschatologie devient mystique et morale; elle cesse d'être cosmologique et sociologique. Cependant le retour du Christ

1. S. Irénée, *supr. cit.*, p. 13, n. 1, alléguant l'autorité des presbytres; s. Augustin, etc.
2. B. Weiss, 472.
3. Plusieurs anciens.
4. Ewald, etc.
5. Cf. B. Weiss, 472.

ne laisse pas d'être avant tout la parousie, et ce retour est censé ne devoir pas beaucoup tarder. Jésus parle comme s'il denait revenir avant la mort de ses disciples; d'où il faut conclure que Jean maintient encore, quoique sans beaucoup de rigueur, la perspective de la fin du monde à la limite de la génération présente. Mais il ne conçoit pas le retour du Christ comme un fait isolé au terme de l'histoire humaine. Il expliquera plus loin et il sous-entend ici le retour spirituel qui est la condition préalable de la réunion des disciples au Christ glorieux. Non seulement la mort des disciples les réunit au Sauveur avant la parousie [1], quoique cette réunion entre sans peine dans la perspective du grand avènement, et que, pour cette raison même, l'attention de l'auteur ne semble pas s'y arrêter spécialement; mais il s'opère, dans chaque âme croyante, un retour de Jésus sur la terre, qui introduit par anticipation les fidèles dans le bonheur du ciel.

Toutes ces idées sont connexes, on le verra dans la suite du discours; tantôt c'est la réunion finale dans la gloire qui est au premier plan, et tantôt c'est l'union spirituelle en ce monde, gage de la réunion éternelle. Le tout, dans la pensée de l'évangéliste, ne fait qu'une seule et même vie surnaturelle, harmonieusement équilibrée dans ses phases successives, et dont la condition essentielle est l'union à Dieu par le Christ dans l'Esprit. Pour n'être pas exprimée directement dans les paroles où Jésus annonce son retour, l'union spirituelle n'en est pas écartée, et, vu le caractère symbolique du quatrième Évangile, on peut dire qu'elle y est figurée. Cette circonstance, autant que la proximité supposée de la parousie, explique pourquoi Jésus parle de son retour et de la réunion des siens avec lui comme de faits appartenant à l'avenir immédiat. On n'imagine pas un commentaire plus spirituel de la parole du Christ synoptique : « Quand je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée [2]. »

Pour le moment, l'attention se porte sur le dernier terme de cet avenir, la gloire céleste. C'est pourquoi Jésus ajoute à cette pre-

1. Holtzmann, 181.

2. Marc, xiv, 28. Ce n'est pas raison pour supposer à l'origine de la tradition évangélique un mot équivoque, traduit, d'un côté par « Galilée », de l'autre par « place » (Hypothèse de E. A. Abbott, *E. B.* II, 1770).

mière consolation la remarque : « Vous savez bien le chemin du lieu où je vais [1]. » Mais le but ne fait pas oublier le chemin qui y conduit, et la connaissance du chemin n'importe pas moins que celle du but. On ne peut pas dire que la remarque de Jésus s'applique à celui-ci en excluant celui-là [2]. L'objection de Thomas fait bien voir qu'il s'agit de l'un et de l'autre, le chemin étant subordonné au but du voyage. Il semble, d'ailleurs, que le mot « chemin » change de sens au cours de l'entretien. Quand Jésus dit à ses disciples : « Vous savez le chemin qui conduit où je vais », il ne se présente pas encore lui-même comme le chemin, ne pouvant être à lui-même sa propre voie. Ce chemin de Jésus n'est pas seulement la passion, mais plutôt la volonté du Père et l'esprit de charité parfaite qui a gouverné toute la conduite du Verbe incarné; pour les disciples ce sera l'imitation du Sauveur, et comme cette imitation de Jésus par la charité implique l'union la plus intime avec Jésus lui-même, on voit comment Jésus va être amené à se dire « le chemin » du salut pour tous les hommes [3].

Les apôtres ne comprennent pas de quel séjour ni de quel chemin Jésus veut parler. Thomas en fait l'observation. Et le commentateur se demande pourquoi le Christ emploie toujours un langage inintelligible pour ses disciples; et comme ce langage, après tout, n'est pas varié, comme les disciples l'entendent depuis des mois et des années, il se demande aussi comment les disciples ont pu être à ce point inintelligents ; il s'étonnera encore de ce que la réponse de Jésus à Thomas soit tout autre chose qu'une explication, et que ces admirables discours après la cène soient, du côté des disciples, une série de quiproquos dont le Sauveur n'a cure et qu'il semble presque prendre plaisir à exciter. Affaire de mise en scène et indigence d'invention qu'il faut bien se garder de mettre au compte de l'histoire. L'auteur n'a dans ses dialogues qu'un seul procédé dont il ne s'est point départi depuis le commencement et qui règle la marche de tous les entretiens du Sauveur avec les Juifs, avec ses disciples, même avec Pilate. Que cette alternance d'aphorismes transcendants et de contresens baroques devienne un peu monotone, et qu'elle nuise même à l'intérêt de discours comme celui-ci,

1. V. 4. καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε τὴν ὁδόν. A D etc. Ss. Vg. : καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε.
2. B. Weiss, 473.
3. Cf. *supr.* x, 1-9, p. 610, l'allégorie de la porte.

en fatiguant le lecteur, il est presque superflu de le dire, et l'on chercherait vainement à le nier.

« Seigneur, dit Thomas [1], nous ne savons pas où tu vas ; comment saurions-nous le chemin ? » Et Jésus de répondre : « C'est moi qui suis la voie, la vérité, la vie. » Ainsi Thomas et les autres disciples en sont encore au même point que Simon-Pierre ; ils pensent toujours que Jésus parle d'un voyage ordinaire où il ne lui plaît pas de les emmener avec lui. Il ne faut pas vouloir discerner dans les paroles de Thomas quelque sentiment d'ironie ou de tristesse, mais un simple désir de savoir, et l'intention de montrer que les apôtres ne peuvent pas connaître des choses dont on ne les a pas informés. Le Didyme, type de la demi-foi qui exige des preuves palpables et des instructions nettes, est reconnaissable dans ce discours [2]. Son interruption ne sert d'ailleurs qu'à provoquer une belle définition du rôle de Jésus, et à peine peut-on dire que le Sauveur réfute indirectement le reproche de Thomas, puisqu'il montre que quiconque le connaît connaît en lui le vrai chemin, et connaît en même temps le Père, qui est le but. Prise comme une véritable réponse, la déclaration de Jésus serait plus obscure que la parole dont elle voudrait être l'explication. On parle de chemin : c'est Jésus qui est le vrai chemin pour les hommes ; en lui-même, il est vérité, représentant personnellement la réalité du salut [3], il est vie, possédant la plénitude de l'Esprit divin, et c'est par lui chemin que les hommes parviennent à la connaissance de la vérité, à la possession de la vie. Il n'est donc plus réellement question de ce dont parlait Thomas : le départ du Sauveur et le chemin suivi par lui. La réflexion de Thomas sur « le chemin » n'a été qu'un moyen d'introduire le développement doctrinal touchant le Christ-voie pour la vérité et pour la vie. « Personne n'arrive au Père si ce n'est par moi. » Jésus donc est le chemin ; le Père, dans la gloire éternelle, est le but. « Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. » Si les disciples avaient connu véritablement Jésus dans le rapport qui l'unit au Père, ils auraient par là même connu véritablement le Père dans son rapport avec le Fils et avec tous les enfants de Dieu que le Fils rassemble pour les conduire au Père. Le

1. V. 5. D ajoute : ὁ λεγόμενος Δίδυμος.
2. Cf. XI, 16 (*supr.* p. 640) ; XX, 24-25.
3. Cf. Grill, 203, 289.

discours contient une nuance de reproche, que l'on n'est pas fondé à faire disparaître, en lisant : « Si vous me connaissez, vous connaissez le Père [1]. »

« Désormais vous le connaissez et vous le voyez [2]. » Après la déclaration que Jésus vient de faire en se proclamant voie, vérité et vie, les disciples, connaissant mieux le Fils, doivent connaître le Père, ayant appris à le voir dans le Fils [3]. Telle est du moins, semble-t-il, la meilleure façon d'entendre ce passage [4]. La réflexion de Philippe prouvera que les apôtres n'en sont pas encore au point que Jésus dit ; mais l'assertion du Sauveur peut n'être pas absolue, et signifier ce qui devrait être. Elle signifie, d'une certaine manière, ce qui est, parce que, sans que les apôtres soient censés avoir par anticipation la pleine connaissance à laquelle ils parviendront seulement après la résurrection, les lecteurs de l'Évangile, figurés par les disciples, ont cette connaissance parfaite que les disciples, dans la perspective apparente et pour le jeu du dialogue, n'ont pas encore. Il n'est pas nécessaire de traduire : « Désormais, connaissez-le » en la façon qui vient d'être dite, « et vous l'aurez vu » ainsi [5]. Idée trop subtile et construction grammaticale trop compliquée. Les disciples devraient connaître le Fils et le Père, après avoir été si longtemps avec le Fils, mais ils ne voient pas encore le Fils tel qu'il est, et de là vient qu'ils ignorent le Père.

Philippe, en effet, prend la parole et laisse entendre que le discours de Jésus n'apporte aucune lumière dans l'esprit des disciples. « Seigneur, dit-il, montre-nous le Père, et cela nous suffit. » Cette réflexion qui, dans une conversation réelle, ressemblerait fort à une mauvaise plaisanterie, fournit l'occasion d'expliquer comment on voit le Père dans le Fils. La demande de Philippe ne suppose nullement qu'il ait compris ce qui vient d'être dit et que, non content d'une vue spirituelle [6], il réclame une théophanie comme dans l'An-

1. V. 7. εἰ ἐγνώκατε ἐμέ, καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε. Leçon du ms. ℵ, adoptée par Tischendorf. La leçon de B semble préférable : εἰ ἐγνώκειτέ με, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ἤδειτε.

2. ἀπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑώρακατε αὐτόν.

3. Schanz, 475 ; Holtzmann, 182.

4. Pour l'analogie de la forme et la différence de la conception, cf. Matth. xxvi, 64, que Jean rectifie peut être volontairement.

5. B. Weiss, 475.

6. B. Weiss, 476.

cien Testament. Comme on parle de voir le Père, il ne pense qu'à une apparition sensible, et il déclare que, si cette apparition se produit, lui et les autres disciples seront satisfaits. Ses propos ne manifestent pas la hardiesse de sa foi, mais plutôt un doute, et la faiblesse de son esprit ; ils prouvent que lui-même ne connaît pas Jésus comme il faut, et Jésus va le dire ; on ne peut admettre, par conséquent, chez Philippe, l'intelligence du discours précédent, comme s'il avait compris que l'on voit réellement, bien que spirituellement, le Père dans le Fils. Jésus corrige doucement la méprise de son apôtre, et, sans indiquer où gît l'erreur, ce qui serait contraire à la règle des dialogues johanniques, il insiste sur la réalité de la vision spirituelle, faisant ainsi entendre l'inutilité d'une théophanie particulière. Il affecte l'étonnement devant l'inintelligence de ses disciples : « Depuis si longtemps que je suis avec vous tu ne me connais pas [1] ! » S'il avait connu Jésus, il aurait compris ce que c'est que de voir le Père. « Celui qui me voit, voit le Père », pourvu qu'il sache reconnaître qui est le Fils. Qui voit le Fils n'a donc pas lieu de souhaiter voir le Père, et la requête de Philippe n'a aucune raison d'être.

Si le fond de cette argumentation est solide, la forme a bien quelque chose d'un jeu d'esprit et d'un jeu de mots, puisque le mot « voir » se prend à double sens, et que bien des gens ont vu Jésus des yeux du corps, sans le connaître véritablement et sans voir spirituellement le Père. Voir le Père n'est pas autre chose que de croire que le Fils est en lui, agit par lui, et que le Père est dans le Fils, réellement présent et lui communiquant sa puissance. Ainsi on ne voit le Père que par la foi ; nul mortel n'a vu Dieu ; le Monogène divin, qui est dans le sein du Père, nous le raconte [2]. La question du Sauveur : « Ne crois-tu pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi [3] ? » exprime un appel à la foi de Philippe, non un doute au sujet de cette foi, à qui les lumières manquent plutôt que la bonne volonté. Il ne faut pas trop chercher comment Philippe, qui tout à l'heure ne connaissait pas le Christ, croit maintenant que le Père est dans le Fils :

1. Le mot Φίλιππε, au v. 9, se rattache à la proposition interrogative. La Vulgate lit : « Philippe, qui videt me », parce qu'elle a *cognovistis* au lieu de *cognovisti* dans l'interrogation.

2. I, 18.

3. Cf. x, 38 ; *supr.* p. 629.

l'évangéliste n'a pas eu l'intention de poser ce problème psychologique, et il ne songe qu'au développement de sa thèse ; c'est la thèse qu'il faut entendre, et le problème n'existe pas. Jésus répète à ses disciples ce qu'il a dit aux Juifs [1] : son enseignement ne vient pas de lui mais du Père, et il en est de même de ses œuvres ; il faut tenir compte des deux, qui ne font qu'un seul témoignage divin ; et si l'on hésitait à croire d'après la seule parole, l'hésitation n'est plus permise devant les œuvres ; la parole serait suffisante, mais les œuvres sont plus manifestement divines pour le commun des hommes. Idées reprises des discours antérieurs [2], et qui ne seraient peut-être pas tout à fait à leur place dans un discours aux disciples [3], si l'auteur ne s'adressait derrière les disciples à tous les croyants.

XIV, 12. « En vérité, en vérité je vous (le) dis, celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes. Car je vais près du Père, 13, et quoi que vous demandiez en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils. 14. Si vous [me] demandez quelque chose en mon nom, je le ferai. 15. Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements. 16. Et moi je prierai le Père, et il vous donnera un autre défenseur pour qu'il soit avec vous toujours, 17. l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit pas et qu'il ne le connaît pas. Quant à vous, vous le connaîtrez, parce qu'il demeurera en vous et qu'il sera avec vous. 18. Je ne vous laisserai pas orphelins ; je viendrai à vous. 19. Encore un peu de temps, et le monde ne me verra plus ; mais vous me verrez, parce que je vivrai et que vous vivrez. 20. En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous. 21. Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime. Et celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui. » 22. Judas, non pas l'Iscariote, lui dit : « Seigneur, d'où vient que tu veux te manifester à nous, et non au monde ? » 23 Jésus répondit et lui dit : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure. 24. Celui qui ne m'aime pas ne garde pas mes commandements. Et la parole que vous entendez n'est pas la mienne, mais celle du Père qui m'a envoyé. » -

1. V, 19 ; VII, 16 ; VIII, 23, 38, etc.
2. X, 25, 38.
3. Ss. omet le v. 10, à partir de : « Les paroles que je vous dis », et le v. 11.

Pour compléter ce qui vient d'être dit touchant la révélation du Père dans les œuvres du Fils, aussi bien que pour consoler et encourager ses disciples, Jésus leur annonce d'abord que ses fidèles feront des œuvres plus extraordinaires que les siennes ; puis que le Père, à cet effet, leur enverra comme auxiliaire et défenseur l'Esprit de vérité ; enfin que lui-même se rendra présent à ses fidèles et demeurera en eux avec le Père. « Celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes [1]. » Comme les œuvres de Jésus ne sont pas seulement les miracles, mais l'action spirituelle figurée par les miracles, les œuvres des disciples ne doivent pas être des miracles à l'exclusion des succès de la prédication apostolique, ni ces succès à l'exclusion des miracles proprement dits. Bien que l'évangéliste ait sans doute principalement en vue la diffusion du christianisme dans tout l'univers, la conversion des païens, la réunion des Juifs et des Gentils dans l'Église, ces effets spirituels ne sont pas les seuls dont il parle [2] ; autrement ces œuvres ne seraient plus les mêmes que celles de Jésus et ne leur seraient pas naturellement comparées. L'âge apostolique n'a pas manqué de miracles [3] ; toutes les manifestations extérieures de l'Esprit sont des prodiges qui n'avaient pas accompagné la prédication du Christ. C'est donc la naissance, le développement, la vie entière de l'Église qui sont présentés comme faisant suite à l'Évangile et comme le dépassant. Au fond, ce ne sont pas des œuvres séparées, et ce sera toujours le Christ qui agira ; tant qu'il vit avec ses disciples, son activité est limitée par les conditions de l'existence terrestre et les nécessités providentielles de son rôle auprès des Juifs. Il n'en sera plus ainsi quand il sera entré dans sa gloire, et c'est la raison pour laquelle l'œuvre des disciples sera plus merveilleuse que son œuvre personnelle.

« Car je vais près du Père, et quoi que vous demandiez en mon nom, je le ferai [4], afin que le Père soit glorifié dans le Fils. » Le Christ exaucera toute prière faite en son nom, parce qu'il est avec

1. V. 12. ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κἀκεῖνος ποιήσει, καὶ μείζονα τούτων ποιήσει.

2. B. Weiss, Holtzmann, etc.

3. Cf. Marc, xvi, 16-18.

4. On peut se demander, en regard de xv, 16, xvi, 23, si l'évangéliste n'aurait pas écrit ποιήσει, « il (le Père) fera » (Merx, Blass), et non ποιήσω, « je ferai ». Cf. p. 750, n. 1.

le Père, et que toute puissance lui est donnée pour l'exécution des volontés du Père. Est-ce à lui ou au Père que la prière est supposée s'adresser ? Le texte n'est pas très sûr en cet endroit [1]; peut-être certaines retouches y ont-elles été pratiquées afin de faire adresser la prière au Christ; mais il est peu naturel qu'une prière faite au nom du Christ s'adresse à lui-même; lorsque la même idée revient dans le discours suivant [2], la prière est adressée au Père ; dans le contexte immédiat [3], Jésus lui-même intercède pour le don du Paraclet. Plusieurs interprètes [4] pensent que la formule « en mon nom » signifie « de ma part », c'est-à-dire par commission de Jésus, à sa place et pour son œuvre : sens un peu cherché, surtout si l'on veut que la prière soit faite au Sauveur. Le nom est plutôt la recommandation [5] de celui qui prie, du chrétien qui prie Dieu par le Christ, de l'Église unie en lui et dans laquelle on peut dire qu'il prie lui-même [6]. L'objet de la prière ne peut être que le progrès de l'œuvre évangélique, et c'est pourquoi la prière ne manquera pas d'être exaucée. Il n'est pas téméraire de penser que l'auteur songe principalement aux prières qui accompagnent la cène eucharistique, et qui se font plus particulièrement au nom du Christ, en union avec lui. Le souvenir de l'eucharistie va ramener celui de la charité, condition de l'exaucement qui se résume dans la communication du Paraclet. Mais cette notion quelque peu transcendante de la prière diffère sensiblement de ce qu'on lit dans les Synoptiques sur le même sujet [7].

Si l'on aime le Christ, on gardera [8] ses préceptes, et Jésus obtiendra du Père, pour les disciples de la charité, un auxiliaire qui le remplacera lui-même auprès d'eux [9]. Le Paraclet n'est pas un consolateur [10], mais un auxiliaire, conformément au sens général

1. Le v. 14 manque tout entier dans Ss. et quelques autres témoins ; beaucoup de mss. (AD etc.) n'ont pas με après αἰτήσητε.
2. XVI, 23-24.
3. XIV, 16.
4. B. Weiss, Schanz, etc.
5. Cf. V, 43 ; X, 25.
6. HOLTZMANN, 183.
7. Cf. MATTH. VII, 7-11 ; LUC, XI, 5-13 ; XVIII, 1-5.
8. V. 15. τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε. AD etc. : τηρήσατε.
9. V. 16. κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν ἵνα ᾖ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα, 17. τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας.
10. Cette acception est fondée sur une confusion du sens de παράκλητος avec celui de παρακλήτωρ.

que cette expression a dans Philon [1], et mieux encore peut-être un défenseur, un avocat, selon le sens propre du mot [2], l'Esprit jouant à l'égard des fidèles le rôle d'intercesseur du côté de Dieu, et de protecteur du côté des hommes. Ce rôle de protecteur, non d'auxiliaire, est celui que s'attribue le Christ vis-à-vis de ses disciples [3], et où il doit être remplacé par l'Esprit. Il s'agit d'un rôle personnel, et le texte accuse plus qu'une simple tendance à personnifier le Paraclet. L'Esprit se comporte aussi dans l'Apocalypse comme une personne divine, qui se distingue du Père et du Christ glorifié [4]. Tandis que la mission terrestre du Verbe incarné a été temporaire, celle du Paraclet sera durable et indéfinie. Ce nouveau défenseur restera perpétuellement avec les disciples, tant que l'œuvre de salut ne sera pas accomplie sur la terre. Et comme le Christ est le pain de vie, le pain vivant, la vie, cet Esprit est un esprit de vérité, la vérité divine, substantielle et communicable, illuminante et purifiante ; il est opposé à l'esprit du monde, qui est comme l'esprit de Satan, esprit d'incrédulité, d'erreur et d'illusion. « Le monde ne peut le recevoir, parce qu'il ne le voit pas et qu'il ne le connaît pas. » Dans la pensée de l'auteur, l'action de l'Esprit se confond en partie avec les sacrements chrétiens [5], et cette circonstance aide à comprendre comment le monde ne voit pas l'Esprit, ne sait pas le voir dans ses manifestations extérieures et les dons extraordinaires qui se manifestent chez les membres de la communauté chrétienne ; il ne le connaît pas non plus par l'expérience des communications intimes et personnelles qui ont leur source dans la régénération baptismale, et leur aliment dans la communion eucharistique. Les disciples ne sont pas comme le monde, ils connaissent l'Esprit, parce qu'il demeure en eux et qu'il est avec eux. Jésus emploie le présent [6], bien que l'envoi du Paraclet appartienne au futur, non seulement pour marquer la permanence du rapport entre l'Esprit et les disciples [7], mais parce que l'Esprit, en un sens, leur a déjà été

1. Sens accepté par Schanz, B. Weiss, etc.
2. J. Réville, 251 : « tuteur ».
3. xvii, 12. Cf. Holtzmann, 184.
4. Ap. ii, 7, 11, 17, 29 ; iii, 6, 13, 22 ; xxii, 17.
5. Cf. I Jean, v, 6-8, et Jean, xix, 30, 34 (iii, 5-8 ; vi, 63).
6. V. 17. ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἐστιν. ℵAL etc. : ἔσται. Le discours devient équivoque si l'on traduit les verbes en français par le présent
7. B. Weiss, 485, qui lit μένει et ἔσται. Mais les mss. qui ont ἔσται supposent μενεῖ au futur.

donné. Le discours s'adresse, en leur personne, aux contemporains de l'évangéliste.

Jésus lui-même ne laissera pas les siens orphelins ; il les visitera. Cette promesse visant directement les apparitions du Christ ressuscité, non la parousie ou l'union spirituelle du Sauveur avec les siens, on peut la regarder comme une consolation distincte de la promesse du Paraclet. Mais, si les interprètes sont fondés à reconnaître trois consolations dans l'annonce des grandes œuvres, dans celle du Paraclet et dans celle du retour de Jésus, le discours n'en fait pas ressortir la différence et inviterait plutôt à les faire rentrer l'une dans l'autre. Les œuvres merveilleuses qui s'accompliront par les disciples sont des manifestations de l'Esprit, et c'est par l'Esprit que se maintient la société des croyants avec Jésus, société dont les apparitions du Christ ressuscité sont comme l'inauguration sensible et le symbole. Il semble donc que le retour de Jésus signifie pour la perspective les apparitions du chapitre xx, et, dans le fond, son action perpétuelle dans l'Église par le moyen de l'Esprit[1], sans exclure le retour final par la parousie. Le sens extérieur et littéral règle la marche du discours.

Encore un peu et le monde ne verra plus Jésus, ravi au ciel, et qui n'existera plus que pour les siens; mais les disciples le verront, parce qu'il vivra ressuscité, et qu'eux-mêmes seront encore en vie pour le reconnaître. On doit ajouter néanmoins que le sens du passage n'est pas épuisé dans ce rapport avec la résurrection. Ce n'est pas pour rien que Jésus dit : « Je vis », se désignant ainsi comme le vivant par excellence[2]. Les disciples ne cesseront pas de voir le Christ spirituellement et de le reconnaître dans toutes les œuvres de l'Esprit, parce que Jésus sera vivant en eux et qu'ils vivront en lui, tenant de lui la vie surnaturelle et divine, la vie éternelle. Il ne paraît pas possible d'entendre, au sens littéral, la vie de Jésus de la résurrection, et celle des disciples de leur vie spirituelle[3], sans que le discours cesse d'être symbolique pour devenir équivoque. « En ce jour-là », c'est-à-dire, au sens direct, le jour de la résurrection, et, au sens plus profond, pendant toute la durée du régime inauguré par la résurrection, pen-

1. Cf. Grill, 25.
2. V. 19. ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε. Cf. Holtzmann, 185 ; Grill, 288.
3. B. Weiss, 487.

dant le règne de l'Esprit, les disciples connaîtront que le Christ est dans le Père, qu'ils sont eux-mêmes dans le Christ, et que le Christ est en eux. Dans cette explication des paroles : « Parce que je vis et que vous vivrez », le sens spirituel arrive à déborder le sens historique. Vivant dans le Christ et ayant le Christ vivant en eux, les fidèles expérimenteront que le Christ vit en son Père, la vie divine qui leur est communiquée n'ayant sa source qu'en Dieu et s'accusant ainsi comme la même dans le Père, dans le Christ et dans les fidèles du Christ. Il ne s'agit pas seulement de comprendre que la vie de Jésus glorifié, étant dégagée des conditions terrestres, n'a plus de racine que dans le Père [1].

La connaissance expérimentale de la vie divine dans le Christ est réservée à ses amis, c'est-à-dire à ceux qui ont reçu ses préceptes, qui se les sont appropriés intérieurement par la foi, et qui les gardent, qui lui témoignent ainsi leur amour, qui réalisent dans l'amour leur union avec lui et avec son Père. Car celui qui aime Jésus sera aimé du Père, et Jésus, de son côté, l'aimant, se manifestera perpétuellement à lui. Cette manifestation dans l'amour n'est plus une apparition du Christ ressuscité, mais la communication mystique dont l'eucharistie est le symbole et le moyen. On peut contester [2] que cette communication se fasse par l'Esprit, puisque Jésus ne parle en cet endroit que de lui-même ; mais la promesse du Paraclet n'est, au fond, qu'une autre façon de dire la même chose. Le Christ vient aux siens par l'eau et par le sang, et l'Esprit lui rend témoignage dans les deux ; c'est l'Esprit de Jésus qui agit dans le baptême et dans l'eucharistie ; c'est par son Esprit que Jésus est présent à ses fidèles, bien que Jésus glorifié et l'Esprit se présentent comme deux agents personnellement distincts [3].

1. B. Weiss, 488.

2. B. Weiss, 489.

3. « Les fonctions du Paraclet sont les mêmes que celle du Christ ; ils se distinguent en ce que le Christ est le révélateur de Dieu sous le mode de l'incarnation, tandis que le Paraclet l'est après l'incarnation sous le mode exclusivement (?) spirituel... L'être intermédiaire, qui est l'organe de Dieu dans ses relations avec le monde, est appelé Logos dans le Prologue, lorsqu'il est parlé de son activité générale dans le monde, soit physique, soit moral, Christ lorsqu'il est parlé de son activité sous la forme de l'incarnation, Paraclet lorsqu'il est fait mention de son action morale après que l'incarnation a pris fin... Pour l'évangéliste, l'Esprit de Dieu (Logos, Lumière, Vie) est venu habiter dans la chair de l'homme Jésus... au moment où..., d'après la tradition synoptique a lieu le baptême de Jésus par Jean-Baptiste. » J. Réville, 253, 255, 256.

Les disciples n'entendent pas ce que Jésus veut dire par cette manifestation intime. Ils croient à une manifestation extérieure, à une parousie, qui n'aura pas d'autres témoins que les fidèles, et ils en sont étonnés. C'est pourquoi l'un d'eux, Judas, qu'on a soin de distinguer de l'Iscariote [1], prend la parole et dit : « Seigneur, d'où vient que tu veux te manifester à nous et non au monde? » Judas ne pense pas à une manifestation spirituelle dont profiteraient les disciples, puisqu'il suppose que la manifestation devrait se faire aussi pour le monde ; sa question, comme celle qu'on lit au commencement des Actes [2], traduit l'espèce de désappointement que la génération apostolique a éprouvé sur cette question de la parousie [3], plutôt peut-être qu'elle ne fait écho à l'objection des Juifs, répétée par Celse, sur le petit nombre et la qualité des personnes qui ont vu le Christ ressuscité. L'insuffisance du témoignage ne paraît pas en cause, mais celle de la manifestation messianique, qui, selon les prophéties et la persuasion commune tant des Juifs que des premiers chrétiens, devait se produire en présence de l'univers entier. Jésus ne rectifiant pas expressément l'erreur de l'apôtre, le silence qu'il garde à propos de la parousie n'implique pas un désaveu de toute manifestation à la fin des temps. Le Christ s'exprime assez clairement sur ce point en d'autres endroits, et il convient d'observer que l'interruption de Judas n'est pas destinée, dans l'esprit de l'auteur, à provoquer une explication sur ce sujet, mais un développement de ce que Jésus vient de dire touchant l'union mystique des fidèles avec le Père et avec lui-même. Jésus affirme implicitement, en répétant avec plus d'emphase son enseignement touchant l'amour du Père pour ceux qui aiment le Fils, que Dieu se manifeste spirituellement aux croyants, et que l'incrédulité du monde le prive de cette manifestation spirituelle, qui, sans exclure la manifestation finale de la parousie, est jugée par l'évangéliste aussi importante que celle-ci, et même davantage, la glorification des enfants de Dieu dans la parousie n'étant qu'une conséquence du recrutement qui s'en fait maintenant par Jésus et l'Esprit [4].

Ceux qui aiment vraiment le Christ accompliront ses commande-

1. Sc. : « Judas Thomas » ; Ss. a simplement : « Thomas ».
2. Act. i, 6.
3. Holtzmann, 185.
4. Cf. I Jean, iii, 2.

ments, qui se résument dans la charité; le Père aimera ces disciples de l'amour, il viendra à eux avec le Fils, et le Père et le Fils demeureront en eux [1]. Telle est la révélation fondamentale du Père aux amis du Fils, l'interprétation johannique de ce qui est dit dans l'Ancien Testament touchant l'habitation de Dieu au milieu de son peuple [2], et, dans le premier Évangile, touchant la présence du Christ parmi ceux qui sont réunis en son nom [3]. Quiconque n'aime pas Jésus ne garde pas ses préceptes, et par là même se rend désobéissant à Dieu, car la parole de Jésus est celle du Père qui l'envoie. C'est pourquoi le monde, qui rejette le Fils, se prive de la révélation spirituelle du Père, qui s'obtient par l'amour du Fils. Il est évident que l'habitation du Père, et du Fils dans les croyants n'est pas conçue indépendamment de la venue et de la permanence de l'Esprit en eux [4]; le Père et le Fils sont présents par le moyen de l'Esprit [5].

On ne dit pas si Judas et les autres ont fini par comprendre. L'auteur va insinuer, dans la suite du discours, qu'ils n'avaient pas besoin de comprendre, et que c'est seulement l'Esprit, depuis la résurrection, qui a donné aux fidèles du Christ l'intelligence de ces hautes vérités. Il se rend donc assez bien compte de la différence qui existe entre l'enseignement historique du Sauveur et les discours qu'il lui prête. La fiction littéraire moyennant laquelle l'interprétation johannique de l'Évangile est substituée à sa teneur historique, sauf à présenter la doctrine de Jésus comme inintelligible pour ses disciples et comprise seulement plus tard, est un parti pris hardi du croyant et du mystique, sur lequel la critique ne peut plus maintenant se faire illusion.

XIV, 25. « Je vous ai dit ces choses, pendant que j'étais avec vous. 26. Mais le Défenseur, l'Esprit-Saint, que mon Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous enseignera toutes choses et qui vous rappellera tout ce que je vous ai dit. 27. Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix. Ce n'est pas comme la donne le monde, que moi je vous la donne. Que votre

1. V. 23. καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα. Ms. D : ἐλεύσομαι, ποιήσομαι.

2. Ex. XXV, 8; XXIX, 49, etc.

3. Matth. XVIII, 20; XXVIII, 20.

4. V. 17; *supr.* p. 751.

5. Cf. Grill, 136.

cœur ne se trouble point, qu'il ne s'effraie point. 28. Vous avez entendu que je vous ai dit : Je m'en vais et je reviens à vous. Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais à mon Père, parce que le Père est plus grand que moi. 29. Et maintenant, je vous l'ai dit avant l'événement, afin que, l'événement se produisant, vous ayez foi. 30. Je ne m'entretiendrai plus beaucoup avec vous; car le prince de ce monde va venir, quoiqu'il n'ait rien en moi, 31. mais afin que le monde connaisse que j'aime mon Père, et que, selon ce que m'a ordonné le Père, ainsi je fais. Levez-vous. Sortons d'ici. »

« Je vous ai dit ces choses pendant que j'étais avec vous [1] », remarque Jésus, comme si son séjour au milieu des siens appartenait déjà au passé. L'observation serait peu naturelle, si elle ne venait pas du Christ glorifié s'adressant aux lecteurs du quatrième Évangile. Jésus a parlé en son temps, mais c'est le Paraclet qui instruira les disciples. « L'Esprit saint que mon Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous enseignera toutes choses, et qui vous rappellera tout ce que je vous ait dit [2]. » Le Paraclet, esprit de Dieu, est envoyé du Père ; il est envoyé « au nom » de Jésus, non que le Père soit censé se mettre à la place du Fils pour envoyer l'Esprit, mais parce que l'Esprit vient tenir la place du Fils. « En mon nom » ne signifie pas précisément : pour s'occuper de mon œuvre, ni en mon honneur, ni à ma prière ou par mon intercession. L'Esprit est dit saint en tant qu'il est Dieu, non pas en tant que sanctifiant ou donné aux saints. Son rôle sera expliqué plus amplement dans le discours suivant [3]. L'Esprit complétera l'enseignement de Jésus en enseignant aux disciples tout ce qu'ils auront besoin de savoir, ce que Jésus ne leur a pas dit [4]. Il est sous-entendu que cet enseignement nouveau ne sera pas en contradiction avec celui dû Christ et n'en sera que le développement. Quant aux choses mêmes que Jésus a enseignées formellement aux disciples, l'Esprit les leur rappellera toutes, les leur montrant dans une lumière nouvelle. Car il ne s'agit pas d'une simple réminiscence, mais d'une restauration vivante de l'Évangile enfin compris par l'influence de l'Esprit. Ces paroles du Sauveur ne contiennent pas seulement une

1. V. 25. ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων. Cf. *supr.* p. 735, n. 3.
2. V. 26. ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν.
3. XV, 26 ; XVI, 13-15.
4. Cf. XVI, 12-13.

promesse d'infaillibilité pour les apôtres [1]; elles doivent justifier la méthode de l'évangéliste et elles signifient l'action permanente de l'Esprit dans l'Église, le mouvement doctrinal qui résulte de cette action, le progrès indéfini de la conscience chrétienne dans la perception des vérités salutaires, l'infaillibilité de l'Église, si l'on veut, mais dans un sens positif, comme un don d'illumination conquérante, non seulement comme une assistance contre le danger d'erreur.

Jésus conclut donc ce discours en renouvelant la promesse du Paraclet et en montrant ce que celui-ci fera pour les disciples. Avec cette promesse, il entend laisser en adieu à ceux-ci le don de la paix, et non d'une paix quelconque, mais de la sienne. Il se comporte comme un mourant qui destine par testament à ses amis son plus précieux trésor. Les disciples n'ont pas le bien qu'il veut leur donner; il le leur laisse parce qu'il le possède lui-même et désire le leur transmettre. Un jeu de mots donne à ce passage la forme symbolique où se complaît l'auteur. Prenant congé des siens, le Christ les salue à l'orientale en leur souhaitant la paix. Mais cette paix n'est pas un vœu stérile, comme les salutations vulgaires. Jésus donne réellement aux siens la paix qu'il leur souhaite [2]. Cette paix qu'il garde en face de la mort, il veut la leur léguer, pour qu'ils échappent à toute inquiétude et à toute crainte parmi les difficultés et les épreuves qui les attendent. Dans ce moment même, ils sont inquiets, se voyant sur le point d'être séparés de leur Maître, et ils sont effrayés par les dangers qu'ils soupçonnent pour lui et pour eux. Que la paix de Jésus soit en eux pour les rassurer.

Il est vrai que le Christ s'en va, mais il s'en va pour revenir, et lui seul, dans un tel départ, peut parler de retour. C'est parce qu'il est assuré de ce retour qu'il peut donner la paix, et que les disciples peuvent la recevoir. Reste l'intervalle de séparation ; mais si les disciples l'aiment pour lui-même, ils doivent plutôt s'en réjouir que s'en attrister. Si Jésus quitte les siens, c'est pour aller au Père, pour être associé à sa gloire ; et ce départ est pour lui un avantage, parce que le Père est plus grand que lui [3]. La vie du Père est élevée au-

1. Schanz, 486.

2. Peut-être y a-t-il allusion à Matth. x, 34; Luc, xii, 51, pour rectifier, au point de vue spirituel, l'enseignement de ces passages.

3. V. 28. ὅτι ὁ πατὴρ μείζων μού ἐστιν.

dessus de toutes les limites et les imperfections de la vie terrestre; il n'en est pas ainsi de celle du Verbe incarné ; en cela il est inférieur au Père et peut recevoir beaucoup de lui. La distinction n'est pas entre le Père non engendré et le Fils engendré, ni même entre la nature divine, commune au Père et au Fils, et la nature humaine de celui-ci, car la notion du consubstantiel et de la Trinité n'est pas dans le quatrième Évangile, bien que l'on puisse l'y rattacher ou l'en déduire légitimement. Il est sous-entendu que le Christ, par son origine céleste, est de nature divine, puisqu'il se compare au Père, ce qui serait absurde, présomptueux et blasphématoire, s'il était une simple créature. Le Père seul, Dieu [1], est la source de toute essence divine ; dans sa gloire immuable, il est plus grand que le Verbe, surtout pendant l'incarnation, et il restera plus grand que le Christ glorifié, qui tiendra de lui la plénitude de son exaltation. Jean affirme aussi nettement la subordination du Fils au Père que la divinité de sa nature [2].

Cependant les disciples n'ont pas la joie ou tout au moins la confiance qu'ils devraient avoir à raison des compensations qui leur sont assurées pour le départ de Jésus, et en considération de la gloire que ce départ procure à Jésus lui-même. Que ce qui en a été dit soit du moins une prédiction où leur foi trouvera un appui [3] lorsque l'événement, c'est-à-dire le départ de Jésus, résultant de sa mort, se produira. Et en effet, dans l'économie du récit johannique, la passion cesse d'être un écueil pour la foi des disciples, comme elle cesse d'être une objection recevable contre la mission divine du Sauveur. La mort n'est plus pour le Christ que le chemin, providentiel et librement choisi, de sa gloire éternelle [4].

Comme le temps presse, Jésus ne parlera plus beaucoup aux siens. Le prince de ce monde arrive, il est déjà tout près dans la personne de Judas [5], et il va lui être donné, pour un temps, de prévaloir, bien que sans droit, contre le Fils de Dieu. Ce passage ne fait allusion ni à la scène de Gethsémani, que l'auteur a utilisée

1. Cf. *supr.* p. 741, n. 2.

2. Grill, 85.

3. V. 29. καὶ νῦν εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε. Ce dernier verbe n'a pas de complément sous-entendu.

4. Grill, 360.

5. Cf. xiii, 2, 27. Jean imite ici Marc, xiv, 42. où le traître est nommé.

plus haut[1], ni à la défaite finale du démon[2], conséquence de son triomphe usurpé, qui est à peine entrevue ici, mais à la licence d'agir qui est accordée à Satan, et à la violation de tout droit qui caractérise cette action. Le diable tient le monde par le péché; il n'a pas de prise sur Jésus, il ne possède rien en lui[3], qui est de Dieu et sans péché. La mort de Jésus, qu'a préparée la trahison de Judas, est son suprême effort contre le Christ, non un effort désespéré[4], car Satan croit sans doute à la possibilité de sa victoire, mais un effort absurde, sans qu'il s'en doute, et plus injuste qu'il ne peut le supposer. Cette liberté laissée au démon est providentiellement nécessaire pour que le monde sache que le Christ aime son Père et qu'il n'a pas craint de perdre la vie pour l'accomplissement de ses volontés.

Ayant ainsi disposé les siens, Jésus donne le signal du départ : « Levez-vous ; sortons d'ici. » Cette conclusion est imitée du second Évangile[5]. Il ne s'agit pas de se porter à la rencontre du diable, pour se mesurer avec lui[6]; mais, le temps fixé par la Providence étant venu, il faut quitter la table et gagner le lieu où Jésus doit tomber aux mains de ses ennemis. Le Christ pourrait se soustraire à toutes les entreprises de Satan; mais il faut que le monde soit témoin de sa parfaite obéissance. Que signifie pourtant cet ordre de départ, puisque l'on ne s'en va pas, et que Jésus recommence un discours plus long que le précédent? On suppose que, malgré l'ordre donné, Jésus reprend la parole, et que tout le monde reste[7] : était-ce bien la peine de mentionner ce détail, et l'hypothèse n'est-elle pas un peu enfantine? On a dit aussi que l'évangéliste, n'ayant pas de meilleure place pour loger le passage qu'il emprunte à Marc, l'avait mis en cet endroit, dans une pause que le Christ a réellement faite entre les deux parties de son instruction aux disciples[8] : n'est-ce pas une autre puérilité? Il est certain que le discours s'achève avec le chapitre XIV, de façon à

1. XII, 27-29, *supr.* p. 688.
2. HOLTZMANN, 187, d'après XII, 31.
3. V. 30. καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν. Il n'y a rien à suppléer pour le sens.
4. HOLTZMANN, *loc. cit.*
5. MARC, XIV, 42, *supr. cit.*
6. HOLTZMANN, *loc. cit.*
7. SCHANZ, 489; KNABENBAUER, 442.
8. B. WEISS, 497.

introduire le départ qui ne s'effectue réellement qu'au chapitre XVIII.

Les discours des chapitres XV-XVII ont été prononcés encore avant ce départ; car on ne pourrait pas les supposer débités sur le chemin. Ils se trouvent comme en dehors du cadre tracé par l'évangéliste lui-même, et, si l'on veut bien y regarder, ils ne pouvaient pas y rentrer; ils ne sont pas la continuation du discours précédent, mais une reprise des mêmes pensées, une autre rédaction, plus développée, du même thème [1]. La pensée de l'eucharistie, mémorial de la mort salutaire, l'idée de l'agape-charité inspire toujours l'auteur : l'allégorie de la vigne est une allusion assez directe au cérémonial eucharistique [2], et le chapitre XVII est une prière d'actions de grâces, prototype des prières analogues qui se faisaient dans les communautés après le repas sacré [3]. Jean imite la liturgie primitive. Après avoir composé un premier discours eucharistique étroitement rattaché au récit du lavement des pieds, il aura eu l'idée d'en écrire un autre sur le même objet, parce que le premier lui semblait, après coup, insuffisant, et il n'a pas pris la peine de rectifier son cadre. Il a eu raison, car le second discours est parallèle au premier, et il ne viendrait pas plus naturellement quand même on supprimerait, à la fin du chapitre XIV, les mots : « Levez-vous, sortons d'ici. » La tradition synoptique ne fournissait plus d'incidents à entrelacer dans la doctrine : encore est-il que la défection prévue des disciples [4] tient, dans la seconde instruction, la même place que le reniement de Pierre dans la première [5], bien qu'elle ne s'accorde pas avec le schéma johannique de la passion. Dans les chapitres XV et XVI, les disciples ne prendront pas la parole individuellement, mais tous ensemble. On peut se demander si cette circonstance est fortuite, ou si l'auteur a eu l'intention de modifier un peu le procédé suivi par lui dans le premier discours.

1. HOLTZMANN, 198.

2. Cf. MARC, XIV, 25; MATTH. XXVI, 29; LUC, XXII, 18, et les prières eucharistiques de la *Didaché*, *supr.* p. 4, n. 2.

3. Cf. *Didaché*, X.

4. XVI, 32.

5. Les deux sont associés dans les Synoptiques : MARC, XIV, 27-31; MATTH. XXVI, 31-35; LUC, XXII, 31-34.

XXVII

LA CHARITÉ. LE MONDE. LE PARACLET. L'ESPÉRANCE

(Jean, xv-xvi)

La nouvelle allocution traite, comme la précédente, mais plus amplement, de l'union des fidèles entre eux, avec le Christ et dans le Christ, par la charité [1], de l'épreuve de l'amour par les persécutions du monde ennemi du Christ, ennemi de ses fidèles [2], de l'entretien et de la consolation de l'amour par le Paraclet [3]; après une conclusion où se résument les enseignements et les encouragements [4], vient une prière où le Christ rend grâces à son Père et intercède pour son Église [5].

xv. 1. « Je suis la vraie vigne, et mon Père est le vigneron. 2. Tout sarment en moi, qui ne porte pas de fruit, il l'ôte, et tout (sarment) qui porte du fruit, il l'émonde, afin qu'il porte plus de fruit. 3. Vous êtes déjà purs à cause de la parole que je vous ai enseignée. Demeurez en moi, et moi en vous. 4. De même que le sarment ne peut porter de fruit de lui-même, s'il ne reste attaché au cep, ainsi en est-il de vous, si vous ne demeurez en moi. 5. Je suis le cep, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi, et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit, parce que, sans moi, vous ne pouvez rien faire. 6. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors, comme le sarment, il se dessèche, on le ramasse, on le jette au feu, et il brûle. 7. Si vous demeurez en moi, et que mes paroles demeurent en vous, ce que vous voudrez, vous le demanderez, et cela vous arrivera. 8. Ce en quoi mon Père est glorifié, c'est que vous portiez beaucoup de fruit, et (ainsi) vous deviendrez mes disciples. 9. De même que le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez dans mon amour. 10. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez

1. xv, 1-17.
2. xv, 18-xvi, 4.
3. xvi, 5-24.
4. xvi, 25-33.
5. xvii.

dans mon amour, de même que moi j'ai gardé les commandements de mon Père et que je demeure dans son amour. 11. Je vous ai dit cela, afin que ma joie soit en vous et que votre joie soit parfaite. »

L'évangéliste s'est dispensé de toute formule d'introduction, et les pensées se suivent de même sans liaison apparente. Il ne faut pas voir là un effet de l'émotion dont le Sauveur était pénétré à cette heure suprême [1]. La structure logique manque généralement aux discours du quatrième Évangile, et l'auteur s'en est soucié encore moins ici qu'ailleurs, parce qu'il a imité les effusions mystiques des prophètes chrétiens après la cène. Il aura trouvé d'autant plus facilement cette note de lyrisme religieux qu'elle lui était familière pour son propre compte. L'hypothèse de transpositions, mise en avant par quelques-uns [2], semble superflue et ne remédie pas au désordre que l'on voudrait corriger.

« Je suis la vraie vigne, et mon Père est le vigneron. » L'allégorie de la vigne va être développée régulièrement, dans le style des prophètes [3] ; elle a été suggérée directement par les passages des Synoptiques où il est question de la vigne et de son fruit, principalement par ce qui est dit du vin dans les récits de l'institution eucharistique [4]. Jésus est la vigne et le vin. Les prières eucharistiques de la *Didaché* [5] l'appellent « vigne de David [6] ». Il apparaît donc, dès les premiers mots, que ce discours est dans un rapport aussi étroit avec l'eucharistie que le contenu des chapitres XIII et XIV. La liaison se fait toujours par le moyen de l'agape-charité, de l'amour jusqu'à la mort. Du reste, l'allégorie est conçue comme toutes celles du quatrième Évangile, et c'est en vain qu'on s'est efforcé d'en extraire une parabole [7]. Jésus est « la vigne véritable », une vigne spirituelle et surnaturelle, sorte de prototype divin dont la vigne terrestre n'est qu'une image grossière, et dont Israël, l'ancienne vigne

1. B. Weiss, 499.

2. Notamment Spitta. Cf. *Theologische Rundschau*, 1899, p. 297; et *supr.* p. 148, n. 2.

3. Cf. Is. v, 1-7; Jér. II, 21; Éz. XV, 1-6; XIX, 10-14; Ps. LXXX, 9-16; Eccli. XXIV, 17.

4. Il n'est pas nécessaire de faire intervenir ici, même de loin, les grappes merveilleuses de Papias ou les raisins de Bacchus (Holtzmann, 189).

5. *Supr. cit.* p. 4, n. 4.

6. De même, Clément d'Alexandrie (*ap.* Resch, IV, 161).

7. B. Weiss, 505.

du Seigneur, dont parlent les prophètes, n'a été aussi qu'une ombre défectueuse. C'est Dieu même, le Père, qui a planté cette vigne et qui la soigne, car c'est lui qui a envoyé le Fils et qui enverra le Saint-Esprit; c'est lui qui donne au Christ les enfants de Dieu et qui retranche les autres de sa société. « Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, il l'ôte. » Il retranche de la compagnie de Jésus tous ceux qui ne vivent pas en chrétiens, et dans cette séparation l'on doit entendre, avant la réprobation du jugement dernier [1], l'exclusion de l'Église, l'excommunication. Les deux sont la conséquence d'une sécession intérieure, qui empêche le sarment de s'approprier la sève de la vigne et de porter des fruits, en sorte que le chrétien de nom cesse de participer à l'Esprit et de produire les œuvres de la charité. Les sarments coupés ne peuvent être ni les Juifs, ni Judas, vu que les premiers n'ont jamais appartenu à la vigne, et que le sort du traître est réglé depuis longtemps, mais les chrétiens tièdes ou mauvais qui apostasient : la Providence amène des occasions qui débarrassent l'Église de ses rameaux inféconds.

« Et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, afin qu'il en porte davantage. » Ce nettoyage des bons ceps est l'œuvre de purification qui a toujours besoin de s'accomplir, même dans les meilleurs, et qui s'opère, à travers les épreuves de la vie, par l'action de l'Esprit et la pratique de la charité. Ainsi les disciples sont déjà purs, à cause de la parole que Jésus leur a enseignée, mais ils devront faire en sorte, pour assurer la conservation et le progrès de cette pureté, que le Christ demeure en eux et qu'ils demeurent dans le Christ. Ils ne sont pas dits « déjà purs » par comparaison avec ceux qui le seront plus tard [2], mais eu égard au résultat obtenu et à celui qu'il s'agit de garantir. L'idée est celle que Jésus a fait valoir dans la scène du lavement des pieds [3] : le chrétien est purifié par le baptême d'esprit, et cependant il a besoin de se purifier sans cesse dans le sacrement et la pratique de la charité. Il est inutile d'introduire ici la distinction des disciples et des chrétiens qui viendront après eux, vu que les disciples représentent tous les chrétiens, et que le discours s'adresse à ceux-ci beaucoup plus qu'aux apôtres. Les disciples sont déclarés purs à cause de l'enseignement que

1. Schanz, 491.
2. B. Weiss, 500.
3. XIII, 10 ; *supr.* p. 715.

Jésus leur a donné, non seulement en cette circonstance, mais en général, et dont ils ont profité : on doit se rappeler que la parole dont il s'agit n'est pas une simple doctrine, elle est esprit et elle est vie [1]. Ils n'ont plus qu'à se laisser tailler par le vigneron, restant fidèlement attachés à la vigne, afin de garder la vie qu'elle leur communique, de vivre dans la vigne et d'avoir la vigne, c'est-à-dire le Christ vivant en eux [2]. Le reniement de Pierre, la fuite des disciples ne dérangent pas cette perspective d'union : ou bien, du point de vue idéal où se place l'évangéliste, ce ne sont plus que des accidents providentiels qui n'enlèvent rien au prestige du collège apostolique, ou bien les faits sont oubliés, l'attention se portant sur le rapport des chrétiens avec le Sauveur, non sur la situation morale des apôtres la veille de la passion.

L'union au Christ est la condition indispensable de la persévérance et du salut. Quiconque se sépare de Jésus, en rompant le lien de la charité, ne peut plus agir chrétiennement. « De même que le sarment ne peut porter fruit de lui-même, s'il ne reste dans le cep, ainsi en est-il de vous, si vous ne restez en moi. Je suis le cep, vous êtes les sarments. » Jésus est le cep, comme il est la porte, le pasteur, la voie, la résurrection, la vie. Cette allégorie de la vigne et des sarments correspond tout à fait à la doctrine de Paul sur le corps du Christ [3]; elle sert à définir la loi de l'activité chrétienne et non seulement de la vie apostolique. Uni à Jésus par l'amour, on peut tout ; sans lui on ne peut rien. « Sans moi vous ne pouvez rien faire [4]. » Ceux en qui Jésus n'est pas présent et n'agit pas ne peuvent rien produire qui soit parfait dans l'ordre du salut. Il ne suit pas de là que toutes les actions des infidèles soient des péchés, ni qu'il ne puisse exister, en dehors de la vie en Jésus, aucune disposition ou action morales d'ordre inférieur [5]. Mais, au point de vue du salut, l'union au Christ est indispensable. « Si quelqu'un ne

1. Cf. VI, 63; *supr.* p. 472.

2. V. 3. κἀγὼ ἐν ὑμῖν est à traduire : « Et que je sois en vous », plutôt que : « Et je serai en vous » (B. Weiss, 501). Cf. v. 5 : « Celui qui demeure en moi et en qui je demeure ». Le verbe devrait être exprimé, si le second membre de phrase était subordonné au premier : « Demeurez en moi ».

3. Cf. I Cor. XII, 12-13; Gal. V, 6; Éph. IV, 4.

4. V. 5. ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν.

5. B. Weiss, 502, reconnaît que les conclusions fondées sur ce texte par s. Augustin et les réformateurs sont exagérées.

demeure pas en moi, il est jeté dehors, comme le sarment », le mauvais chrétien est excommunié ; « il se dessèche », il languit privé de vie spirituelle ; « on le ramasse, on le jette au feu, il brûle », il est pris pour le jugement dernier et condamné au feu de la géhenne. La réprobation éternelle suit, comme naturellement et logiquement, l'excommunication temporelle, l'une étant d'ailleurs assez rapprochée de l'autre dans la perspective. Ainsi le chrétien peut déchoir, après avoir été uni à Jésus. Il est douteux cependant que l'évangéliste regarde comme ayant appartenu véritablement au Christ ceux qui ne demeurent pas en lui [1]. Jean veut croire, comme Paul, que l'homme régénéré vit pour jamais en Dieu; et comme des défections se produisent, il dira que les apostats n'étaient pas de vrais chrétiens, tout en s'efforçant de prémunir les autres contre le danger d'une pareille chute [2].

Autant le sort de celui qui ne demeure pas en Jésus est misérable, autant le sort de celui qui demeure dans le Christ est béni de Dieu. Le vrai fidèle, celui en qui les paroles du Sauveur sont entrées et demeurent, avec le Sauveur lui-même, comme la puissance qui anime et qui règle son activité, celui-là peut demander à Dieu ce qu'il veut, il est assuré de l'obtenir. Il ne voudra rien qui ne soit conforme à la volonté du Père céleste ; il priera pour que sa vie soit féconde en bonnes œuvres. Et c'est justement en cela que le Père est glorifié, dans la manifestation de vie divine qui est l'exercice de la charité, dans le fruit que produisent les fidèles de Jésus, quand ils se montrent vraiment ses disciples [3]. Pourraient-ils ne pas se montrer tels, quand Jésus lui-même leur témoigne un si grand amour ? Cet amour n'est comparable qu'à l'amour du Père pour le Fils [4]. Combien ne sont-ils pas engagés à rester dans cet amour que le Christ a pour eux [5], à s'y tenir comme à la suprême garantie de leur salut, à la source indispensable de leur vie éternelle ? Ils resteront dans l'amour du Christ par la fidélité à ses commandements. Jésus demeure dans l'amour que le Père a pour lui,

1. Cf. I Jean, II, 19.

2. Cf. Grill, 307.

3. V. 8. BDL, etc. : καὶ γένησθε ἐμοὶ μαθηταί. ℵA, etc. : γενήσεσθε. La leçon γένησθε peut être due à l'influence de φέρητε (B. Weiss, 505). Cf. XIII, 35.

4. Cf. III, 35; V, 20; X, 17.

5. Il ne s'agit pas en cet endroit de l'amour des disciples pour Jésus (Maldonat, etc.).

parce qu'il a fait sa volonté en toutes choses, dans la carrière qu'il vient de parcourir en ce monde ; de même, ses disciples resteront dans l'amour qu'il a pour eux et ne cesseront pas d'en recueillir les précieux avantages, s'ils sont dociles à ses préceptes Jésus leur dit cela, c'est-à-dire l'invitation à rester en lui, où se résume cette première partie du discours [1], pour que sa joie, la joie qui est en lui, résultant de son union avec le Père, la joie que lui cause l'amour du Père pour lui, soit en eux, se communique à eux, et que leur joie arrive ainsi à sa plénitude, les disciples se sachant aimés du Fils, comme le Fils se sait aimé du Père.

xv. 12. « Voici mon commandement, (c'est) que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés. 13. Nul ne peut avoir un amour plus grand que de donner sa vie pour ses amis. 14. Vous êtes mes amis, si vous faites ce que je vous commande. 15. Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; mais je vous ai dits amis, parce que, tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître. 16, Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis et vous ai institués, pour que vous alliez et portiez du fruit, et que votre fruit demeure, afin que mon Père vous donne tout ce que vous lui demanderez en mon nom. 17. Voilà ce que je vous commande, afin que vous vous aimiez les uns les autres. »

Les préceptes dont il vient d'être question, et que l'on doit observer si l'on veut rester dans l'amour de Jésus, se ramènent à un seul, celui de la charité fraternelle : que les fidèles de Jésus s'aiment les uns les autres comme Jésus les a aimés. Ainsi sera constituée la hiérarchie de l'amour, les disciples s'aimant comme leur Maître les a aimés, et leur Maître les aimant comme le Père l'a aimé lui-même. L'amour de Jésus pour les siens opère en eux cette charité réciproque et subsiste en eux par ce moyen. Aimer comme le Christ a aimé, c'est le mot de l'eucharistie, de la communion des fidèles dans le Christ. L'idée de la mort est associée à ce précepte d'amour, comme si l'évangéliste, ayant toujours présent à l'esprit le symbole eucharistique, dont il ne veut pas entretenir directement son lecteur, voulait en faire valoir la substance et ne se lassait pas de le rappeler à la pensée de l'initié. Jésus prouve l'amour qu'il a pour les siens

1. xv, 1-10, et non seulement 9-10 (Schanz, B. Weiss), ces deux versets étant une conclusion préparée par 1-8.

en donnant sa vie pour eux. Ses « amis », dans la perspective du discours, sont les disciples qui l'entendent ; mais, dans la réalité, ces disciples représentent tous les croyants. Jésus les appelle ses amis pour les exhorter à lui être fidèles. Il les nomme ainsi, parce qu'il les a aimés le premier, qu'il les aime jusqu'à mourir pour eux, et qu'il leur communique les biens célestes qu'il tient du Père. Mais, pour mériter de leur côté ce titre qu'il leur attribue, ils doivent faire ce qu'il ordonne. En disant qu'il meurt pour ses amis, Jésus n'indique pas les motifs généraux de sa mort, mais il fait seulement entendre que les fidèles doivent reconnaître dans sa mort une preuve de son amour et en recueillir les fruits. Le point de vue n'est pas le même que dans l'Épître aux Romains [1]. La mort du Christ n'est pas considérée comme un principe de justification pour les pécheurs, parmi lesquels seraient compris les disciples ; mais le fruit en est déjà garanti aux fidèles par la charité, et signifié dans la communion eucharistique.

Un grand honneur s'attache au titre d'ami de Dieu que l'Écriture donne à Abraham [2] et aux prophètes [3]. Honneur et titre sont acquis aux disciples, qui sont visés plus directement, en tant qu'apôtres, dans le développement qui suit. Le nom de « serviteurs » qui leur a été attribué précédemment [4] par Jésus lui-même ne leur convient plus, car ils ne sont pas seulement chargés de ses ordres, mais confidents et dépositaires de sa pensée. Toutefois la réflexion sur le serviteur, a laquelle on fait allusion ici, est de nouveau appliquée aux disciples un peu plus loin [5], parce que, si la qualité d'ami l'emporte sur celle de serviteur, elle ne l'exclut pas, et que le serviteur subsiste dans l'ami [6]. Mais les apôtres de Jésus n'ont jamais été avec lui dans le rapport de serviteur à maître : ce sont les chrétiens qui sont les serviteurs et les amis du Christ. Le serviteur qui n'est que serviteur ignore les intentions du maître, et il exécute des ordres dont il ne connaît pas la raison. En ce sens, les disciples ne sont pas serviteurs, bien qu'ils le soient d'une autre façon. Ils savent ce que ne savent pas les serviteurs du commun,

1. Rom. v, 6-10.
2. Jac. ii, 23.
3. Sag. vii, 27.
4. xiii, 16 ; cf. xii, 26 ; *supr.* pp. 686, 719.
5. xv, 20.
6. Holtzmann, 191.

et, confidents du maître, ils sont ses amis. Ainsi l'explication amène sous le nom d'ami une idée qui n'y était pas comprise tout d'abord, Jésus ayant, pour commencer, justifié cette appellation par son amour pour ses disciples et par leur fidélité envers lui. Les disciples ne sont pas de simples instruments de ses volontés; il leur a fait connaître tout ce qu'il a appris du Père, non seulement quelques principes de doctrine, mais tout le secret de ses desseins. Ce passage semble en contradiction avec ce que Jésus dira bientôt [1] touchant les choses nombreuses dont il ne parle pas à ses disciples, parce qu'ils ne sauraient les entendre, et que le Paraclet leur fera connaître. Outre que cette réserve de Jésus est encore une marque d'amour, la conciliation se fait par ce qui a été dit précédemment [2] de la réminiscence : là, tout est dit, mais non compris, et le Paraclet le rappellera en en donnant l'intelligence ; ici, tout est dit de ce qui pouvait être compris, et le Paraclet enseignera le reste. L'un revient à l'autre pour le fond. Cependant il semble évident, non seulement que Jésus n'a pas pu présenter la même idée, sous ces deux formes disparates, dans le même entretien, mais que l'évangéliste n'a pas conçu d'un seul jet ses deux discours après la cène. La dissonance n'en subsiste pas moins quand on limite au plan du salut [3] l'objet des révélations faites par le Christ à ses amis.

Les disciples doivent savoir d'autant plus de gré à Jésus que l'amitié dont ils jouissent ne vient pas de leur initiative. « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis. » L'élection ne détruit pas l'espèce d'égalité que toute amitié suppose ; elle fait ressortir que l'amitié de Jésus a été un acte de pure bienveillance envers les disciples, sans aucun mérite de leur part, ce qui augmente encore, s'il est possible, l'obligation d'y correspondre. Par cette élection, ils ont été investis de l'apostolat. Jésus les a institués dans cette fonction pour qu'ils aillent [4] instruire l'univers, non pas précisément pour qu'ils progressent dans la vertu [5]. Le fruit qu'ils doivent porter n'est pas non plus le mérite de leurs bonnes œuvres, qui demeure pour la vie éternelle, mais le fruit de

1. XVI, 12 ; *infr.* pp. 782-783.
2. XIV, 26 ; *supr.* p. 756.
3. SCHANZ, 496.
4. Cf. MATTH. XXVIII, 19; MARC, XVI, 15 ; LUC, XXIV, 47.
5. SCHANZ, 497.

leur activité apostolique, fruit solide et durable [1], parce qu'il est en ce monde l'œuvre de Dieu par eux. Ce grand fruit de l'apostolat sera obtenu par le moyen de prières faites au nom du Sauveur, il en sera l'exaucement [2]. Ainsi la conséquence de l'élection des apôtres par Jésus est, par rapport à eux, cette mission avec ses résultats, et du côté de Dieu, l'effet qui se manifeste dans leur fructueux labeur, l'accomplissement de toutes les prières qu'ils lui adresseront selon l'esprit de leur vocation [3]. Et toutes ces recommandations [4] aboutissent au précepte unique de la charité. Jésus veut que l'on soit digne de son amour, en observant ses instructions, et que ses disciples soient à la hauteur de leur vocation, pour que la charité règne parmi les siens. Mais ce devoir de la charité ne s'impose pas seulement aux apôtres ; le discours qui leur est adressé vise donc derrière eux tous les chrétiens.

XV. 18.« Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous. 19. Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui serait à lui. Et parce que vous n'êtes pas du monde, mais que je vous ai choisis (en vous retirant) du monde, à cause de cela, le monde vous hait. 20. Souvenez-vous de la parole que je vous ai dite : Le serviteur n'est pas plus grand que son maître. S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi ; s'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre. 21. Mais c'est à cause de mon nom qu'ils vous feront tout cela, parce qu'ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé. 22. Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse point parlé, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse de leur péché. 23. Celui qui me hait hait aussi mon Père. 24. Si je n'avais pas fait parmi eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché ; et maintenant ils les ont vues, et cependant ils ont pris en haine moi et mon Père. 25. Mais (ç'a été) pour que fût accomplie la parole écrite dans leur Loi : « Ils m'ont haï sans sujet. » 26. Quand sera venu le Défenseur que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage de moi ; 27. et vous aussi, vous êtes mes témoins, parce que vous êtes depuis le commencement avec moi. XVI, 1. Je vous ai dit cela, pour que vous ne soyez pas scandalisés. 2. Ils vous

1. Nuance différente de IV, 36 ; *supr.* p. 364. Cf. B. Weiss, 511.

2. Cf. XIV, 12-13 ; *supr.* p. 750.

3. Holtzmann, *loc. cit.* Les deux ἵνα sont coordonnés dans le v. 16.

4. Depuis le v. 9 (plutôt que 12, Schanz, *loc. cit.*). Le mot ταῦτα se rapporte aux instructions qui précèdent, non au précepte qui suit. Le cas n'est pas le même qu'au v. 12.

excluront des synagogues; le temps vient même où quiconque vous fera mourir croira rendre hommage à Dieu; 3. et ils feront cela, parce qu'ils n'ont connu ni le Père, ni moi. 4. Mais je vous ai dit ces choses, afin que, leur temps venu, vous vous souveniez que je vous les ai dites. Je ne vous les ai pas dites dès le commencement, parce que j'étais avec vous. »

On reconnaîtra les fidèles du Christ à la charité qui les unira. Mais autour d'eux subsistera le monde, et si la charité caractérise le Christ et les siens, le monde est caractérisé de son côté par la haine qu'il leur porte [1]. La haine du monde est une épreuve dangereuse pour la charité des disciples. C'est pourquoi Jésus les en entretient d'avance, danger prévu étant à moitié conjuré. Il est certain déjà que le monde haïra les disciples, car la perfection de l'amour n'a pas trouvé d'autre accueil dans la personne de Jésus. Et rien n'est plus facile à expliquer. Le monde ne peut aimer ce qui ne vient pas de lui. Il déteste Jésus parce que Jésus n'est pas de ce monde, mais de Dieu. Les disciples non plus ne sont pas du monde; et s'ils en étaient, le monde les aimerait comme lui appartenant; mais, en tant que vrais disciples du Christ, ils sont enfants de Dieu, nés de Dieu; conséquemment ils ne sont plus du monde; pour cette raison, le monde les hait. Leur élection les a tirés du monde, les a rendus étrangers au monde, et le monde les traite en ennemis. L'élection dont il s'agit est plutôt la vocation chrétienne que la vocation apostolique; quoi qu'il en soit, la première est pour le moins contenue et figurée dans la seconde. Quant au principe de l'élection, il n'en est rien dit ici; le quatrième Évangile n'en connaît pas d'autre que celui qu'il a déjà donné : « Celui qui est de Dieu écoute la parole de Dieu [2] », et que l'on retrouvera bientôt [3]. Précédemment [4] Jésus, parlant à ses frères, leur disait : « Le monde ne peut pas vous haïr. » Mais les frères incrédules ne sont pas à confondre avec les disciples croyants; les frères représentaient le judaïsme insensible à l'Évangile, défiant et jaloux, quoique non persécuteur; les disciples représentent toutes les âmes de bonne volonté qui acceptent la parole du Fils de Dieu.

La haine du monde est comme une preuve indirecte de leur régé-

1. Thème indiqué plus haut, VII, 7 (p. 492), non développé.
2. VIII, 47; *supr.* p. 577.
3. XVII, 6.
4. VII, 7, *supr. cit.*

nération divine. C'est le cas de répéter, en en faisant une autre application [1], la parole : « Le serviteur n'est pas plus grand que son maître. » Si le monde persécute le Christ, il persécutera les chrétiens; or le monde a persécuté le Christ jusqu'à le mettre à mort. S'il a retenu la parole de Jésus, il retiendra celle de ses fidèles; mais il n'a pas écouté la parole de Jésus. Les disciples savent donc à quoi s'attendre. Ainsi le discours contiendrait une alternative qui laisserait aux auditeurs le choix de la conclusion [2]. Peut-être cette alternative aurait-elle besoin d'être mieux indiquée. Le second terme a presque l'air d'une plaisanterie lugubre, et non seulement d'une réflexion triste [3]; il ne veut pas être plus l'une que l'autre. D'autre part, le texte ne permet pas que l'on traduise : « S'ils avaient retenu ma parole, ils retiendraient la vôtre », ou bien : « Si (beaucoup) m'ont persécuté, (beaucoup) vous persécuteront; si (quelques-uns) ont retenu ma parole, (quelques-uns) retiendront aussi la vôtre. » Un autre sens est possible pour le dernier membre de phrase : « S'ils ont épié mes paroles, ils épieront les vôtres. » Ce sens, qui a été adopté par plusieurs commentateurs anciens [4], a le grand inconvénient de n'être pas autorisé par l'usage ordinaire de l'auteur; mais il n'est peut-être pas aussi faible [5] qu'on le dit; il enchérit plutôt sur l'idée générale de persécution contenue dans le membre précédent, l'espionnage et la dénonciation étant les seuls moyens de persécution qui fussent à la portée des Juifs, dans le temps où le quatrième Évangile fut écrit. L'évangéliste, très préoccupé de controverse contre eux, paraît les regarder comme les principaux adversaires de l'Église naissante [6]. De là vient que les ennemis de Jésus et ceux de l'Église ne constituent, dans la perspective, qu'une catégorie de personnes. Les paroles qui suivent : « C'est à cause de mon nom qu'ils vous feront *tout cela* », supposent qu'on n'a parlé auparavant que de mauvais procédés, et semblent exclure l'hypothèse d'un traitement favorable, dût cette hypothèse n'avoir été présentée que pour la forme.

1. Conforme d'ailleurs à Matth. x, 24-25.
2. Schanz, B. Weiss, Holtzmann, etc.
3. Schanz, 499.
4. Bengel et autres, *ap.* B. Weiss, 513.
5. B. Weiss, *loc. cit.* Il est vrai que Jean emploie partout ailleurs τηρεῖν au sens de « garder », et que la formule : « garder la parole » lui est familière. Mais n'aurait-il pas fait une sorte de jeu de mots ?
6. Cf. I Clém. v-vi.

Ce monde qui discerne les chrétiens, entre tous les hommes, à leur mutuelle charité, les hait et les persécute à cause du nom de Jésus, faute de connaître Celui qui l'a envoyé. Le nom du Christ Fils de Dieu, qui est la confession de foi des disciples, suffit à le mettre en fureur. Ce trait s'applique avant tout aux Juifs, pour qui l'association de ces deux noms, Jésus et Christ, était une impiété. Le nom des chrétiens est devenu odieux aux païens, mais ce n'est pas « pour le nom » de Jésus que ceux-ci les ont persécutés. Ne pas connaître Celui qui a envoyé Jésus n'est pas nécessairement ignorer Dieu [1], c'est ne pas savoir et ne pas avouer que Jésus a été envoyé de Dieu. D'ailleurs, la suite du discours montre que l'évangéliste ne fait aucune distinction entre les ennemis des disciples et ceux du Christ. « Si je n'étais pas venu, et que je ne leur eusse point parlé, il n'auraient pas de péché. » Les ennemis des disciples ont vu et entendu Jésus en eux : ils ne sont excusables ni d'avoir méconnu le Christ [2], ni de haïr les fidèles. Et ce n'est pas un péché commun de haïr le Christ, car c'est haïr le Père qui l'a envoyé, c'est-à-dire Dieu même. L'enseignement de Jésus aurait dû leur faire connaître le Père; les œuvres que Jésus a faites parmi eux auraient dû leur apprendre qu'il était le Fils envoyé par le Père. Mais, tout en ayant vu ces œuvres divines [3], ils ont pris en haine le Christ, et en lui son Père.

Pour prévenir l'objection que les Juifs eux-mêmes tiraient de la défaveur qu'avaient rencontrée Jésus et l'Évangile, l'auteur ajoute que cette haine était prédite [4]. Les Juifs devaient haïr Jésus et les siens, « afin que fût accomplie la parole écrite dans leur Loi : Ils m'ont haï sans sujet [5]. » Ici encore Jésus parle de la Loi des Juifs comme d'une chose étrangère, en quelque façon, à lui et aux siens, et il désigne l'Écriture entière sous le nom de Loi [6]. Le Messie lui-même

1. Cf. VIII, 54-55.

2. Cf. IX, 41; *supr.* p. 604.

3. Non le Père (B. WEISS, 515). On voit le Père dans le Fils, mais non le Père et le Fils dans les œuvres de celui-ci. La construction (v. 24) : νῦν δὲ καὶ ἑωράκασιν καὶ μεμισήκασιν καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου, n'oblige aucunement à rapporter au premier verbe les deux complément du second, et il est plus naturel de traduire : « Maintenant, bien qu'ils aient vu (les œuvres dont il est parlé au v. précédent), ils ne laissent pas de haïr et moi et mon Père. »

4. Cf. XII, 37-41; *supr.* pp. 696-697.

5. Ps. XXXV (XXXIV), 19; LXIX (LXVIII), 5.

6. Cf. X, 34; *supr.* p. 627.

est censé parler dans la citation, où non seulement l'on fait abstraction du sens historique [1], mais on ne voit pas d'autre sens que l'application prophétique. On n'a pas l'intention de prouver par l'Écriture que la haine des Juifs n'est aucunement justifiée [2], démonstration qui serait superflue; il s'agit, comme en d'autres endroits, d'expliquer un fait dont les adversaires se prévalent contre le christianisme, et d'en faire un argument favorable, en alléguant la nécessité providentielle de la prophétie. Au lieu de prouver quoi que ce soit contre le Christ et son œuvre, le fait témoigne pour eux, puisqu'il était prédit, puisque Dieu lui-même avait annoncé par son prophète que le Messie serait ainsi traité. Il est d'ailleurs évident par le contexte que la nécessité providentielle résultant de la prophétie n'exclut pas la responsabilité des auteurs pour la faute commise.

Jésus méritait l'amour et la reconnaissance des hommes, non la haine et la persécution. Il en est ainsi de ses disciples. Les œuvres du Christ et celles des chrétiens sont comme un témoignage permanent rendu à l'Évangile devant le monde, et qui ôte au monde toute excuse [3]. Ce témoignage, que Jésus s'est rendu à lui-même pendant qu'il était sur la terre, continue de lui être rendu dans l'Église par le Paraclet. Envoyé du Fils, le Paraclet témoigne pour lui; venant du Père, il connaît la vérité; Esprit de vérité, il la manifeste sans altération et avec une autorité incontestable. L'évangéliste ne se contredit [4] pas en affirmant que le Paraclet vient du Père et qu'il est envoyé du Fils. Il vient du Père, d'auprès de Dieu, comme le Verbe en est venu, et pour une fin analogue; mais c'est le Fils, rentré en Dieu, qui l'enverra pour tenir sa place. Rien n'invite à supposer que l'Esprit serait dit envoyé par le Fils, non parce que le Fils l'enverrait, mais parce qu'il prierait le Père de l'envoyer [5]. Que l'Esprit, en tant que personne divine, procède du Père seul ou bien du Père et du Fils, c'est un point qui n'est pas décidé ni même entrevu en cet endroit. L'auteur n'envisage pas les relations éternelles du Père, du Fils et de l'Esprit, mais leur contribution res-

1. B. Weiss, 516.
2. B. Weiss, *loc. cit.*
3. Holtzmann, 192.
4. Holtzmann, *loc. cit.*
5. B. Weiss, 517.

pective à l'œuvre du salut. L'Esprit, venant du Père, où le Fils est retourné, peut rendre ici-bas témoignage au Père et au Fils.

Si le quatrième Évangile fait écho au premier[1], il a singulièrement développé le rôle de l'Esprit : dans Matthieu, l'Esprit vient en aide aux disciples lorsqu'ils ont à répondre de leur foi en présence du juge terrestre ; chez Jean, il est un principe constant de lumière et de force pour l'Église, il est dans un rapport incessant avec les organes historiques de la révélation, le Christ et ses disciples. Ceux-ci, dès maintenant, sont témoins du Christ, puisqu'ils sont avec lui depuis le commencement de son ministère, et qu'ils ont vu de leurs yeux les grandes œuvres qu'il a accomplies. S'ensuit-il que l'on doive distinguer deux témoignages, celui des apôtres, témoins oculaires, et celui de l'Esprit, témoin surnaturel qui subsiste dans l'Église après que les témoins oculaires ont disparu[2] ? Sans doute le témoignage de l'Esprit est présenté comme futur, et celui des disciples comme actuel. Mais la distinction des deux témoignages, conforme au langage des Actes[3], est plutôt maintenue en apparence, pour garder la perspective historique en rappelant la situation des apôtres à l'égard de Jésus, que dans la réalité, comme si le témoignage des apôtres avait une valeur indépendante de celle que lui communique l'Esprit. Dans la conception johannique, c'est l'Esprit qui donne aux apôtres l'intelligence vraie des paroles qu'ils ont entendues et des miracles qu'ils ont vus. Le témoignage des apôtres est donc celui de l'Esprit dans les apôtres ; ceux-ci n'ont reçu l'Esprit qu'après avoir vécu avec Jésus, et ils fournissent ainsi à l'Esprit une matière de témoignage antérieure à sa venue ; mais c'est l'Esprit qui les transforme en véritables témoins du Christ ; ils ne se montrent tels devant le monde qu'après avoir reçu l'Esprit, et parce qu'ils l'ont reçu. Il ne faut pas oublier que, si l'auteur paraît anticiper sur la marche des événements en parlant de témoignage apostolique à un moment où les apôtres sont encore incapables de professer leur foi, il transporte en même temps le passé dans le présent en se comptant lui-même parmi les témoins apostoliques. Les témoins que l'Esprit suscite maintenant à Jésus se préexistaient en quelque façon dans les premiers disciples. Un seul

1. Matth. x, 19-20.
2. B. Weiss, 518.
3. Act. i, 8, 21-22 ; v, 32 ; xv, 28.

et même témoignage, suggéré par l'Esprit, est dans la bouche de tous, et Jésus, s'adressant à ses apôtres, parle aux prédicateurs contemporains de l'évangéliste. Tous sont avec lui dès le commencement, les uns en fait, les autres par représentation, moyennant l'Esprit qui fait l'unité des uns et des autres dans le Christ, et l'unité du témoignage qu'ils rendent au Christ.

Jésus prévient ses disciples des dangers qui les attendent [1], afin qu'ils ne soient pas scandalisés, qu'ils ne soient point exposés à faillir quand l'événement se produira. Le point de vue de l'écrivain n'apparaît pas seulement dans l'emploi du parfait : « Je vous ai dit », qui convient mieux par rapport aux lecteurs du livre que relativement aux auditeurs du Christ, mais dans la substitution du scandale permanent de la persécution au scandale actuel et transitoire de la passion. Celui-ci peut-être considéré comme la figure de l'autre; bien que les apôtres y aient succombé, on le supprime presque entièrement de la perspective, pour faire place au danger de la persécution que les apôtres ont traversé sans faiblir, mais qui menace encore les chrétiens auxquels l'Évangile est destiné. Il est vrai que Jean, ayant réservé pour ce dernier entretien toutes les instructions du Sauveur à ses disciples, se trouve amené à y introduire des avertissements identiques ou parallèles à ceux qu'on trouve dans les discours synoptiques sur les conditions de l'apostolat. Mais la situation qu'il a en vue n'est pas celle des premiers apôtres, c'est celle de tous les prédicateurs de l'Évangile. On a observé que la description n'a pour objet que des persécutions juives, et l'on a cru trouver dans ce trait une marque d'historicité. C'est donner beaucoup de portée à un détail trop facile à expliquer autrement. L'auteur n'a pas voulu mettre une apocalypse dans la bouche de Jésus ; c'est pourquoi il s'abstient de toute allusion directe au rôle des païens dans les premières persécutions. On apprendra, par la conduite de Pilate dans le récit de la passion, comment ce rôle est conçu par l'évangéliste. Quant à celui que les Juifs ont pu y prendre, on a vu déjà qu'il est censé très important et très funeste [2]. Rien d'étonnant à ce qu'on définisse l'état de persécution par l'attitude des Juifs à l'égard des chrétiens.

1. ταῦτα (XVI, 1) se réfère à XV, 18-27, tout ce qui vient d'être dit sur les persécutions à venir.

2. Voir *supr.* p. 771.

Pour commencer, les disciples seront exclus des synagogues. Cette excommunication, qui est conçue comme une mesure générale prise par le judaïsme contre le christianisme naissant [1], ne remonte pas comme telle aux premiers temps. Les Actes montrent que les convertis du judaïsme avaient accès dans le temple, et que les Juifs de Rome, au moment où saint Paul arrive dans cette ville, ignoraient que les sectateurs du Christ fussent, en principe, exclus des synagogues [2]. Le schisme se consomma très peu de temps après, mais la séparation était encore assez récente pour être sensible et irritante dans le temps et le milieu où le quatrième Évangile fut écrit. Traités en ennemis par les Juifs, les chrétiens seront dénoncés par eux, et l'on croira faire une œuvre pie en les vouant à la mort. Les païens pensaient aussi faire acte de religion quand ils condamnaient les chrétiens au supplice; mais tout porte à croire que l'évangéliste est surtout préoccupé des Juifs. Ceux qui ont fait mourir Jésus se sont posés en défenseurs de la majesté de Dieu, lésée par les prétentions messianiques du Sauveur [3]; de même, en faisant mourir ses disciples, ils prétendront encore venger l'honneur divin. Peu importe que deux apôtres seulement aient péri de la main des Juifs; il s'agit de tous les chrétiens à la mort desquels les Juifs ont contribué. Il ne semble pas que l'on puisse abaisser la date de l'Évangile jusqu'à 135 ou 140, de façon à voir dans ce passage une allusion [4] aux massacres de chrétiens qui signalèrent le soulèvement de Barkochba. La cause de ce fanatisme persécuteur est celle qui a été indiquée plus haut: les Juifs ne connaissent pas vraiment le Père, parce qu'ils ne veulent pas reconnaître celui qu'il a envoyé.

Ainsi les disciples ne doivent pas être étonnés des persécutions qu'ils ont à subir. Jésus leur en a parlé tout exprès afin que, l'heure providentielle arrivant, ils sachent à quoi s'en tenir, et que l'épreuve de leur foi ait pour premier effet de l'affermir. « L'heure » annoncée ne peut être que celle de la persécution, non celle des Juifs, c'est-à-dire de leur punition [5], car le châtiment des Juifs

1. Cf. IX, 23-24; XII, 42; *supr.* pp. 595, 600, 698.

2. ACT. XXVIII, 21-22. LUC, VI, 22, paraît supposer une excommunication officielle; mais ce passage n'est pas de tradition apostolique.

3. Mais cela ne résulte pas de XI, 50 (HOLTZMANN, 193), où Caïphe allègue un motif d'intérêt vulgaire.

4. HOLTZMANN, *loc. cit.*

5. SCHANZ, 503. La lecon ἵνα ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν μνημονεύητε αὐτῶν, est recommandée par AB etc.; ℵ Ss. etc. omettent αὐτῶν après ἡ ὥρα; DL, mss. lat. Ss. après μνημονεύητε.

n'est pas compris dans la perspective du discours. Si Jésus n'a pas révélé dès le commencement à ses disciples les difficultés qu'ils rencontreront dans le monde, c'est qu'il était avec eux. Cette explication n'est pas une simple manière de ramener la pensée du prochain départ et les motifs de consolation. L'évangéliste veut dire qu'il était inutile de faire connaître longtemps d'avance aux disciples les peines qui ne devaient les atteindre qu'après le départ de leur Maître : il convenait plutôt de les avertir au moment de la séparation. Faut-il voir dans ce détail une concession à la tradition synoptique [1] où les prophéties de mort appartiennent aux derniers temps de la prédication du Christ? Doit-on dire, au contraire, que l'annonce des persécutions, qui se rencontre dès le chapitre x de Matthieu, est considérée comme non avenue, parce qu'elle est moins explicite que celle de notre texte, surtout en ce qui regarde la haine des Juifs [2]? Ou bien supposera-t-on que la prédiction n'est pas à sa place chronologique dans le premier Évangile, et que l'auteur voudrait le faire entendre [3] ? Il ne paraît pas avoir si grand souci de suivre les Synoptiques, de les compléter ou de les corriger; peut-être n'a-t-il voulu que justifier le procédé par lequel, à la différence de ses devanciers, il a transporté cette prédiction, avec toutes les instructions destinées aux apôtres, dans le dernier discours du Sauveur. La locution un peu étrange : « Je ne vous ai pas dit cela d'abord, parce que j'étais avec vous » [4], laisse entendre que le Christ johannique a cessé d'être visiblement avec les siens. Il est censé en face des apôtres, et il parle à l'Église.

xvi, 5. « Et maintenant je m'en vais près de celui qui m'a envoyé, et aucun de vous ne me demande : Où vas-tu? 6. Mais parce que je vous ai dit ces choses, la tristesse a rempli votre cœur. 7. Cependant je vous dis la vérité : il est bon pour vous que je m'en aille. Car si je ne m'en vais pas, le Défenseur ne viendra pas à vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai. 8. Et quand il sera venu, il convaincra le monde à propos de péché, à propos de justice et à propos de jugement : 9. à propos de péché, parce qu'ils n'ont pas cru en moi; 10. à propos de justice, parce que je vais au Père, et que vous ne me verrez plus; 11. à propos de jugement, parce que le prince de ce monde est jugé. 12. J'ai encore beaucoup

1. Holtzmann, *loc. cit.*
2. Schanz, *loc. cit.*; Knabenbauer, 466.
3. B. Weiss. 521; et déjà Maldonat, II, 913.
4. Cf. Luc, xxiv, 44, *supr. cit.*, p. 735, n. 3.

de choses à vous dire; mais vous ne pouvez les porter maintenant. 13. Quand il sera venu, l'Esprit de la vérité, il vous fera pénétrer dans toute la vérité; car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir. 14. Il me glorifiera, parce qu'il prendra du mien ce qu'il vous annoncera. 15. Tout ce qu'a le Père est à moi; c'est pourquoi je vous ai dit qu'il prendra du mien ce qu'il vous annoncera. »

Jésus ne parle de son départ prochain que pour en consoler ses disciples par la considération des biens que ce départ doit leur procurer. Car les disciples ont grand besoin de consolation. La perspective de la séparation les accable au point qu'ils ne songent même pas à demander où va leur Maître. C'est seulement plus loin[1] que, provoqués en quelque façon par Jésus lui-même, ils s'informeront des conditions du départ. Comme la question a été posée et résolue dans le précédent discours[2], il est évident que l'auteur reprend, sans autre précaution ni avertissement, le thème qu'il a déjà traité. On n'évite cette conclusion que par les subtilités les plus invraisemblables : les disciples seraient censés ne pas interroger, parce qu'ils sauraient trop bien[3], et la suite du discours montre qu'ils ne savent pas; ou bien, sachant où va Jésus, ils ne songeraient pas à demander le pourquoi, et Jésus les inviterait, par manière de consolation, à regarder le terme de son voyage[4], idées qui sont prises en dehors du texte et ne servent qu'à en obscurcir la clarté.

Les disciples sont attristés par les choses que Jésus a dites, à savoir le départ qu'il vient d'annoncer. Ils ont tort, et une saine appréciation du fait les conduirait plutôt à se réjouir. Jésus leur dit « la vérité » sur ce point : « Il est bon pour vous que je m'en aille[5] ». En réalité, Jésus n'abandonne pas les siens devant la persécution, et ils ont besoin d'un autre secours que celui de sa présence sensible. Il appartient à l'Esprit de les soutenir dans le combat que leur livrera le monde, et d'exercer contre le monde même un jugement qui manifestera l'iniquité de celui-ci. Or, pour que le Paraclet vienne, il faut que Jésus l'envoie, et, pour envoyer l'Esprit, il faut

1. XVI, 17.
2. XIII, 36; XIV, 5, 28; *supr.* pp. 737, 744, 757.
3. B. WEISS, 521.
4. SCHANZ, 504.
5. V. 7. συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. Cf. XIV, 16, 28.

que Jésus quitte la terre et qu'il retourne à Dieu, où est l'Esprit de Dieu. L'Esprit doit être le Paraclet, le défenseur des disciples; mais il ne convient pas au Christ, vivant sur la terre, de le donner aux siens; c'est le Christ, glorifié par la mort et rentré en Dieu, qui communique l'Esprit de Dieu. Pourquoi l'Esprit ne peut-il pas venir tant que Jésus est présent sur la terre? C'est, disent les commentateurs[1], que tel est l'ordre de la Providence. Explication qui est sans doute conforme à l'Évangile, mais qui ne doit pas représenter toute la pensée de l'évangéliste. Celui-ci paraît voir une sorte d'impossibilité physique dans la mission de l'Esprit de Dieu par le Christ dans la chair, comme si Jésus n'était ni dans un état ni dans un lieu convenables pour cette mission, qui se fera tout naturellement par le Christ-esprit, le Christ céleste, après la résurrection[2]. L'Esprit est comme enfermé dans la chair du Christ sur la terre; il gagnera, pour ainsi dire, par la glorification de Jésus, la pleine liberté de son action[3].

Quand le Paraclet sera venu, « il convaincra le monde à propos de péché, de justice et de jugement[4]. » La manifestation de l'Esprit dans l'Église sera comme un réquisitoire qui condamnera le monde sur trois points, désignés en termes généraux et abstraits, dont on altérerait le sens en les précisant au moyen d'un complément. Cette façon de parler invite à garder au Paraclet le caractère d'assistance judiciaire[5], et non seulement d'auxiliaire en face du monde ennemi. L'Esprit, par son influence intime, fait vivre l'Église, et, en même temps, par l'éclat extérieur de son action, il instruit le procès du monde et requiert contre lui une condamnation trop méritée. Qu'une partie de ce monde doive se convertir, et que la condamnation portée contre lui ne doive pas être universelle, mais tomber seulement sur ceux qui résisteront au témoignage de l'Esprit[6], c'est

1. Maldonat, Schanz, etc.

2. C'est ce qu'a entrevu Maldonat (II, 915) : « Plus etiam quiddam significari mihi videtur : nisi ipse abeat, Spiritum sanctum venire non posse, quia futurus non sit qui eum mittat, et nisi mittatur non esse venturum ; neminem autem posse eum mittere praeter se. »

3. Cf. *supr.* p. 753, n. 3.

4. V. 8. καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως.

5. Voir *supr.* p. 751.

6. B. Weiss, 522.

un point dont l'auteur ne semble pas préoccupé; il envisage le monde en tant que fermé à l'Évangile, opposé au Christ, persécuteur des disciples et royaume du démon. Le cercle d'idées où il se meut est bien loin du cénacle, de la situation historique du Christ et des apôtres la veille de la passion. Une cause est introduite au tribunal de l'éternité, celle de Jésus et du christianisme. Les disciples, malgré les chefs religieux des Juifs, se sont prononcés pour la victime de Caïphe et du sanhédrin; l'Église tient pour Jésus, que le monde incrédule continue à poursuivre dans ses fidèles. Le monde veut avoir raison : de quel côté est la faute, de quel côté la justice? La mort de Jésus a été interprétée comme un jugement, et l'affaire n'en est que plus embrouillée : pour les Juifs, pour le monde, le scandale de la croix est la condamnation même de l'œuvre évangélique; au point de vue chrétien, c'est la condition de la résurrection et de la victoire définitive du Christ sur Satan. L'Esprit intervient comme défenseur du droit, et il va montrer avec évidence, à la confusion du monde, où est le péché, où est la justice, et ce qu'il faut penser de la mort de Jésus en tant que jugement [1].

L'Esprit donc va convaincre le monde de péché, parce que [2] le monde n'a pas cru en Jésus; il montrera que le péché n'était pas dans celui que l'on a traité en pécheur, mais qu'il subsiste dans l'incrédulité du monde. Que le monde reste dans le péché, originel et actuel [3], c'est une idée complètement étrangère à ce passage et à l'esprit de l'évangéliste. Il ne s'agit pas de prouver que le monde reste dans le péché parce qu'il ne croit pas, mais que, dans le procès pendant entre l'Évangile et le monde, la faute est du côté du monde qui ne croit pas à l'Évangile. On n'explique pas comment l'incrédulité du monde est une faute, mais la raison est donnée dans les autres objets du débat : il faut croire à celui qui a pour lui la justice et qui a vaincu Satan. Le développement de ce passage se fait d'après une logique plutôt extérieure et verbale qu'intime et réelle, et l'argumentation est plus vraie au fond que régulière.

L'Esprit démontrera que le monde est dans son tort sur la question de justice, parce que Jésus est allé à son Père et qu'on ne le

1. Holtzmann, 194.

2. Le mot ὅτι (v. 9, et vv. 10, 11) peut signifier « parce que », ou « en ce que ». Le premier sens paraît préférable, le monde ayant besoin d'être convaincu, non de n'avoir pas cru, mais d'avoir péché en ne croyant pas.

3. Maldonat, Knabenbauer.

verra plus. La justice de Jésus, non seulement la justice de sa cause en face du monde, mais la parfaite justice de sa personne et de sa vie terrestre, est attestée par l'événement de sa résurrection [1] et par son entrée dans la gloire du Père. L'injustice est du côté de ceux qui l'ont fait mourir. La justice dont on parle ne peut être celle que l'homme obtient par Jésus [2], car on ne voit pas comment le monde serait répréhensible à l'égard de cette justice ; et l'injustice du monde ne consiste pas précisément en ce qu'il a obligé le Christ à quitter les siens [3], mais l'impiété du monde et son injustice essentielle, aussi bien que le crime commis par lui envers Jésus, ressortent clairement de la destinée glorieuse que Dieu a faite à son Fils. A la lettre, Jésus dit : « Parce que je vais à mon Père, et que vous ne me voyez plus. » Le point de vue du discours est par delà les apparitions du Christ ressuscité, en plein règne de l'Esprit envoyé à sa place. Si l'on ne voit plus Jésus, c'est qu'il demeure constamment auprès du Père. Cette circonstance dont les disciples s'affligeaient est la condition même de l'état glorieux qui appartient au Christ immortel.

Enfin le monde sera battu sur la question de jugement, « parce que le prince de ce monde est jugé [4] ». La résurrection du Christ a convaincu le diable d'impuissance ; mais ce n'est pas à raison de son impuissance qu'il est condamné, c'est pour s'être opposé à Dieu dans la personne de son Christ. L'exaltation du Sauveur condamne le diable en prouvant la justice de Jésus, comme elle condamne le monde en le taxant d'incrédulité coupable. Le monde et le diable sont condamnés en même temps, parce que la mort du Christ et les persécutions auxquelles le christianisme est en butte sont leur œuvre commune. Par son attentat sur le Christ, le diable a commis une injustice tellement impie et monstrueuse qu'il a perdu, au moins en principe, tout droit et tout pouvoir sur l'humanité rachetée. Ce n'est pas l'œuvre rédemptrice qui condamne le diable en lui enlevant des sujets [5]. L'Esprit fait voir que le diable est dépossédé par équitable sentence du Père céleste, pour avoir procuré la mort du Christ, le Juste par excellence, le Saint de Dieu : là est le grand

1. Cf. Act, III, 14-15 ; VII, 52 ; I Pier. III, 18 ; I Jean, II, 1, 29 ; III, 7.
2. S. Augustin, Luther, Calvin, etc.
3. Ebrard, *ap.* B. Weiss, 524.
4. V. 11. La Vulgate ajoute inutilement le mot *jam*.
5. Meyer, *ap.* B. Weiss, 525.

péché, auprès duquel celui de Pilate paraît excusable [1]. Ainsi la sentence de mort qui a frappé Jésus retombe en sentence de damnation sur ses auteurs, le diable et le monde, qui sont les seuls vraiment jugés et condamnés pour l'éternité. On voit que les trois points du plaidoyer contre le monde rentrent plus ou moins l'un dans l'autre. La démonstration n'est pas censée se faire uniquement par la prédication évangélique, mais par toute l'activité de l'Esprit dans l'Église, témoignage rendu au Christ toujours vivant par la vie même qu'il communique aux siens.

On pourrait dire, en effet, de l'Esprit ce qu'on a dit du Verbe fait chair, qu'il n'est pas venu dans le monde pour juger mais pour sauver [2]. S'il se trouve juger le monde incrédule, sa mission directe n'en est pas moins d'éclairer et de soutenir les âmes de bonne volonté. Jésus aurait encore beaucoup de choses à dire à ses disciples, mais ce serait maintenant pour eux un fardeau trop lourd; il y a des vérités qui dépassent la portée actuelle de leur intelligence, ou une manière d'entendre ces vérités dont ils ne sont pas actuellement capables [3]. « Quand il sera venu, l'Esprit de la vérité » les « fera pénétrer dans toute la vérité [4]. » Cette façon de parler donne à entendre que l'action de l'Esprit sur les disciples consistera moins dans la révélation de vérités tout à fait nouvelles que dans une entente plus large. plus profonde, plus complète de l'enseignement que Jésus lui-même leur a donné.

Les commentateurs catholiques entendent volontiers, par ces choses que Jésus n'a pas dites et que l'Esprit a révélées aux disciples, le contenu de la tradition, particulièrement de celle qui n'est pas écrite dans le Nouveau Testament, l'objet de l'inspiration apostolique [5]. Les protestants s'efforcent de faire rentrer l'enseignement de l'Esprit dans celui du Sauveur, en les renfermant l'un et l'autre dans l'Écriture; et ceux qui admettent comme historiens que la tradition apostolique n'a pas été écrite tout entière, déclarent comme théologiens que tout ce qui n'a pas été écrit n'est pas reconnaissable et se perd dans la tradition purement ecclésiastique [6]. Il faut

1. XIX, 11.
2. III, 17.
3. Cf. I Cor. III, 1-2.
4. V. 13. ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πάσαν.
5. Cf. Schanz, 507.
6. B. Weiss, 525.

voir avant tout la pensée de l'évangéliste. Or celui-ci ne pense pas à une quantité déterminée de vérités qui seraient révélées aux apôtres, et une fois pour toutes, à seule fin d'être écrites dans les livres inspirés, ou bien pour être en partie écrites, en partie gardées par une tradition infaillible. Que les choses dont Jésus s'abstient de parler maintenant ne constituent pas une révélation foncièrement distincte de celle que le Sauveur a faite par lui-même, c'est ce qui résulte de la forme donnée à la même idée dans le discours précédent [1], où il est dit que l'Esprit rappellera aux disciples ce que Jésus leur a enseigné. La révélation de l'Esprit ne peut donc être qu'un rappel, une illustration et un développement de la révélation évangélique. Les commentateurs [2] qui s'interdisent de marquer les points de doctrine qui sont dus à la révélation de l'Esprit, font donc preuve de sagesse, mais ce n'est point parce que cette détermination est pratiquement impossible, c'est parce que rien ne la justifie en principe.

Si on ne doit pas distinguer deux séries de vérités chrétiennes, on ne doit pas non plus marquer un terme à l'action de l'Esprit, comme si l'assistance du Paraclet ne concernait que les apôtres. Tant s'en faut que l'évangéliste le comprenne ainsi. Comme on l'a déjà observé, il se rend suffisamment compte de la différence qui existe entre sa théologie et l'enseignement historique du Christ, et ce qu'il dit de l'Esprit doit expliquer cette différence : la théologie johannique est une interprétation de l'Évangile primitif, suggérée et autorisée par l'Esprit de Jésus. Mais Jean ne prétend pas être le seul organe de l'Esprit ni le dernier. Si la révélation de l'Esprit n'est pas indépendante de l'Évangile, elle n'est pas davantage limitée à la génération apostolique. On va contre la pensée de l'auteur en supposant que l'Esprit ne fera pas en tout temps pour l'Église chrétienne ce qu'il a fait pour les apôtres. L'inspiration des écrits apostoliques, l'infaillibilité des apôtres et celle de l'Église sont les définitions théologiques de cette assistance, qui est, pour l'évangéliste, quelque chose d'infiniment plus concret et plus vivant que l'objet des définitions dont il s'agit.

L'Esprit de la vérité divine conduira les disciples de Jésus, selon leurs besoins personnels et le besoin des temps, dans tout le

1. XIV, 26 ; *supr.* p. 756.
2. B. WEISS *loc. cit.* ; SCHANZ, *loc. cit.*

domaine de la vérité révélée, où ils sont entrés déjà, mais qui ne sera jamais entièrement exploré tant que durera le monde et que l'Église vivra sur la terre. Les chrétiens, les docteurs, les chefs de l'Église n'auront pas à découvrir la vérité que le Christ est venu apporter aux hommes; mais l'ayant reçue par la foi, ils ne cesseront pas, sous la conduite de l'Esprit, d'en percevoir de nouveaux aspects, d'en procurer de nouvelles applications, d'en rajeunir en quelque façon le dépôt, d'en élargir la représentation idéale, d'en perfectionner les formules. L'Esprit « ne parlera pas de lui-même », comme un maître qui aurait une doctrine personnelle et qui se mettrait à enseigner de sa propre autorité; « mais il dira tout ce qu'il entend » [1], tout ce qu'il tient du Père, d'où il vient, et du Fils qui l'envoie, tout ce qu'il apprend pour le communiquer aux fidèles, tout ce que Jésus n'a pas dit, parce que le temps n'était pas encore venu, et qui doit être dit pour l'instruction des hommes, non pas une fois pour toutes et en quelques années, mais à mesure et perpétuellement, selon que les circonstances le réclameront. L'Esprit « annoncera les choses à venir ». On reconnaît à ce trait les préoccupations eschatologiques de l'époque, et l'on songe à l'Apocalypse, non pas toutefois qu'il faille trouver ici une recommandation spéciale et formelle de ce livre [2]. Au milieu des épreuves que traversera l'Église, l'Esprit annoncera la victoire finale et il entretiendra l'espérance. Et comme il sera venu occuper sur la terre la place du Christ désormais glorieux, il s'emploiera de son côté à la glorification du Christ, en travaillant à faire connaître de plus en plus et de mieux en mieux sa personne, son œuvre, sa gloire [3]. « Il me glorifiera, parce qu'il prendra du mien ce qu'il vous annoncera. » Il prendra, ou plutôt « il prend [4] » perpétuellement auprès du Christ immortel ce qui doit contribuer au salut des hommes sur la terre.

De toute éternité le Fils participe à la pleine connaissance de la vérité divine, et tout ce qu'a le Père lui appartient par communication. C'est pourquoi Jésus peut dire de l'enseignement céleste donné par l'Esprit, qu'il est le bien du Fils, quoique le Fils le tienne du Père. Ainsi est établi le principe du mouvement, du développement, du

1. V. 13. ὅσα ἀκούει (ℵL etc.). Var. : ἀκούσει (BD etc.).
2. Godet, ap. Schanz, *loc. cit.*
3. Cf. xi, 4; xii, 23; xiii, 31-32; *supr.* pp. 636, 685, 734-735.
4. V. 14 : λήμψεται; v. 15 : λαμβάνει.

progrès, dans la vie et la doctrine de l'Église [1]. Mais pour que les suggestions de l'Esprit ne servent pas de recommandation au fanatisme, il ne suffit pas que chacun en juge, d'après l'analogie de la foi [2] ; l'action régulière et légitime de l'Esprit s'exerce dans l'unité de l'Église, et tend à maintenir cette unité ; si le don de l'Esprit est destiné à tous, s'il agit dans tous les fidèles, il y a une économie dans sa diffusion ; les apôtres le recevront pour être les intermédiaires et les arbitres de la rémission des péchés ; le ministère universel de l'Esprit ne comporte pas seulement une influence invisible sur chaque fidèle, mais une action extérieure sur la masse, par l'organe des représentants et des gardiens de l'unité chrétienne.

xvi, 16. « Encore un peu, vous ne me verrez plus ; et encore un peu, vous me verrez. » 17. Alors (quelques-uns) de ses disciples se dirent entre eux : « Que veut-il nous dire par là : Encore un peu, vous ne me verrez plus ; et encore un peu, vous me verrez, — et : Je vais à mon Père ? » 18. Ils disaient donc : « Qu'est-ce qu'il veut dire avec ce *peu* ? Nous ne savons de quoi il parle. » 19. Jésus connut qu'ils désiraient l'interroger, et il leur dit : « Vous vous demandez entre vous ce que j'ai voulu dire par ces (mots) : Encore un peu, vous ne me verrez plus, et encore un peu, vous me verrez ? 20. En vérité, en vérité je vous dis que vous pleurerez et vous lamenterez, (tandis que) le monde se réjouira. Vous serez dans la tristesse, mais votre tristesse se changera en joie. 21. La femme, lorsqu'elle enfante, a de la tristesse, parce que son heure est venue, mais lorsqu'elle a donné le jour à l'enfant, elle ne se souvient plus de la douleur, par la joie (qu'elle a) de ce qu'un homme est venu au monde. 22. Vous aussi, vous avez maintenant de la tristesse ; mais je vous verrai, et votre cœur se réjouira, et nul ne vous ôtera votre joie. 23 Et en ce jour-là, vous ne m'interrogerez sur rien. En vérité, en vérité je vous (le) dis, ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous le donnera. 24. Jusqu'à présent, vous n'avez rien demandé en mon nom. Demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit parfaite. »

Les disciples n'ont donc pas lieu de s'affliger, en se regardant comme abandonnés : ils auront avec eux le Paraclet. Et Jésus aussi reviendra près d'eux. Nouvelle consolation qui se joint à la promesse de l'Esprit, et qui ne s'en distingue pas nettement dans le discours ni même dans la pensée de l'évangéliste. « Encore un peu, vous

1. Schanz, *loc. cit.*
2. B. Weiss, 527.

ne me verrez plus ; et encore un peu, vous me verrez [1]. » La même prédiction a été faite dans le discours précédent [2]. Au sens direct, il s'agit de la résurrection, non de la parousie ; mais la résurrection est conçue comme le principe de toute gloire ultérieure pour le Christ. La déclaration du Sauveur a été longuement expliquée plus haut et ne devrait pas être obscure pour les disciples, si le second discours faisait suite au premier et ne lui était pas simplement juxtaposé, comme une autre façon de traiter le sujet. Jésus donne à entendre que sa mort est imminente, et que ses disciples, par conséquent, ne le verront plus, mais que sa résurrection suivra de près sa mort, et que, pour ce motif, les disciples ne seront pas longtemps sans le revoir. Les disciples sont censés ne rien comprendre à ces démarches ; ils prennent les paroles à la lettre et ne discernent pas la vérité à travers les métaphores ; ils se demandent même ce que c'est que d'aller au Père. Ils auraient compris sans doute si Jésus avait parlé de son avènement glorieux, de la parousie [3] ; ils ne voient pas comment Jésus peut parler en même temps d'aller au Père et de revenir ; que signifient ces « encore un peu » ? Le Messie devrait manifester sa gloire, et il parle de s'en aller ; il parle aussi de revenir, mais pour les siens, et il ne dit rien de sa gloire. Les disciples ne sont pas seulement surpris que Jésus aille au Père pour revenir sitôt après [4] ; ils ne voient pas ce que signifient, dans les circonstances présentes, l'aller au Père et le retour ; ils ne soupçonnent pas que Jésus ira au Père par sa mort, en ressuscitant, et qu'il viendra, ressuscité, les visiter.

L'attention des disciples était donc enfin excitée par les paroles énigmatiques du Sauveur, et ils auraient bien voulu en avoir l'explication ; mais, par un sentiment de respect, ou peut-être parce qu'ils n'osaient avouer qu'ils ne comprenaient pas, ils hésitaient à interroger leur Maître. Jésus, connaissant leurs dispositions, soit à raison de leur attitude et de leurs chuchotements [5], soit plutôt par l'intuition surnaturelle de ce qui se passait dans leur cœur [6], for-

1. Plusieurs anciens témoins ajoutent : « parce que je vais à mon Père », probablement sous l'influence du v. 17. Dans ce v., les disciples se réfèrent à XVI, 5, 10.

2. XIV, 18-19, 28 ; *supr.* pp. 752, 757.

3. Cf. XIV, 22 ; *supr.* p. 754.

4. B. WEISS, 529.

5. HOLTZMANN, 196.

6. Cf. II, 25 ; VI, 61.

mule tout haut la question qu'ils désiraient lui poser [1]. Comme toujours, il s'abstient d'y répondre directement ; le développement du thème annoncé d'abord, et qui est repris sous une autre forme, est toute l'explication donnée. La mort du Christ va causer aux apôtres une grande douleur, et au monde une grande joie. Mais Jésus ne parle pas ouvertement de sa mort, en sorte que le commentaire de l'avertissement : « Encore un peu de temps, et vous ne me verrez plus », n'est pas plus clair que ces paroles mêmes, bien que ce qui est dit du chagrin des disciples convienne à un deuil [2]. Le récit de la passion ne fera pas même allusion à cette douleur des apôtres ; mais on peut croire que ce trait appartient à la tradition évangélique primitive, puisque l'on en trouve un écho dans Luc [3], dans l'Évangile de Pierre [4], dans la finale de Marc [5]. L'auteur du quatrième Évangile n'a pas dû le puiser dans la tradition orale, mais dans quelque document écrit, peut-être dans la finale primitive de Marc [6]. La douleur des disciples et la joie du monde forment un contraste tragique [7]. Mais la tristesse des disciples se changera subitement en joie ; il est sous-entendu que, par le même coup de Providence, la joie du monde se changera en confusion.

Il en sera pour les disciples comme dans le cas d'une femme en travail : la femme qui enfante est triste, parce que son heure est venue, son heure critique, son heure de souffrance, l'heure de son destin, où elle exerce la fonction que Dieu lui a départie ; mais dès que l'enfant est né, elle oublie ses douleurs, elle est toute à la joie d'avoir mis au monde un représentant de l'humanité. Bien que la comparaison s'applique directement à la situation présente des disciples et à

1. Jésus répète ce qu'il a dit au v. 16, sans ajouter : « parce que je vais à mon Père » ; et bien que le quatrième Évangile ne se recommande pas par l'exactitude des citations, cette circonstance confirme ce qui a été dit plus haut contre l'authenticité de l'addition dans ce verset.

2. V. 20. κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς.

3. Luc, xxiv, 17.

4. V. 59 du fragment connu : ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου ἐκλαίομεν καὶ ἐλυπούμεθα καὶ ἕκαστος λυπούμενος διὰ τὸ συμβὰν ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.

5. Marc, xvi, 10.

6. De laquelle dépend probablement l'Évangile de Pierre. Une rédaction (ou une source) de cet Évangile pourrait avoir fourni à Luc l'interrogatoire du Christ par Hérode, à Jean l'installation de Jésus sur le tribunal de Pilate (xix, 13).

7. B. Weiss, 530 ; Holtzmann, *loc. cit.*

la résurrection prochaine du Sauveur, il est probable que l'évangéliste a voulu produire, sous forme de comparaison, une allégorie dont la signification totale dépasse la lettre du texte et son application immédiate. La comparaison vient des prophètes [1], qui l'ont appliquée volontiers aux malheurs d'Israël ; les douleurs du Messie, les maux qui devaient précéder son avènement, sont un thème familier à l'apocalyptique juive et chrétienne, et il ne faut pas oublier, dans l'Apocalypse johannique [2], le tableau de la femme enceinte, poursuivie par le Dragon, qui enfante dans le désert et dont le fruit est ravi au ciel. On dirait que l'auteur emploie tout exprès des termes généraux, la femme, l'enfant, l'heure, la tristesse, la joie, l'homme, le monde, pour y rattacher une signification plus large que celle qui se propose d'abord. La femme de la comparaison paraît être la même que la femme de l'Apocalypse, la synagogue croyante, mère du Christ, l'humanité fidèle, mère des élus ; les douleurs qui précèdent la naissance de l'enfant, c'est-à dire la résurrection du Sauveur, figurent les maux qui précèderont son retour glorieux, les épreuves de l'Église chrétienne ; l'heure de l'enfantement, l'heure de la passion et de la résurrection, figure l'heure de la crise finale et de la parousie ; l'homme naissant, le Christ ressuscité, est le Christ glorieux, l'homme donné à l'humanité pour son salut, et qui représente aussi en sa personne l'humanité sauvée. Il faut maintenir, avec les principaux commentateurs de ce temps, que le discours a pour objet la situation des disciples et la résursection du Sauveur ; mais on ne doit pas exclure une seconde perspective où les épreuves de chaque fidèle et celles de l'Église, la venue spirituelle du Christ et son retour à la fin des temps trouvent ensemble leur place.

Maintenant les apôtres sont dans la tristesse [3], la douleur de demain s'associant déjà à celle d'aujourd'hui ; mais Jésus les reverra, et ainsi la joie leur sera rendue, une joie que nul ne pourra leur enlever. « Je vous verrai » s'entend du Christ ressuscité, mais ce qui suit montre bien que la pensée de l'évangéliste va au delà des apparitions du Sauveur. Cette joie durable, que nulle puissance de ce monde ne ravira aux disciples, n'est pas liée à des appari-

1. Os. XIII, 13-14; Is. XXI, 3 ; XXVI, 17 ; XXXVII, 3 ; LXVI, 7-9 ; MICH. IV, 9-10 ; V, 2.

2. AP. XII.

3. V. 22. καὶ ὑμεῖς οὖν μὲν λύπην ἔχετε (ℵBC etc.). Var. : ἕξετε (AD etc.).

tions passagères. Le Christ ressuscité en est l'objet, les apparitions en marquent le commencement ; ce qui en garantit la durée perpétuelle est la possession même du Christ glorieux par le moyen de l'Esprit, en attendant la vision directe dans le royaume éternel.

En ce temps-là, dès que le Christ ressuscité sera venu à eux, les disciples n'auront rien à lui demander [1]. S'agit-il de questions à poser ou de prières à faire ? Le mot « demander » peut s'entendre dans l'un ou l'autre sens [2] ; mais le contexte paraît exclure le sens de prier. Jusqu'à ce moment les disciples n'ont jamais prié Jésus, mais ils l'ont interrogé souvent ; on pourrait dire qu'ils le prieront dans l'avenir, non qu'ils ne le prieront plus ; on peut dire et l'on dit qu'ils ne l'interrogeront plus, parce qu'ils n'auront plus aucun motif de l'interroger ; grâce à l'Esprit qui l'éclaire selon le besoin, la communauté comprend l'enseignement du Christ et n'est point gênée dans sa vie intérieure par le souci de problèmes inexpliqués [3]. Il est parlé, dans le verset suivant, de prière et d'exaucement ; mais c'est un autre point qui caractérise la grandeur de l'état chrétien, un autre sujet qui est annoncé par la formule d'introduction : « En vérité, en vérité je vous le dis [4]. » L'on prête à l'évangéliste un genre de subtilité qui lui est étranger, en lui faisant dire que les disciples, sachant Jésus auprès du Père, ne prieront pas le Fils et s'adresseront directement au Père [5], ou bien qu'ils useront de cette méthode singulière tant qu'ils seront favorisés des apparitions du Christ ressuscité [6]. L'importance qui s'attache en deux endroits de notre chapitre [7] au sujet des questions rend toute naturelle cette remarque du Sauveur : après la résurrection, la venue de l'Esprit, après la parousie, dans la vie éternelle, on n'aura plus de questions à poser, de difficultés à élucider. La sécurité d'esprit des disciples est un élément de la joie qui leur est garantie à dater de la résurrection et par le retour de Jésus.

1. V. 23. καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν.

2. ἐρωτᾶν signifie « interroger », dans ce chapitre même, v. 19 et v. 30 ; « prier » dans le chapitre suivant, vv. 9, 15, 20.

3. Holtzmann, 197.

4. Cf. xiv, 12 ; xvi, 20. L'évangéliste emploie sans doute αἰτεῖν dans notre passage, après ἐρωτᾶν, pour éviter l'équivoque.

5. B. Weiss, 532.

6. Schanz, 510.

7. xvi, 19, 30.

La certitude de l'exaucement, pour les prières que les disciples feront au Père, sera une autre condition de leur joie. Jésus annonce avec beaucoup de solennité que ses fidèles obtiendront du Père tout ce qu'ils demanderont en son nom ; la même idée s'est déjà rencontrée plus haut [1], et le sens de la formule : « prier au nom » de Jésus, a été suffisamment expliqué. La lecture : « ce que vous demanderez au Père, il vous le donnera en mon nom [2] », est beaucoup moins satisfaisante. Le sens ne serait pas : « il vous le donnera à cause de mon nom [3] », ce qui serait encore une idée acceptable, mais « il vous le donnera à ma place [4] », comme si le Christ eût jusqu'alors exaucé les prières des siens par commission du Père, et que le Père dût désormais faire de même par commission du Fils, ce qui serait une conception plus bizarre qu'édifiante [5]. Du reste, la suite du discours suppose qu'il s'agit de prières faites au nom de Jésus : « Jusqu'à présent vous n'avez rien demandé en mon nom ; demandez, et vous recevrez [6], afin que votre joie soit parfaite. » Si les disciples n'ont pas prié encore au nom du Christ, ce n'est pas qu'ils l'aient prié lui-même pendant qu'il était avec eux et qu'ils aient ainsi tout obtenu par lui [7] ; c'est tout simplement que l'éloignement de Jésus et son exaltation dans la gloire du Père doivent précéder toute prière faite en son nom. L'évangéliste sait fort bien que nulle prière n'a été adressée à Jésus ni faite en son nom pendant qu'il vivait sur la terre. Tant qu'il a été présent visiblement au milieu des siens, le Christ johannique a pourvu seul à l'œuvre du salut et à la prière pour l'accomplissement de cette œuvre. Lui parti, l'Esprit continue à sa place l'œuvre et la prière, dans les disciples, et par les disciples, c'est-à-dire dans l'Église chrétienne et par elle. Avant la venue de l'Esprit, on n'a pas prié, on n'avait pas à prier au nom de Jésus ; il paraît téméraire d'ajouter qu'une telle prière n'avait pas lieu d'être avant la révélation de

1. XIV, 13-14 ; XV, 16 ; *supr.* p. 749-750, 769.

2. V. 23. ἄν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου (ℵBCL etc.). La formule ἐν τῷ ὀνόματί μου se lit après τὸν πατέρα dans AD mss. lat. Ss. Sc. Vg.

3. SCHANZ, 510.

4. B. WEISS, 533.

5. Le cas n'est pas le même que dans XIV, 26, où le Père envoie l'Esprit « au nom » du Christ, pour tenir sa place. Voir *supr.* p. 756.

6. Cf. MATTH. VII, 7.

7. B. WEISS, *loc. cit.*

Dieu dans l'image du Christ johannique [1], si l'on n'admet en même temps que la connaissance de cette image est due, selon l'évangéliste, à l'Esprit que Jésus a donné aux siens tout aussitôt après sa résurrection. La joie des disciples sera parfaite, parce que leurs prières étant exaucées, leur activité sera féconde [2] et qu'ils seront assurés du triomphe final de l'Évangile. Ainsi la résurrection n'est que la cause initiale de cette joie. Son accroissement et sa durée proviennent du développement constant de l'œuvre du salut parmi les hommes. Il va sans dire que la joie n'est pas l'objet de la prière ni même son effet immédiat, mais le terme providentiel de l'exaucement [3].

XVI. 25. « Je vous ai dit ces choses en paraboles. L'heure vient où je ne vous parlerai plus en paraboles, mais je vous entretiendrai ouvertement du Père. 26. En ce jour-là, vous demanderez en mon nom, et je ne vous dis pas que je prierai mon Père pour vous ; 27. car le Père lui-même vous aime, parce que vous m'avez aimé, et que vous avez cru que je suis sorti du Père. 28. Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde ; maintenant je laisse le monde et je vais au Père. » 29. Les disciples lui dirent : « Voilà maintenant que tu parles ouvertement et que tu ne dis aucune parabole. 30. Maintenant, nous savons que tu connais tout, et que tu n'as pas besoin que nul t'interroge. C'est pour cela que nous croyons que tu es sorti de Dieu. » 31. Jésus leur répondit : « Vous croyez maintenant ? 32. Voici venir l'heure, et elle est arrivée, où vous vous disperserez chacun chez vous, et me laisserez seul. Cependant je ne suis pas seul, parce que mon Père est avec moi. 33. Je vous ai dit ces choses, pour que vous ayez la paix en moi. Vous avez de la peine dans le monde ; mais ayez confiance, j'ai vaincu le monde. »

Le discours s'achemine vers sa conclusion. Avant d'ouvrir pour la dernière fois devant ses disciples la perspective de l'avenir, Jésus fait une remarque sur les instructions qu'il vient de leur donner. « Je vous ai dit ces choses en similitudes », ou « en paraboles [4] ». Il est arbitraire de limiter cette observation aux deux versets qui précèdent [5] ou à une partie de ce chapitre [6]. L'observation est générale et se

1. Holtzmann, 197.
2. Idée reprise de XIV, 12-14. Cf. *supr.* p. 750.
3. Schanz, 511.
4. V. 25. ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν. Cf. *supr.* pp. 75, 88.
5. B. Weiss, 534.
6. Depuis le v. 16, Schanz, 511. J. Réville, 260, l'entend ainsi et voit dans les vv. 16-24 une « avance à la foi apocalyptique de la grande majorité des

réfère directement à l'ensemble du discours, c'est-à-dire aux chapitres XV et XVI. Le premier discours [1], qui est parallèle à celui-ci, ne peut être compris dans « ces choses », et à plus forte raison la collection des discours johanniques, bien que, dans la pensée de l'évangéliste, l'enseignement de Jésus, depuis le commencement jusqu'à la fin, ait été donné en paraboles, c'est-à-dire en allégories, puisque l'auteur du quatrième Évangile comprend ainsi la parabole.

Pendant toute la durée de son ministère, Jésus a employé ce langage figuré, qui signifie les choses célestes par le moyen des choses terrestres [2]. Il est censé avoir dû le faire pour s'accommoder à la faiblesse de ses auditeurs. Cette forme d'enseignement convenait à la condition terrestre du Verbe incarné. Mais « l'heure vient » où il pourra laisser de côté les images et parler ouvertement du Père. Cette heure est celle de sa glorification, qu'il ne faut pas séparer de la résurrection [3] ni de la mission du Saint-Esprit [4]. La résurrection est impliquée dans la gloire comme son principe, quoique l'enseignement futur du Christ soit intérieur et qu'on ne songe pas à ce qu'il a pu dire aux disciples dans ses apparitions sensibles. Après ce qui a été dit de l'Esprit [5], on n'a aucune raison d'admettre l'annonce d'instructions qui seraient données par le Christ seul, sans être transmises par l'Esprit. Il ne s'agit pas non plus de révélations particulières sur la personne du Père : Jésus n'a jamais parlé du Père que par rapport à sa propre mission ; mais jusqu'à présent ce rapport du Fils et de son œuvre au Père céleste a été décrit en figures ; désormais le Christ, par son Esprit, le fera connaître de façon plus intime et en quelque sorte directement. On ne peut pas dire que l'assertion du Sauveur touchant le caractère de sa prédi-

anciens chrétiens ». L'évangéliste se reprendrait au v. 25, en faisant dire au Christ : « Tout cela ce sont des allégories. La vérité, sans images, c'est : Je suis venu du Père » etc. Mais le v. 28 ne s'oppose nullement, comme discours non parabolique, aux discours paraboliques qui précèdent le v. 25 ; de même que le retour du Christ au Père n'efface pas ce qui a été dit de son retour aux siens, ce retour ne signifie pas la présence du Christ dans les disciples, à l'exclusion de la parousie.

1. XIII, 31-XIV.
2. Cf. III, 12 ; *supr.* p. 319.
3. Avec B. WEISS, 534-535.
4. Cf. SCHANZ, 512.
5. XVI, 12-15 (XIV, 25-26).

cation convienne mieux aux discours des Synoptiques qu'à ceux du quatrième Évangile[1]. L'auteur a conçu comme des allégories les comparaisons et les paraboles des Synoptiques, et il prend ses propres allégories pour des paraboles : on a vu plus haut [2] comment il applique à tous les discours du Christ aux Juifs ce que les Synoptiques ont dit de l'enseignement parabolique et de son insuccès. Il serait oiseux de prouver que la doctrine chrétienne n'a pas cessé de consister en images représentatives de leur objet spirituel et indéfinissable : l'évangéliste distingue deux éléments dans les instructions du Christ, l'élément parabolique ou allégorique, les expressions matérielles et sensibles, et les vérités signifiées par ce moyen, l'élément spirituel, autant qu'il nous est donné de l'atteindre sans recourir à des comparaisons formelles. C'est ce second élément, dégagé du premier, qui constitue l'enseignement clair et direct donné par Jésus glorifié.

Si l'enseignement évangélique est comme renouvelé dans une forme plus parfaite, la prière de la communauté chrétienne, faite au nom de Jésus, aura, comme on l'a déjà dit, une souveraine efficacité. Il n'y a pas lieu de distinguer la prière que les disciples feraient pour eux-mêmes, prière qui serait censée devoir être accueillie favorablement du Père, et celle qu'ils feraient pour l'œuvre du Christ, cette dernière prière semblant avoir besoin d'être présentée par le Christ pour être exaucée [3]. Les disciples peuvent-ils donc avoir un intérêt personnel en dehors de l'œuvre du Christ, et faire des prières qui ne se rapportent pas à celle-ci? Jésus parle d'une économie nouvelle de la prière en général : la prière sera faite en son nom, et, dans ces conditions, il ne sera pas nécessaire que le Sauveur s'y associe formellement pour que le Père l'exauce. Le Père n'a pas besoin d'être sollicité par le Fils en faveur de personnes qu'il aime; et le Père aime ceux qui aiment son Fils, ceux qui, rencontrant le Fils dans le monde, ont cru qu'il était venu de Dieu. On dirait que la médiation et l'intercession du Christ sont supprimées entre Dieu et la communauté constituée dans l'Esprit; mais ce n'est qu'une apparence et une façon de parler, puisque la communauté prie au nom de Jésus; si l'intervention personnelle du Christ

1. B. Weiss, 535.
2. xii, 39-41; *supr.* p. 696.
3 B. Weiss, *loc. cit.*

n'est plus indispensable, ce n'est pas seulement que cette intervention, qui s'est produite sur la terre, subsiste perpétuellement dans ses mérites [1], c'est que la communauté tout entière est passée dans le médiateur, c'est que conduite par l'Esprit de Jésus, priant en son nom, elle est comme Jésus même devant son Père[2]. Le Christ ne prie plus pour les siens dans son état glorifié, mais il prie encore avec eux dans son Église. Il n'est pas dit que son intercession personnelle ait été auparavant la condition normale d'exaucement pour les disciples : le régime à venir est décrit, sans comparaison ni antithèse avec l'état de choses antérieur.

La foi des disciples au Christ a grandi dans leur amour pour Jésus [3]. L'objet de cette foi est rappelé, en même temps que le terme glorieux de la mission du Sauveur. N'est-ce pas dans cette foi que les disciples doivent trouver maintenant et toujours leur consolation? « Je suis sorti du Père pour venir dans le monde; maintenant je quitte le monde pour aller au Père. » Depuis le commencement, le Verbe était auprès de Dieu; il est venu dans le monde en se faisant chair; ayant révélé Dieu aux hommes de bonne volonté, l retourne, Fils unique, dans le sein du Père [4].

Les disciples trouvent claire cette déclaration du Sauveur et témoignent de leur adhésion à la vérité capitale qu'elle renferme. Après avoir si souvent montré leur incapacité de comprendre, l'évangéliste a trouvé bon de faire valoir enfin la sincérité de leur foi. Cette foi, d'ailleurs, est encore assez mal instruite et logée dans des esprits étroits. Pour une parole dont ils ont entrevu le sens, ils croient réalisée déjà la promesse que Jésus a faite pour l'avenir, de parler nettement et sans images. S'ils ne se sont pas trompés sur l'objet de cette promesse [5], il s'en faut de bien peu. Sans doute l'auteur, en leur attribuant cet instant de lucidité, a voulu figurer par là l'état des chrétiens parfaits, instruits par l'Esprit, et qui n'ont plus à faire de questions; mais il n'en est pas moins vrai que les disciples sont loin d'un tel état, et qu'ils ont pourtant l'air de s'y croire arrivés. Jésus ne leur enlèvera pas cette illusion, mais ce

1. Schanz, *loc. cit.*

2. Il n'y a pas de rapport entre l'idée de ce passage et celle qui est exprimée dans I Cor. xv, 24-25.

3. B. Weiss, 536.

4. I, 1-2, 9, 18. Cf. *supr.* p. 199.

5. B. Weiss, 537.

qu'il leur dira pour finir laisse bien entendre qu'ils ne sont pas encore des croyants complets et qu'ils ne le deviendront que dans l'avenir. Tout ce qui vient de leur être enseigné se trouve comme rétréci et rapetissé dans leur discours. Jésus leur a promis de leur enseigner ouvertement les vérités célestes, quand il sera ressuscité ; parce qu'ils s'aperçoivent enfin que le Christ retourne à Dieu, d'où il est venu, ils se persuadent qu'ils sont déjà en possession de la révélation annoncée. Jésus leur a dit que cette révélation les dispenserait de l'interroger, et ils déclarent que dès maintenant ils n'ont plus besoin de faire de questions [1]. Jésus a prévenu la dernière demande qu'ils ont voulu lui adresser, et ils lui reconnaissent une science infinie, qui serait la raison pour laquelle il est superflu de l'interroger [2]. C'est cette demi-intelligence qui les confirme dans leur foi ; ils sont plus sûrs que jamais, s'il est possible, que Jésus est venu de Dieu.

Et Jésus montre que leur foi est moins solide que sincère. « Vous croyez maintenant ? » leur dit-il. Si l'interrogation qui paraît contenue dans cette phrase [3] n'exprime pas un doute et suppose une réponse affirmative, elle n'en fait pas moins ressortir le contraste de cette foi, exprimée par les disciples, avec la conduite qu'ils vont tenir. « Voici venir l'heure, et elle est arrivée, où vous vous disperserez chacun chez vous, et me laisserez seul. » C'est la prophétie de la dispersion qui se lit dans Marc et Matthieu, et dont la fuite des disciples indique maintenant l'accomplissement. Jean va plus loin et dit que les disciples retourneront « chez eux [4] », détail qui n'est pas dans nos textes canoniques, bien que Jésus ait paru l'annoncer. Ici encore le quatrième Évangile se rencontre avec l'Évangile de Pierre, et dépend probablement de la rédaction pri-

1. V. 30. οὐ χρείαν ἔχεις ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ.

2. Le rapport de ce passage avec la première partie du v. 23 : « Et en ce jour-là, vous ne m'interrogerez sur rien », et non seulement avec le v. 19, paraît incontestable. Il y a trop de subtilité à dire que, dans le v. 30, l'interrogation est superflue parce que Jésus la prévient, tandis que, au v. 23, ceux qui pourraient demander s'en dispensent eux-mêmes (B. Weiss, 537). Les disciples ne sont pas censés y regarder de si près.

3. Beaucoup, l'entendant comme une simple assertion, remplacent le point d'interrogation par un point d'exclamation (voir B. Weiss, 538). Le sens reste le même.

4. V. 32. εἰς τὰ ἴδια. Cf. XIX, 27.

mitive de Marc [1]. Le trait est d'autant plus notable qu'il est en contradiction avec le schéma johannique : les disciples ne s'enfuiront pas, ils se retireront tranquillement, garantis par Jésus contre les satellites, lorsque leur Maître sera arrêté ; ils ne retourneront pas chez eux, car on les trouvera tous à Jérusalem le jour de la résurrection ; l'un d'eux même sera présent à l'interrogatoire de Jésus par le grand-prêtre, et le bien-aimé se retrouvera encore au pied de la croix. L'évangéliste ne s'est pas inquiété de ces contradictions. Mais si la tradition qu'il exploite en cet endroit est fondée en histoire, ce qu'il raconte ensuite ne peut avoir le même caractère historique, et lui-même invite à regarder ce qu'on appelle trop volontiers sa tradition comme une interprétation symbolique de faits dont la physionomie réelle doit être cherchée ailleurs.

Jésus vient de dire, conformément à l'histoire, que ses disciples le laisseraient seul. Mais le Christ johannique se reprend : il peut être abandonné des siens, il ne sera pas vraiment seul, parce que le Père est avec lui ; et cette assertion, toute naturelle dans notre Évangile, a bien l'air de vouloir corriger [2] ou faire oublier la plainte du Sauveur dans Marc et dans Matthieu : *Eli, eli lama sabactani* [3]. Le discours se termine par une parole d'exhortation et un cri de triomphe. Le Christ ne sera jamais seul : son Père est avec lui pour le glorifier jusque dans la mort ; les disciples peuvent avoir confiance, garder la paix dans leur union d'amour avec lui ; le monde les tourmentera, les persécutera, les fera mourir, comme il va faire mourir Jésus ; mais la persécution et la mort ne sont rien, ou plutôt elles sont un gage de la gloire éternelle ; Jésus mourant a vaincu le monde.

Le Christ observe qu'il a dit « ces choses », c'est-à-dire tout le discours précédent pour que les disciples conservent leur paix en lui. C'est le Christ johannique qui parle ainsi et qui s'adresse, dans la personne des apôtres, à l'Église chrétienne. Au point de vue de l'histoire, les apôtres n'ont pas gardé la paix dans la charité après l'arrestation du Sauveur ; mais, dans cette conclusion plus que partout ailleurs, la vraie perspective de l'Évangile se dessine, et elle va se dérouler dans la prière eucharistique. L'angoisse dont

1. Voir *supr.* p. 787, n. 6.

2. Holtzmann, 198. Jean corrige aussi Marc, xiv, 27 : « Je frapperai le pasteur », tout en s'y référant pour la dispersion des disciples.

3. Marc, xv, 34 ; Matth. xxvii, 46.

il s'agit n'est pas seulement la douleur que la mort de Jésus va causer aux siens, mais encore et surtout les persécutions de l'Église chrétienne. Unis au Christ par l'amour, les fidèles n'ont rien à craindre ; la persécution du dehors peut les frapper, meurtrir leur corps, briser leur vie, elle ne troublera pas leurs âmes et ne leur ravira pas leur couronne ; ils vaincront le monde, comme le Christ et par lui [1]. Le Christ triomphe du monde en subissant la mort pour accomplir la volonté de son Père : il y trouvera la gloire, tandis que le monde et le prince de ce monde seront confondus dans leur injustice. « J'ai vaincu le monde », dit le Sauveur, comme si la victoire était déjà remportée. Cette façon de parler exprime la certitude du succès prochain ; mais elle résulte aussi de ce que ce n'est pas réellement le Christ de l'histoire qui s'adresse en cet endroit à ses apôtres, mais le Christ glorieux et eucharistique qui exhorte tous les chrétiens.

1. Cf. I Jean, iv, 4 ; v, 4-5. Rom. viii, 37.

XXVIII

LA PRIÈRE DU CHRIST

(Jean, xvii)

Jésus a terminé son discours aux disciples, mais il n'a pas fini de les instruire. Avant de quitter le cénacle [1], il adresse au Père une prière dont l'objet est le même, au fond, que celui du discours. Cette prière complète non seulement les leçons, mais la forme eucharistique du dernier repas : c'est comme la conclusion solennelle de la première agape, et le dernier mot de la charité. Une frappante analogie se remarque entre ce morceau et les prières eucharistiques de la *Didaché* [2], où il est également question de vie, de gnose, de foi et d'immortalité. L'attitude même de Jésus, qui lève les yeux au ciel pour prier son Père, est eucharistique, et l'on peut dire liturgique [3]. Le Sauveur demande la gloire pour lui-même [4] ; puis il recommande au Père ses disciples [5] et, après eux, tous les croyants de tous les temps [6] ; enfin il résume sa prière en demandant que Dieu, le Christ et les fidèles soient un dans l'amour [7]. Le Christ johannique pourrait se dispenser de cette oraison ; aussi bien ne la fait-il pas pour lui-même, mais pour que ses disciples, et avec eux l'Église, en reçoivent instruction et consolation.

xvii, 1. Ainsi parla Jésus, et, levant les yeux au ciel, il dit : « Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils, afin que (ton) Fils te glorifie, 2. comme tu lui as donné pouvoir sur toute chair, afin qu'il donne, à tous ceux que tu lui as donnés, la vie éternelle. 3. Et la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. 4. Je t'ai glorifié sur la terre, accomplissant l'œuvre que tu m'as donné à

1. Cf. *supr.* p. 760, et xviii, 1.
2. Cf. *Didaché*, ix-x ; *supr.* p. 4, n. 2.
3. Cf. xi, 41 ; Marc, vi, 41 ; Matth. xiv, 19 ; Luc, ix, 16.
4. xvii, 1-8.
5. xvii, 9-19.
6. xvii, 20-24.
7. xvii, 25-26.

faire. 5. Et maintenant glorifie-moi, Père, auprès de toi, de la gloire que j'avais avant que le monde fût, près de toi. 6. J'ai fait connaître ton nom aux hommes que tu m'as donnés du monde. Ils étaient à toi, tu me les a donnés, et ils ont gardé ta parole. 7. Maintenant ils savent que tout ce que tu m'as donné vient de toi, 8. parce que je leur ai donné les paroles que tu m'avais données ; ils les ont reçues, et ils ont reconnu véritablement que je suis sorti de toi, ils ont cru que tu m'as envoyé. »

« Père, l'heure est venue. » L'heure de la glorification est venue, puisque l'heure de la mort est arrivée. La victoire sur la mort, le démon et le monde est bien due au Fils ; il est temps qu'il jouisse de sa gloire céleste; il le faut même pour que le Fils glorifié puisse procurer la glorification du Père [1]. L'œuvre de cette glorification mutuelle est commencée, mais elle ne peut être conduite à sa perfection tant que le Fils demeure sur la terre : la gloire du Fils n'est complète que par son entrée au ciel, dans l'éclat de la divinité ; et la gloire du Père, qui consiste dans le salut de tous les enfants de Dieu, ne peut être réalisée par le Fils dans les conditions de son activité terrestre, non seulement parce que celle-ci est renfermée en Israël, mais parce qu'elle est conçue comme un ministère extérieur, soumis à toutes les limitations des actes humains. L'action du Christ, tout spiritualisé dans la gloire divine, sera spirituelle et universelle. Alors seulement il pourra exercer les pleins pouvoirs qui lui ont été donnés sur l'humanité [2]. C'est pourquoi Jésus allègue le don de ces pouvoirs comme motif de sa propre glorification, et le fruit qui en résultera, comme moyen de la glorification du Père. Puisque le Père a donné au Fils tout pouvoir sur l'humanité, qu'il le mette en état de s'en servir pleinement, afin que tout ce qui parmi les hommes lui a été attribué [3], c'est-à-dire tous les enfants de Dieu, étant doués de la vie éternelle, rendent gloire au Père qui les a élus. Le plein exercice de cette puissance est incompatible avec la condition mortelle; mais, d'autre part, il semble que l'incarnation ait été nécessaire pour que le Christ glorifié pût agir ainsi dans l'humanité [4]. L'action du Verbe avant l'incarnation était autre, et autre aussi la manifestation de sa gloire parmi les hommes [5].

1. Cf. XII, 32 ; *supr.* p. 689.
2. Cf. XIII, 3 ; *supr.* p. 707.
3. V. 2. πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ. Cf. VI, 37 ; *supr.* p. 446.
4. Cf. V, 27 ; *supr.* p. 409.
5. Cf. GRILL, 317.

Cette vie éternelle, Jésus a commencé de la donner, et par cela même il a déjà glorifié Dieu sur la terre. Elle consiste essentiellement en ce que les hommes connaissent le Père, seul vrai Dieu, et Jésus-Christ, qu'il a envoyé [1]. La connaissance dont il s'agit est une connaissance de foi, et non pas une connaissance théorique; c'est une adhésion de l'âme qui s'approprie l'objet de la foi. Ainsi la vie éternelle est considérée dans sa réalité terrestre, non dans son épanouissement céleste, et l'on ne peut pas dire même que la connaissance de Dieu représente la totalité de la vie divine qui est communiquée à l'homme sur la terre [2]. La vraie et pleine connaissance de Dieu est un principe de vie éternelle, non seulement parce qu'elle donne à la vie humaine un objet, une certitude et un but [3], mais parce qu'elle est le fondement de la communion vitale qui s'établit par l'amour entre Dieu et les croyants. Connaître vraiment Dieu est le connaître comme Père du Christ et père des hommes, tel que Jésus le révèle dans l'Évangile; c'est pourquoi cette connaissance parfaite de Dieu implique celle de Jésus-Christ, l'envoyé de Dieu. Le sens n'est pas que les hommes doivent connaître le Père comme le seul vrai Dieu, et Jésus comme Christ, mais le Père qui est le vrai Dieu, et l'envoyé du Dieu-Père, qui est Jésus-Christ. Le Père néanmoins est dit « seul vrai Dieu » par rapport aux dieux païens, et non pas en tant que connu de telle manière vraie, en opposition avec telle autre manière qui serait fausse [4]. Le mode de connaissance résulte de ce que Dieu est présenté comme Père et donnant mission au Christ; la qualité de « seul vrai Dieu » ne peut le concerner que par rapport aux faux dieux.

Cette formule n'est pas exclusive de la divinité du Christ [5], et l'évangéliste n'oublie pas qu'il a dit, pour commencer, que « le Verbe

1. V. 3. αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.

2. Cf. Grill, 296. Grill observe avec raison que l'accent n'est pas sur γινώσκωσι, mais sur le double complément du verbe. Il soupçonne ici un désaveu de la fausse gnose. Pour l'idée et le langage, il y a analogie avec les mystères helléniques. Cf. Holtzmann, *Neut. Theologie*, II, 379.

3. Holtzmann, *H. C.* IV, 200.

4. B. Weiss, 544.

5. Pour échapper à l'objection des ariens, s. Augustin et plusieurs autres modifient arbitrairement le sens du passage, l'entendant comme s'il y avait : « Haec est vita aeterna, ut te et quem misisti, Jesum Christum, cognoscant solum verum Deum. »

était Dieu ». Mais on sait déjà que, dans la conception du quatrième Évangile, le Père est Dieu absolument [1], de telle sorte que ces expressions : « le Père » et « Dieu » sont tout à fait synonymes. Il n'en va pas de même pour le Fils. Le Fils est Dieu [2] en tant qu'il est de Dieu et à Dieu de toute éternité, non seulement en tant que révélateur unique du seul vrai Dieu [3] ; car le Fils est déjà Dieu et révélateur en tant que Verbe. On peut dire que celui qui seul connaît et fait connaître Dieu doit être de même nature que lui [4], lui être consubstantiel. L'évangéliste n'a pas fait ce raisonnement légitime ; pour rester dans les limites de sa pensée, il faut dire que le Père est Dieu simplement, et que le Fils, de nature divine, est Dieu par sa relation avec le Père.

On peut s'étonner aussi de rencontrer dans cette prière le nom de Jésus-Christ. Rien ne sert d'alléguer que Jésus priant peut parler de lui-même à la troisième personne [5], puisque l'invraisemblance n'est pas dans l'emploi de la troisième personne, mais dans celui du nom traditionnel, que le Sauveur n'a jamais pu se donner à lui-même ; et l'on n'explique rien en disant que le Christ, ayant devant les yeux l'avenir de son Église, a pu joindre le nom de Messie à son nom personnel [6]. La couleur locale serait gardée si on lisait : « Et le Christ que tu as envoyé ». Mais Jean s'est fait d'autant moins scrupule de mettre dans la bouche du Sauveur son nom ecclésiastique et chrétien, que le morceau a un caractère quasi liturgique, et que le passage même où se trouve le nom de Jésus-Christ à la forme d'une profession de foi [7], d'un symbole rudimentaire comme il s'en trouve dans d'autres endroits du Nouveau Testament [8]. On remarquera même que celui-ci, quant à la lettre, n'a rien de spécifiquement johannique et qu'il résume la croyance chrétienne primitive, dans son opposition au paganisme, par la foi en un seul Dieu, et au judaïsme, par la foi en Jésus, Messie envoyé de Dieu [9].

1. ὁ θεός.
2. θεός. Cf. *supr.* pp. 155, 734, 741.
3. Holtzmann, *loc. cit.*
4. B. Weiss, *loc. cit.*
5. Schanz, 517.
6. Schanz, *loc. cit.*
7. Holtzmann, *loc. cit.*
8. Cf. Matth. xxviii, 19-20 ; I Jean, iv, 2 ; I Tim. iii, 16 ; vi, 13 ; II Tim. ii, 8.
9. Cf. I Thess. i, 9-10.

Jésus a donné aux hommes cette connaissance salutaire en prêchant l'Évangile ; par là il a glorifié Dieu sur la terre et accompli sa mission ici-bas [1]. Comme la mort de Jésus fait partie de sa mission, on dit que Jésus peut déclarer celle-ci accomplie, bien que la mort doive la couronner [2], ou que la mission est accomplie dans l'intention du Sauveur, bien qu'elle ne le soit pas encore dans la réalité. Le fait est que la perspective du discours est assez flottante ; tout s'explique sans distinction subtile, si l'on admet que Jean fait parler dans Jésus le Christ glorieux et eucharistique : par rapport au cadre apparent, la mort de Jésus est à venir ; dans la conception profonde et symbolique du discours, elle appartient au passé. Le Christ, donc, Verbe fait chair, a glorifié Dieu sur la terre : que Dieu maintenant glorifie le Christ dans le ciel, en le rétablissant dans sa gloire éternelle.

Ainsi la vie terrestre du Christ est censée continuer l'existence éternelle du Verbe [3]. Le Verbe s'est dépouillé, en quelque façon, de sa gloire divine en se faisant homme, et il réclame ce qu'il a quitté par obéissance à la volonté du Père. Avait-il donc perdu quelque chose, et sa divinité avait-elle été amoindrie ? Bien que l'auteur paraisse l'admettre, il faut se garder d'interpréter cet abaissement dans le sens d'une diminution intrinsèque de l'être du Verbe. De même que le Christ johannique a pleinement conscience de son éternité, il a le plein usage de la science divine ; il n'a rien perdu de ce que le Père lui communique éternellement. Toutefois son humanité terrestre, on l'a vu, crée une sorte d'obstacle à son action ; elle est aussi comme un écran qui voile sa gloire divine. Non seulement la malice des hommes, mais la nature matérielle de la chair prise par le Verbe est un obstacle à la plénitude de sa révélation et de son action divines [4]. Pour la théologie postérieure, le Verbe, être absolu comme le Père, ne cesse pas d'être glorieux et impassible dans son éternité pendant qu'il s'abaisse et souffre sur la terre. Cette conception complète

1. V. 4. ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δεδωκάς μοι ἵνα ποιήσω. Le sens reste le même si l'on place la virgule avant ἐπὶ τῆς γῆς.

2. B. Weiss, 545.

3. Holtzmann, 201, observe que les arminiens et les sociniens allèguent inutilement, en faveur d'une préexistence idéale, I Pier. i, 20 ; Ap. xiii, 8 ; Rom. xvi, 25 ; Éph. i, 4 ; II Tim. i, 9.

4. Cf. Grill, 317 ; et *supr.* p. 779.

logiquement celle de l'Évangile, mais l'Évangile ne va pas jusque-là ; il considère le Verbe dans ses relations, et il présente sa mission temporelle comme un intermède entre deux éternités. C'est pourquoi le Verbe, qui est resté Verbe en s'incarnant, qui est toujours Dieu, peut recouvrer la gloire originelle de sa divinité ; il rentre en possession de cette gloire par la résurrection, échappant aux conditions limitées de toute vie et de toute activité terrestres. En disant que le retour du Christ à sa gloire céleste est l'association de son humanité à la gloire de sa divinité, l'on ne fait que donner plus de précision et de consistance à la pensée de l'évangéliste.

Le Christ a fait connaître « le nom », c'est-à-dire la personne, le vrai caractère de Dieu aux hommes que le Père lui a donnés entre tous ceux qui vivent dans le monde. Ils étaient à Dieu, en tant que ses enfants d'élection, avant de rencontrer Jésus ; Dieu les lui a conduits, les lui a donnés, et le Christ, les instruisant, les a tirés du monde [1]. Ils ont gardé, en la pratiquant, la parole qui leur était annoncée au nom du Père ; maintenant ils savent que tout ce qui a été donné au Christ, en paroles et en œuvres, vient de Dieu ; ils sont arrivés à cette connaissance par l'enseignement de Jésus ; les paroles que Jésus tient du Père leur ont été fidèlement transmises ; ils les ont reçues avec foi ; ils ont reconnu que le Christ était sorti de Dieu, et ils ont cru à sa mission divine.

Faut-il conclure de ce passage que les disciples ont cru à la mission de Jésus, parce qu'ils ont eu connaissance de son origine céleste ? Et si Jésus leur a donné toutes les paroles qu'il tenait du Père, que restera-t-il pour l'enseignement du Paraclet ? Il est évident que ces discours n'ont pas la rigueur d'un enseignement scolastique. La perspective est toujours flottante entre le passé et le présent : on pourrait soutenir que Jésus a dit aux apôtres tout ce qu'il avait à leur dire ; mais il vaut mieux écarter cette subtilité banale et supposer que l'enseignement de Jésus et celui du Paraclet ne font qu'un dans l'enseignement du Christ johanniqne, qui est le Christ glorieux. L'évangéliste n'a pas voulu non plus décrire la genèse de la foi dans l'âme des apôtres. Ici la connaissance est présupposée à la foi ; dans un autre endroit [2], la foi est présupposée à la connaissance. L'objet de l'une est, en

1. Cf. VI, 44 ; XI, 52 ; XV, 19.
2. VI, 69 ; *supr.* p. 479.

réalité, le même que celui de l'autre, à savoir l'origine et la mission divines du Christ ; et l'origine n'est pas un objet de connaissance à l'exclusion de la mission, ni la mission un objet de foi à l'exclusion de la connaissance. Quand il s'agit du Christ johannique, venir de Dieu et être envoyé de Dieu ne sont pas deux choses différentes ; c'est un même fait divin que la foi voit, que l'intelligence croit. Le texte ne veut pas dire que l'incarnation du Verbe a dû être vérifiée par la raison des disciples, pour que ceux-ci crussent que Jésus était le Messie.

XVII, 9. « Je prie pour eux ; je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés, parce qu'ils sont à toi. 10. Tout ce qui est à toi est à moi, et ce qui est à moi est à toi, et j'ai été glorifié en eux. 11. Je ne suis plus dans le monde, mais eux, ils sont dans le monde, et moi, je vais à toi. Père saint, garde-les en ton nom, que tu m'as donné, afin qu'ils soient un comme nous. 12. Lorsque j'étais avec eux, je les gardais en ton nom, que tu m'as donné ; je les ai conservés, et aucun d'eux ne s'est perdu, si ce n'est l'enfant de perdition, pour que l'Écriture fût accomplie. 13. Mais maintenant je vais à toi, et je dis cela dans le monde, afin qu'ils aient ma joie parfaite en eux. 14. Je leur ai donné ta parole, et le monde les a pris en haine, parce qu'ils ne sont pas du monde, de même que moi, je ne suis pas du monde. 15. Je ne te demande pas de les retirer du monde, mais de les garder du malin. 16. Ils ne sont pas du monde, de même que moi, je ne suis pas du monde. 17. Consacre-les dans la vérité. Ta parole est vérité. 18. De même que tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde. 19. Et je me consacre moi-même pour eux, afin qu'ils soient, eux aussi, consacrés en vérité. »

C'est pour ses disciples, pour ceux qui l'ont connu et qui croient en lui, que le Christ prie son Père ; il ne prie pas pour le monde, parce que le monde est le royaume de Satan ; il prie pour ses disciples, parce qu'ils sont au Père, parce qu'ils sont les enfants de Dieu. L'exclusion du monde n'est pas seulement pour la prière actuelle [1] ; elle ne peut être qu'absolue de la part du Christ johannique. Le monde comme tel n'a rien de commun avec Dieu et celui qu'il envoie. Une occasion où le Christ prierait pour le monde est impossible à concevoir. Ne perdrait-il pas obéissance et dignité à prier pour les réprouvés, ceux que le Père ne lui a pas donnés, qui sont au démon, qui doivent lui rester? Il ne peut prier

1. B. Weiss, 547.

que pour les siens, ceux que le Père lui a donnés, qui se sont convertis ou se convertiront à l'Évangile dans la suite des temps, ceux qui, par cela même, se distinguent du monde, sont tirés du monde par leur prédestination, en attendant qu'ils le soient en fait par leur conviction. Il convient que le Père leur soit propice, puisqu'ils sont à lui, comme il convient que le Fils intercède en leur faveur, puisqu'il est glorifié en eux, puisque leur foi lui rend témoignage. Du reste, l'intérêt du Père et l'intérêt du Fils se confondent, parce que tout leur est commun, et que les fidèles du Christ sont les enfants de Dieu. La communauté dont il s'agit est donc en soi une communauté d'intérêts dans l'œuvre du salut : c'est par d'autres passages qu'on prouve la communauté de nature, bien que celle-ci soit, en dernière analyse, la raison de celle-là.

Le Christ n'est déjà plus dans le monde ; il parle comme ayant franchi la mort pour aller au Père, en laissant ses disciples dans le monde que lui-même a quitté. C'est précisément parce qu'ils restent seuls dans le monde, que les disciples ont besoin d'être protégés par le Père. Il convient à sa sainteté de les garder « en son nom », c'est-à-dire dans la profession de la foi et la pratique de la charité qui sont parmi les hommes la manifestation de Dieu et le culte qu'il demande. « Garde-les en ton nom » ne signifie pas : « Protège-les par ton secours ». Le nom divin constitue une sorte de domaine, circonscrit à l'égard du monde, où le fidèle se meut, vivant en Dieu [1]. Ce nom a été confié par le Père au Fils [2], pour qu'il le fît connaître aux hommes [3]. Dans ce nom où se résume la religion de l'Évangile, et qui est la révélation de Dieu, les fidèles du Christ seront unis entre eux et à leur chef, comme le Christ lui-même est uni au Père. C'est pour le maintien de cette union que Jésus prie le Père de garder les disciples. Ainsi l'unique et transcendante communion de vie qui existe entre le Père et le Fils se fonde sur la révélation que le Père a faite de son nom, c'est-à-dire de lui-même, au Fils, dès l'éternité ; les fidèles du Christ, qui ont part à cette révélation, sont associés par là à la vie divine [4]. L'union qui les rassemble et

1. B. Weiss, 549.

2. V. 11. ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, ici et au v. 12. La leçon de la Vulgate : « in nomine tuo, *quos* dedisti mihi », est fautive. Il y a plus de témoins pour οὕς, au v. 12, qu'au v. 11.

3. *Supr.* v. 6.

4. B. Weiss, 549.

les rattache à Dieu n'est pas à concevoir comme purement morale et simplement analogue, dans son ordre, à l'union vitale du Père et du Fils [1]. De part et d'autre il y a révélation et vie : entre le Père et le Fils, cette communication est essentielle et éternelle; entre Dieu et les hommes elle est, en un sens, accidentelle, et elle commence dans le temps, pour se consommer dans l'éternité.

Ce que le Père est invité à faire maintenant pour les disciples, le Christ l'a fait tant qu'il a vécu sur la terre, au milieu d'eux. « Lorsque j'étais avec eux, je les gardais en ton nom », je les conservais dans cette unité de vie divine, qui est le privilège éternel du Fils, et dont je les ai rendus participants; « je les gardais en ton nom, que tu m'as donné »; et je les ai bien gardés, « puisqu'il ne s'en est perdu aucun, si ce n'est le fils de perdition », celui qui devait se perdre, qui était dû à la damnation, prédestiné à la ruine, et caractérisé comme tel dans l'Écriture. La perdition est le contraire de la vie éternelle ; c'est une manière de mort et de châtiment sans fin [2]. La perdition et le salut sont incompatibles : il est inconcevable que « le fils de perdition » ait pu être sauvé. « Le fils de perdition » est l'homme perdu, qui devait se perdre, et non pas précisément qui s'est livré à la perdition et s'est perdu lui-même [3]. L'Écriture dont il s'agit est probablement le passage des Psaumes [4] qui a été cité plus haut [5]. Des cas pareils à celui de Judas pourront se produire dans l'Église et seront à expliquer de même : Jésus soutient et préserve les siens; ceux qui le trahissent, après avoir semblé faire partie de son troupeau, n'étaient pas réellement à lui [6]; au lieu d'être des enfants de Dieu, c'étaient des enfants du diable, des fils de perdition, qui n'étaient pas compris dans le nombre de ceux que le Père a donnés au Fils. Maintenant le Fils va au Père, et il lui recommande les siens en leur présence, non qu'une telle prière soit indispensable [7], puisque la volonté du Fils est celle du Père, et que le Fils ne demande rien que le Père n'ait l'intention d'accomplir, mais pour donner confiance

1. Schanz, 521.
2. Grill, 291.
3. B. Weiss, 550; Schanz, *loc. cit.*
4. Ps. xli, 10. Cf. II Thess. ii, 3.
5. xiii, 18; *supr.* p. 719.
6. Cf. I Jean, ii, 19.
7. Cf. xi, 41-42 ; *supr.* p. 651.

à ceux qui l'écoutent et leur inspirer la joie, le sentiment eucharistique dont il est lui-même pénétré. Cette joie n'est pas celle du départ pour la gloire, mais la conscience de la protection divine qui assure la gloire éternelle au Christ quittant la terre [1]. La même joie peut donc exister dans le Maître et dans les disciples.

Le besoin qu'ont ceux-ci de l'assistance divine, indiqué précédemment, est des plus pressants. Il est causé, en quelque sorte, par Jésus lui-même, qui, en les retirant du monde, les a exposés à la haine du monde. Il leur a donné la parole qu'il avait reçue du Père afin de la leur transmettre, et cette parole qu'ils ont acceptée avec foi les a séparés du monde. C'est pourquoi le monde les hait ; ils ont cessé d'appartenir au monde; ils ne sont pas du monde; nés de Dieu, à l'instar du Fils unique, ils sont, comme lui, étrangers au monde et détestés du monde [2]. Cependant il ne convient pas de les retirer du monde en même temps que le Christ s'en éloigne : si, par un côté, le monde est le royaume de Satan, par un autre côté, c'est le théâtre où s'accomplissent les œuvres divines [3], où doit se continuer l'œuvre du salut par la prédication de l'Évangile et le recrutement de tous les enfants de Dieu. La grâce que le Sauveur demande pour les siens n'est donc pas celle d'une mort prompte, qui ne les soustrairait aux persécutions du monde qu'en les enlevant à leur mission providentielle, mais celle d'une protection efficace qui les garantisse du mal [4] ou plutôt du malin [5], qui les sauve de toutes les embûches que leur prépare le démon. En tant que prince de ce monde, Satan est l'auteur de toutes les persécutions qui assaillent l'Église ; la lutte que Jésus a soutenue contre lui ne laisse pas de se perpétuer, et la défaite du diable, complète, en un sens, par la résurrection du Christ, n'est pourtant définitive qu'à la consommation de toutes choses. Il ne peut guère être question, dans ce passage, d'une simple préservation du mal moral [6], puisque Jésus a commencé par montrer ses disciples environnés de la haine

1. B. Weiss, *loc. cit.*

2. Cf. viii, 23 ; xv, 18-19 ; *supr.* pp. 560, 770.

3. Holtzmann, 202.

4. V. 15. ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ. L'emploi de ἐκ semble inviter à prendre le sens abstrait, mais peut s'expliquer par l'idée de « garder » en tirant des mains « du malin ». Cf. Matth. vi, 13.

5. Cf. I Jean, ii, 13-14; iii, 12; v, 18-19; Luc. xxii, 31-32.

6. Knabenbauer, 497.

du monde. Non seulement les disciples éviteront le péché, mais ils triompheront, à leur tour, du monde et du démon, en échappant à leurs machinations ténébreuses.

Si les disciples, en tant qu'étrangers au monde, méritent d'être protégés contre le monde, ils ont droit, pour la même raison, à être « sanctifiés dans la vérité [1] ». La vérité et le nom du Père sont une même chose ; consacrer les disciples dans la vérité revient à les maintenir dans le nom de Dieu. La vérité qui consacre les fidèles du Christ est la connaissance chrétienne de Dieu, connaissance qui se distingue, par sa vérité même, de toute autre doctrine religieuse ou philosophique touchant la Divinité [2]. Par rapport au monde, la conservation des disciples dans le nom de Dieu et dans la vérité se trouve être une sanctification, une séparation d'avec ce monde mauvais; c'est aussi une consécration positive en vue de leur mission, par tous les dons de lumière, d'amour, de force, qui ont leur principe dans la foi. La vérité divine est comme l'élément dans lequel s'épanouit la vie des disciples, par lequel ils sont à la fois séparés du monde et élevés à la hauteur de leur vocation. C'est dans la parole du Christ qu'ils ont connu la vérité. Cette parole, la parole de Dieu « est vérité [3] », elle est essentiellement vraie [4], parce qu'elle est divine. Les disciples qui l'ont reçue sont qualifiés pour l'annoncer; mais ils ont besoin d'être de plus en plus sanctifiés par elle pour l'annoncer utilement. De même que le Père a envoyé le Fils dans le monde, le Fils maintenant les envoie [5]. Le Fils a été envoyé et consacré ; il en sera ainsi des disciples. L'effusion de l'Esprit, qui se fera sur eux par le Christ ressuscité, correspond à la descente de l'Esprit divin sur le Christ lui-même. Jésus s'est consacré, s'est offert en victime, en agneau de Dieu, dans sa passion, pour que les disciples soient, eux aussi, vraiment [6] consacrés à Dieu. La consécration du Christ est conçue plutôt par ana-

1. V. 17. ἁγίασον αὐτοῦς ἐν τῇ ἀληθείᾳ. B omet τῇ. Cf. v. 19.
2. Issel, *ap.* Holtzmann, 203.
3. ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν.
4. Et il n'y a sans doute pas ici allusion directe au caractère figuratif de l'Ancien Testament (Maldonat, II, 954). L'évangéliste songerait plutôt à l'identification de la Parole, ou Verbe, avec la vérité. Cf. xiv, 6; *supr.* p. 745.
5. Cf. xx, 21.
6. V. 19. ἐν ἀληθείᾳ n'est pas ἐν τῇ ἀληθείᾳ, v. 17. Cf. I Jean, iii, 18; II Jean, 1; III Jean, 1.

logie avec celle de l'agneau pascal [1] qu'avec celle des premiers-nés ou des prêtres [2]. Le double sens du mot « consacrer » donne lieu à une sorte de jeu de mots [3] : le Christ se consacre lui-même, c'est-à-dire se voue à la mort en qualité de victime, pour que les disciples soient consacrés, c'est-à-dire sanctifiés, donnés à Dieu et unis à lui par l'Esprit que Jésus ressuscité leur communiquera. On peut sans doute entendre que les apôtres seront voués à leur mission comme le Christ à la sienne [4] ; mais la formule : « sanctifiés en vérité », désigne plutôt un état de sainteté qu'un acte ou même une disposition générale de dévouement. Cette disposition résulte de la sanctification dont on parle, c'est-à-dire de la communication de l'Esprit qui ne peut être faite que par le Christ ressuscité. Le Christ se voue à la mort afin de pouvoir sanctifier les siens en cette manière, qui est la véritable. En comparaison de cette sainteté, la consécration des objets matériels et des victimes selon le rituel mosaïque n'est qu'une figure sans réalité.

Autant il est vraisemblable que l'évangéliste a en vue ces images imparfaites de la sainteté vraie [5], autant il paraît peu conforme à sa pensée de faire consister la sanctification des disciples dans la purification de toute souillure par l'effet de la mort expiatoire du Christ [6]. La mort du Sauveur n'est pas présentée dans le quatrième Évangile comme une expiation du péché ; la consécration des enfants de Dieu n'y apparaît pas non plus comme une simple purification, mais comme une vie nouvelle résultant de l'Esprit divin qui est donné aux croyants. L'agneau qui enlève le péché du monde est moins une victime du péché qu'une victime d'adoration et de louange, qui chasse le péché devant elle et n'a pas a le porter ni à le détruire en le prenant à sa charge [7]. La propitiation johannique peut être au fond la même que celle dont saint Paul a décrit la théorie [8] ; mais elle est autrement comprise ; on peut dire qu'elle a une base plus large et un développement plus complet.

1. Cf. I, 29, 37; XIX, 36.
2. HOLTZMANN, *loc. cit.*, se référant à EX. XIII, 2; DEUT. XV, 19; EX. XXVIII, 41.
3. B. WEISS, 553.
4. SCHANZ, 523.
5. Contesté par B. WEISS, *loc. cit.*
6. B. WEISS, *loc. cit.*; SCHANZ, *loc. cit.*
7. Cf. *supr.* pp. 109, 221-222.
8. HOLTZMANN, *loc. cit.*

A l'idée de la mort salutaire se joignent, en plein relief, l'idée de l'Esprit, source de vie éternelle, l'idée liturgique de la consécration sacerdotale, comme dans l'Épître aux Hébreux [1], et celle de l'eucharistie, aliment spirituel et divin : ce n'est pas seulement le sang du Calvaire, mais le sang de l'eucharistie qui purifie les chrétiens de leurs péchés [2] et entretient en eux la vie divine. La sanctification des fidèles, qui a sa perfection dans la charité, a son sacrement efficace dans l'oblation et la communion commémoratives de la mort du Christ. Et ne semble-t-il pas que la vieille formule liturgique : « Les choses saintes sont pour les saints », soit comme un écho de la parole du Sauveur : « Je me consacre pour qu'ils soient consacrés » ? C'est la pensée de l'eucharistie, de ce qu'elle est devenue pour la communauté chrétienne, qui amène l'application de la prière du Christ à tous les fidèles de l'avenir. Jésus a devant les yeux tous les convertis de la prédication évangélique : le bien qu'il demande pour ses disciples doit appartenir à tous ceux qui, dans la suite des temps, croiront en lui.

XVII. 20. « Mais je ne prie pas seulement pour eux, je prie aussi pour ceux qui croiront en moi par leur parole, afin que tous soient un, de même que toi, Père, tu es en moi, et moi en toi, afin qu'ils soient, eux aussi, en nous, pour que le monde croie que tu m'as envoyé. 22. Et moi, je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un, 23. moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits en unité, pour que le monde connaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé. 24. Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi, afin qu'ils voient ma gloire, que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé, avant la création du monde.»

Jésus ne prie pas seulement pour les disciples qui l'écoutent; il prie pour ceux qui plus tard croiront en lui par leur parole. Que la prédication apostolique soit la condition permanente de la foi, on doit l'admettre, pourvu qu'on ne limite pas cette prédication à l'enseignement des apôtres tel qu'il a été rédigé dans le Nouveau Testament [3], ou tel qu'il a été matériellement donné par les disciples

1. *Supr. cit.* p. 109.

2. Cf. XIII, 8, 10 (*supr.* 712-714); I JEAN, I, 7; II, 2; IV, 10; V, 6-8.

3. Opinion familière aux anciens protestants, et même aux modernes. Cf. B. WEISS, *loc. cit.*

immédiats du Sauveur, mais que l'on voie dans « la parole » des disciples l'Évangile dont l'Esprit instruit perpétuellement l'Église pour qu'elle l'annonce au monde. Ce que Jésus demande avant tout pour ses fidèles présents et futurs, c'est qu'ils soient unis entre eux; « que tous soient un », comme le Père et le Fils sont un, le Père étant dans le Fils et le Fils dans le Père; que, par cette union fraternelle, ils soient, eux aussi, dans le Père et dans le Fils, et qu'ils entrent dans leur société intime; de cette union divino-humaine résultera la preuve de la mission du Christ [1]. L'union des croyants ne consiste pas seulement dans l'unité du but et des moyens qui gouvernent leur effort spirituel, unité qui se fonde sur l'unité de la foi, l'identité de l'image de Dieu dans la conscience de tous [2]; c'est une communion de vie spirituelle et d'amour, qui n'est pas simplement analogue à celle qui existe entre le Père et le Fils, mais qui se confond, pour ainsi dire, avec elle, le même esprit divin, qui a été communiqué sans mesure au Fils dans l'incarnation [3], étant répandu dans l'âme des fidèles et devenant la source de vie éternelle pour tous les enfants de Dieu. Par cette communion de vie divine, qui a son symbole et son aliment dans l'eucharistie, les fidèles ont part à la gloire que le Père a donnée au Fils, c'est-à-dire à la réalité même et aux prérogatives de la vie divine, et ils sont un comme le Père et le Fils, et avec eux, le Christ vivant en eux par son Esprit, et Dieu vivant dans le Christ; ainsi les fidèles sont-ils consommés en unité, « consommés en un », et le monde peut-il connaître que le Christ est venu de Dieu, que les fidèles du Christ sont aimés du Père comme le Christ lui-

1. V. 21. ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σύ, πατήρ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν. Plusieurs anciens témoins (ℵAL, etc. Vg.) lisent : ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν. La leçon paraît plus facile; mais l'addition est superflue, l'union des disciples entre eux étant exprimée dans ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, et l'évangéliste se proposant d'affirmer en dernier lieu leur union avec le Père et le Fils : Jésus demande qu'ils soient dans le Père et le Fils, comme le Père et le Fils sont l'un dans l'autre. Holtzmann, 294, observe que la troisième des propositions introduites par ἵνα, dans ce v. 21 : « pour que le monde croie » etc., n'est pas coordonnée aux précédentes. mais désigne un but plus éloigné de la prière, dépendant de l'accomplissement des deux premières propositions; la deuxième : « pour qu'ils soient en nous », est plutôt une reprise de la première, qui, de son côté, reproduit la clause finale du v. 11, en expliquant le « comme nous » d'après x, 38 ; xiv, 10-11.

2. Holtzmann, *loc. cit.*

3. iii, 34-35; *supr.* pp. 341-342.

même [1]. Ni la conformité aux volontés célestes [2], ni le don des miracles [3] ne représentent la gloire que le Père a donnée au Fils et que le Fils donne à ceux qui croient en lui. Ce sont les conséquences de cette gloire, tandis que la gloire elle-même consiste dans l'union transcendante et réelle, vitale et mystique, physique et morale, du Père et du Christ par l'incarnation, du Christ avec ses fidèles et des fidèles avec le Christ par la communication de l'Esprit.

L'évangéliste connaît deux gloires du Sauveur : sa gloire éternelle en tant que Verbe de Dieu, et la gloire du Verbe incarné, celle que l'incarnation même procure au Christ sur la terre et qui se manifeste aussi bien dans son enseignement que dans ses miracles et dans toute sa vie terrestre. Jésus a demandé pour lui-même la restitution de la première gloire ; ce n'est pas celle-là qu'il dit avoir donnée à ses disciples. Sans doute il la leur promet, et ceux qui sont associés à sa gloire terrestre le seront aussi à sa gloire céleste ; mais il est invraisemblable qu'il déclare, par une sorte d'anticipation, la leur avoir déjà donnée, dans un discours où lui-même est censé ne pas la posséder encore. Du reste, il s'agit d'une gloire dont le monde sera témoin, comme il a été témoin de celle du Verbe fait chair. Ce monde qui doit croire et connaître que le Christ a été envoyé de Dieu n'est pas le monde pour lequel Jésus se défendait tout à l'heure de prier. En tant que le monde est livré à Satan, qu'il est constitué par l'humanité incrédule et réprouvée, Jésus ne prie pas pour le monde. En tant que le monde est le milieu où se recrutent les enfants de Dieu, Jésus prie pour que le monde reconnaisse Dieu et son Christ. La connaissance dont il parle ne peut être qu'une connaissance de foi [4], non une reconnaissance involontaire [5] de l'action divine dans l'Église ; ce n'est pas une prophétie de la conversion des Juifs à la fin des temps [6], ni de la conversion de tous

1. Le rapport des trois propositions introduites par ἵνα, dans les vv. 22-23 : « pour qu'ils soient un..., pour qu'ils soient consommés en un, pour que le monde connaisse » etc., est le même qu'au v. 21 (*supr.* p. 811, n. 1).

2. Holtzmann, 205.

3. B. Weiss, 555.

4. V. 21. ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας. V. 23. ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας.

5. Calvin, *ap.* Schanz, 525. Maldonat, II, 959, l'entend à peu près de la même manière.

6. Godet, *ap.* Schanz, *loc. cit.*

les hommes, de la conversion du monde, dans la suite des âges [1]. La prière de Jésus ne contredit pas ce qu'il a dit plus haut du monde inconvertissable, et l'on sait assez que, dans la conception johannique, la prédication de l'Évangile n'a pas d'autre objet que le rassemblement des enfants de Dieu dispersés dans le monde [2]. Dans la perspective de la prière, la communication de gloire est faite aux disciples; mais on aurait tort d'y chercher, pour cette raison, un privilège particulier aux apôtres [3]; il est assez clair que l'évangéliste associe, dans sa pensée, aux disciples immédiats du Sauveur les chrétiens de tous les temps; s'il était question des apôtres seuls, on devrait admettre encore une anticipation dans le discours, puisqu'ils n'ont pas reçu encore l'Esprit qui fera la vie et l'unité de l'Église primitive; cette anticipation existe à peine, parce que la prière du Christ se place, pour le cadre apparent, entre la passion et la gloire éternelle, et qu'elle échappe, pour le fond, à toutes circonstances déterminées, étant une prière du Christ glorieux et eucharistique.

Mais si le Christ prend souci de ses disciples sur la terre, c'est afin qu'ils soient réunis un jour avec lui dans le séjour éternel. « Père, ceux que tu m'as donnés [4], je veux que, là où je suis, eux aussi soient avec moi, afin qu'ils voient ma gloire, que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la création du monde [5]. » Le Christ « veut », il ne demande pas, parce que ce qu'il veut est la volonté du Père, et que lui-même a reçu tout pouvoir pour le salut des enfants de Dieu [6]. Il est bien douteux que ce « je veux » indique une disposition testamentaire, une dernière volonté [7]. La gloire dont on parle maintenant n'est pas celle que le Christ communique aux siens sur la terre, mais sa gloire éternelle, qu'il tient de son origine, et qu'il recouvre par la résurrection. Jésus parle comme s'il était déjà auprès du Père et en possession de cette gloire. En un

1. B. Weiss, 556.
2. Cf. x, 16; xi, 52; *supr.* pp. 615, 665.
3. B. Weiss, *loc. cit.*
4. Littéralement : « ce que tu m'as donné », ὃ δέδωκάς μοί, comme au v. 2.
5. V. 24. ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου. L'indication finale, πρὸ καταβολῆς κόσμου, peut dépendre de δέδωκάς μοι, cf. *supr.* v. 5. ; mais le sens reste le même que si on la rattache à ἠγάπησας.
6. Cf. iii, 35; v, 20; xvii, 2.
7. Holtzmann, *loc. cit.*

sens, le Verbe n'a pas perdu sa gloire par l'incarnation [1], car il en retient la propriété, son rapport essentiel avec le Père n'étant pas changé ; mais, dans un autre sens, il l'a perdue, parce qu'il a cessé, en quelque façon, d'en jouir, et qu'elle a été comme voilée et limitée par les conditions de la vie humaine, ne se manifestant qu'à travers des signes sensibles, paroles et miracles. S'il demande que ses disciples soient admis à contempler sa gloire, Jésus ne dit pas qu'il viendra les chercher, et l'idée de la parousie [2], sans être exclue autrement, n'est pas exprimée dans le discours.

XVII. 25.« Père juste, le monde ne t'a point connu, mais moi je t'ai connu, et eux aussi ont connu que tu m'as envoyé ; et je leur ai fait connaître ton nom, je le leur ferai connaître, afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et que je sois aussi en eux. »

C'est affaire à la justice divine de ne pas confondre avec le monde incrédule et réprouvé ceux qui ont appris du Fils à connaître le nom du Père [3]. Le monde n'a pas connu le Père, en tant que le monde est le royaume de Satan, l'ennemi de la foi et des croyants ; ce n'est pas celui dont on a dit plus haut qu'il connaîtrait la mission divine du Fils. Mais le Christ, vivant au milieu du monde, a connu le Père, et les disciples aussi l'ont connu, en voyant en Jésus le Christ envoyé de Dieu. La connaissance que le Verbe incarné a eue du Père ne doit pas différer de celle qu'il avait de lui dans l'éternité ; mais l'incarnation introduit comme une relation nouvelle entre le Verbe et le Père, et la science du Verbe est aussi comme incarnée dans l'humanité ; de là l'espèce de dédoublement que l'évangéliste conçoit dans la conscience et dans la science du Verbe en ses deux états.

Non seulement le Christ a fait connaître le Père à ses disciples ; il le leur fera connaître encore, non par sa mort [4], qui n'est pas une révélation du Père, et qui, dans la perspective du discours, appar-

1. Holtzmann (*loc. cit.*), qui croit trouver une contradiction entre XVII, 5, 24, et la doctrine commune du quatrième Évangile.

2. B. Weiss, 557 ; Schanz, 527.

3. V. 25. πατὴρ δίκαιε, καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω, ἐγὼ δέ σε ἔγνων Le καί est pour l'antithèse avec δέ. Il ne faut pas traduire : « Père juste, et (pourtant) le monde ne te connaît pas (comme tel). » Le monde ne méconnaît pas seulement la justice de Dieu. Pour l'équilibre de la construction grammaticale et du sens, on doit lire : « Père juste, le monde t'ignore, mais moi je te connais, » etc...

4. B. Weiss, 559.

tient plutôt au passé, ni par son Esprit [1], en tant que l'action de l'Esprit se distinguerait de celle du Christ glorifié, mais par toute son action de Sauveur ressuscité, toujours présent aux siens par l'assistance de son Esprit et dans la réalité symbolique des mystères chrétiens, principalement de l'eucharistie. Car tout ce que Jésus fait pour les siens tend à ce but, que l'amour dont le Père l'a aimé soit en eux, et que lui-même, par là, soit aussi en eux [2]. L'amour du Père pour le Fils doit s'étendre à tous les fidèles du Christ et subsister en eux de telle sorte que le Christ lui-même y subsiste également. Le sens n'est pas que l'amour du Père pour le Fils passera dans les disciples comme amour du Christ [3], l'amour dont il s'agit devant être une protection pour les disciples. Cet amour qui passe du Christ à ses fidèles est le don d'amour, qui se confond, en réalité, avec la communication de gloire dont il a été parlé plus haut : c'est le don de l'Esprit, non pas en tant qu'amour subsistant du Père et du Fils au sens de la théologie, mais en tant que la grâce de l'incarnation, la communication à Jésus de l'Esprit divin dans sa plénitude, se répand en quelque manière dans les fidèles par le don de l'Esprit Saint. La même vie divine est, dans le Christ et dans les chrétiens, un même don d'amour, qui met Dieu dans le Christ, le Christ dans les chrétiens, qui tient le Christ et les chrétiens unis en Dieu. L'amour est la loi de cette vie; l'Esprit de Dieu en est le principe et le lien ; l'eucharistie en est le symbole, l'acte liturgique, l'aliment mystérieux.

N'est-il pas vrai que la signification eucharistique des discours après la cène se maintient jusqu'au bout et qu'elle se manifeste particulièrement, comme il fallait s'y attendre, dans la conclusion de la prière où Jésus prélude aux oraisons du service ecclésiastique? Jésus prie pour la conservation de l'unité chrétienne dans l'amour et par le sacrement de la charité. La prière est eucharistique, ainsi que les discours qui la précèdent. Discours et prière, par leur développement où il est visible que l'évangéliste s'est complu, surplombent, pour ainsi dire, les récits de la passion et de la résurrection, et introduisent le lecteur, par anticipation, dans la vie de

1. Schanz, 528.

2. V. 26. καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω, ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ᾖ κἀγὼ ἐν αὐτοῖς.

3. Schanz, *loc. cit.*

l'Église chrétienne, en qui demeure, par son Esprit et ses sacrements, le Christ glorieux et immortel. Les dernières paroles du Sauveur semblent se rapporter directement au apôtres, parce que la perspective historique le veut ainsi; mais les apôtres, dans cette conclusion comme dans le reste du discours, on pourrait dire de l'Évangile, représentent tous les fidèles. Dans leur personne, Jésus instruit l'Église et la recommande au Père; la distinction qui se fait, à un endroit de la prière, entre les disciples immédiats et les chrétiens de l'avenir, est indiquée aussi pour le maintien de la perspective, et, bien loin de contredire ce rapport symbolique, elle tend au contraire à le prouver, puisque tous les croyants,apôtres et non apôtres, font partie de la même unité mystique, édifiée dans la charité du Christ.

On appelle volontiers ce dernier chapitre des discours après la cène la prière sacerdotale du Christ. Cette désignation est peut-être moins justifiée par l'idée de la mort expiatoire, qui n'y est pas exprimée en toute rigueur, que par le caractère d'oraison eucharistique du Christ, médiateur permanent entre Dieu et les chrétiens, et consacré comme tel par sa mort et sa résurrection. La théorie paulinienne du péché n'est pas au fond du quatrième Évangile; le rôle du Christ johannique en tant que victime n'est pas conçu de la même façon que dans saint Paul [1], ni son rôle comme prêtre, de la même façon que dans l'Epître aux Hébreux [2]. Mais le Christ ne laisse pas de s'y montrer victime et surtout prêtre.

Le développement de la prière est très régulier ; les répétitions qui s'y trouvent ne font pas obstacle à l'élévation générale du ton et des sentiments, et lui impriment un cachet de lenteur solennelle [3]. Dans la pensée de l'auteur, ce n'est pas une prière au sens absolu du mot, le Christ johannique n'étant pas obligé de prier, mais une instruction consolatrice et un modèle de supplication liturgique. Il n'est pas nécessaire de prouver que l'évangéliste lui-même l'a composée sur le thème indiqué par les récits de l'institution eucharistique dans les premiers Évangiles [4], en utilisant beaucoup d'autres formules synoptiques concernant la mission des apôtres, les persécutions à

1. Cf. Rom. v.
2. Cf. Hébr. v, 1-10; *supr.* pp. 109, 810.
3. Holtzmann, 206.
4. Principalement Luc, xxii, 14-19, 21-38.

venir, l'assistance de l'Esprit, la parousie, le jugement final. Le point de vue de la prière, aussi bien que celui des discours précédents, correspond à la situation de l'Église chrétienne au commencement du second siècle. En ce qui regarde la forme, on peut douter qu'il y ait imitation du livre des Actes [1], dans le chapitre où sont racontés les adieux de Paul aux anciens d'Éphèse [2]. L'auteur s'est inspiré des Épîtres de Paul, notamment de l'Épître aux Galates [3], mais il dépend surtout de l'expérience chrétienne, de la vie de l'Église dans le Christ et du Christ dans l'Église par le moyen de l'Esprit, telle qu'il l'a éprouvée en lui-même et observée autour de lui.

L'idée alexandrine de la Sagesse, source d'immortalité, qui introduit ses adeptes dans un monde supérieur, patrie des âmes [4], n'a pu avoir qu'une influence assez lointaine sur la conception johannique de l'unité chrétienne et de la vie éternelle, vu que le quatrième Évangile connaît plutôt des individus et des vies, à la juive, que des âmes au sens grec du mot; que son Christ est un Verbe de vie plutôt qu'un Verbe de sagesse; que la perfection de l'homme et de l'humanité ne consiste pas dans une simple révélation de la vérité divine, mais dans l'union mystique, pour le temps et l'éternité, de tous les croyants avec Dieu et son Christ par l'amour. Mais si l'on veut apprécier d'un seul coup la différence de caractère entre le quatrième Évangile et les Synoptiques, on n'a qu'à comparer cette prière à l'Oraison dominicale : on verra que Jean suppose réalisées spirituellement toutes les demandes du *Pater*, sauf la dernière, et l'on dirait presque qu'il les a paraphrasées l'une après l'autre, en les interprétant dans le sens de sa théologie [5].

Les discours d'adieu tiennent ici la place des discours apocalyptiques dans les premiers Évangiles [6]. L'annonce du Paraclet, que Luc avait associée à la parousie [7], se substitue à celle-ci, sans y

1. Act. xx, 17-38.
2. Opinion de Holtzmann, *loc. cit.*
3. Cf. Gal. ii, 20.
4. Cf. Sag. vi, 20.
5. Cf. E. A. Abbott, *E. B.* II, 1777. Le rapport avec l'Oraison dominicale paraît incontestable, et il est tout à fait sensible dans xvii, 6, 8 (nourriture spirituelle), 15; il semble avoir été réfléchi et voulu.
6. Holtzmann, 198.
7. Cf. Act. i. 11.

contredire, mais en la rejetant à l'arrière-plan de la pensée chrétienne. Le sentiment de la présence invisible du Christ au milieu des siens l'emporte sur l'attente de son retour visible. Mais que l'auteur ait voulu réagir contre le millénarisme et les tendances qui produisirent bientôt le montanisme [1], c'est ce qui ne paraît pas évident. Bien qu'il ait, dans l'amour du Christ et la joie de la communion spirituelle avec Dieu par le Christ, la satisfaction de sa piété, il toucherait à la parousie sans s'en étonner, il la trouverait toute naturelle dans l'instant même, et s'il en paraît peu préoccupé, rien n'invite à penser qu'il la juge indéfiniment retardée ou qu'il répudie une seule des espérances chrétiennes qui ont trouvé leur expression dans l'Apocalypse. Y a-t-il rien de plus conforme aux doctrines et même au style du quatrième Évangile que cette finale de la grande Révélation : « Et l'Esprit et l'épouse (l'Église) disent (à Jésus) : Viens. Et que celui qui entend (cela) dise : Viens. Et que celui qui a soif s'approche, et que celui qui en veut prenne pour rien l'eau de vie [2] » ? La parousie est comme latente dans le rapport actuel du Christ avec les siens ; elle peut éclater d'un moment à l'autre ; et, bien que cette assertion ait l'air d'un paradoxe, on pourrait soutenir que la perspective en est, d'une certaine manière, plus rapprochée que dans les Synoptiques et dans saint Paul. Ce ne sera pas une révolution, mais la manifestation de ce qui est déjà, du Christ glorieux et de la gloire qu'il donne aux siens [3].

1. Holtzmann, *loc. cit.*
2. Ap. xxii, 17 ; cf. Ap. iii, 20-21.
3. Cf. I Jean, iii, 2.

XXIX

L'ARRESTATION

(Jean, xviii, 1-11)

L'économie des récits de la passion et de la résurrection, dans le quatrième Évangile, est d'une régularité qu'on pourrait dire systématique. Le Christ retourne à son Père : il y va en traversant la mort ; il y arrive par la résurrection. Les tableaux de l'arrestation [1], de la comparution devant le grand-prêtre, avec le reniement de Pierre [2], du jugement par Pilate [3], du crucifiement [4], de la sépulture [5], puis ceux de la résurrection se succèdent et se développent de façon à compléter dignement la révélation de gloire qui se poursuit depuis le commencement du livre.

xviii, 1. Cela dit, Jésus sortit avec ses disciples au delà du torrent de Cédron, où il y avait un jardin dans lequel il entra avec ses disciples. 2. Et Judas, qui le livrait, connaissait aussi l'endroit, parce que Jésus s'y était trouvé souvent avec ses disciples. 3. Ayant donc pris la cohorte et des valets (envoyés) par les chefs des prêtres et les pharisiens, Judas y vint avec des lanternes, des torches et des armes. 4. Alors Jésus, qui savait tout ce qui devait lui arriver, sortit et leur dit : « Qui cherchez-vous? » 5. Ils lui répondirent : « Jésus de Nazareth. » Il leur dit : « C'est moi ». Et Judas, qui le livrait, était là avec eux. 6. Lors donc qu'il leur dit : « C'est moi, ils s'en allèrent à reculons et tombèrent par terre. 7. Alors il leur demanda de nouveau : « Qui cherchez-vous? » Et ils dirent : « Jésus de Nazareth. » 8. Jésus répondit : « Je vous ai dit que c'est moi. Si donc c'est moi que vous cherchez, laissez ceux-ci s'en aller », 9. afin que fût accomplie la parole qu'il avait dite : « De ceux que tu m'as donnés, je n'en ai perdu aucun. » 11. Cependant Simon-Pierre, qui avait une épée, la tira, frappa le serviteur du grand-prêtre, et lui coupa l'oreille droite

1. xviii, 1-11.
2. xviii, 12-27.
3. xviii, 28-xix, 16.
4. xix, 17-30.
5. xix, 31-41.

Ce serviteur avait nom Malchus. 11. Alors Jésus dit à Pierre : « Remets l'épée au fourreau. Ne dois-je pas boire la coupe que le Père m'a donnée ? »

La passion est racontée, dans le quatrième Évangile, au point de vue de la gloire du Christ : c'est Jésus glorifié dans la mort. Ainsi s'explique l'omission de la scène de Gethsémani, que l'auteur, comme on l'a vu [1], a anticipée et idéalisée. Ayant achevé son discours testamentaire, Jésus se rend à l'endroit providentiellement déterminé pour son arrestation, et le fait se produit. Tout ce premier tableau est conçu de façon à montrer la liberté absolue du Sauveur s'abandonnant à la puissance des ténèbres. Il faut se rappeler que Jésus lui-même a pris l'initiative de l'événement qui va s'accomplir, en envoyant Judas exécuter le dessein de trahison qu'il avait formé [2]. L'heure fixée par la Providence est décidément arrivée, et le Christ va, pour ainsi dire, au-devant de ses ennemis. Il sort de Jérusalem avec ses disciples et traverse le torrent de Cédron [3]. Peut-être y a-t-il dans ce trait quelque allusion à l'histoire de David se retirant devant Absalom [4]. Jésus se rendait à un jardin où il était venu souvent avec ses disciples, soit les jours précédents, soit durant les séjours qu'il avait faits antérieurement à Jérusalem. Si l'évangéliste parle de ce jardin, ce n'est pas pour montrer qu'il connaît les récits des Synoptiques touchant Gethsémani [5], puisqu'il évite d'employer ce nom, mais pour faire entendre dès l'abord que Jésus a été pris parce qu'il l'a bien voulu, étant allé dans un endroit qu'il savait connu de Judas et où celui-ci viendrait certainement le saisir. Le Christ ne fuit pas devant ses ennemis, et il ne sera pas surpris de leur arrivée : il va les attendre. Il s'avance d'un côté avec ses disciples, tandis que Judas, en qui Satan s'est incarné, s'avance de l'autre avec les satellites. La mention du « jardin » pourrait fort bien être, comme les Pères l'ont pensé, en rapport avec le jardin d'Éden, où le démon meurtrier [6], « l'antique serpent,

1. *Supr.* p. 688.

2. XIII, 27 ; *supr.* p. 730.

3. V. 1. πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρών (A, mss. lat. Vg.). ℵD : τοῦ κέδρου. BCL etc. : τῶν κέδρων.

4. II SAM. XV, 23. David a passé le Cédron dans le deuil, pour rentrer en triomphe à Jérusalem.

5. SCHANZ, 531.

6. Cf. VIII, 44 ; *supr.* p. 575.

qui est le diable et Satan [1] », est entré pour perdre le premier homme.

Ainsi qu'il a été déjà observé [2], la trahison de Judas, incident qui ne relève pas extérieurement le Messie et qui prête même facilement aux objections des incrédules, n'est pas racontée dans le détail. Il n'est pas question d'entente préalable ni de marché. Tout se passe comme si le traître n'avait eu qu'à signaler aux prêtres l'endroit où l'on pouvait trouver Jésus et l'arrêter. Judas se comporte vraiment comme « prince de ce monde ». L'évangéliste dit, comme une une chose toute naturelle, que le traître prit la « cohorte », c'est-à-dire les soldats romains qui tenaient garnison dans la tour Antonia, une coh orte entière, six cents hommes, et non un détachement de la cohorte sous les ordres du chiliarque [3], ou le tiers de la cohorte, un *manipule*, bien moins encore la garde du temple. L'arrestation se fera par les soldats romains, et la passion de Jésus sera, d'un bout à l'autre, comme le type des persécutions chrétiennes. Plus la troupe qui vient pour s'emparer de Jésus est considérable, plus son impuissance devant le Sauveur fera ressortir la souveraine liberté de celui qu'elle est venue chercher.

Pour faire droit à la tradition synoptique [4], on associe aux soldats romains des satellites fournis par « les chefs des prêtres et les pharisiens », ces derniers étant toujours considérés comme une fraction du sanhédrin. La cohorte n'étant point aux ordres des magistrats juifs, il faudrait supposer une entente préalable entre le sanhédrin et Pilate : le concours des soldats romains aurait été jugé indispensable par crainte d'un soulèvement populaire [5]. Mais Jean paraît se soucier fort peu des réalités et des vraisemblances historiques : Pilate semblera ne rien savoir encore au sujet de Jésus quand les Juifs le lui amèneront, et un soulèvement n'était pas à craindre au milieu de la nuit, pour un coup de main dont la population n'avait pu être prévenue. Si l'auteur ne donne pas plus de détails sur l'intervention de la cohorte, c'est qu'il n'emprunte pas cette donnée à une tradition historique, mais qu'il l'ajoute aux données des Synoptiques, pour compléter la

1. Ap. xii, 9 ; xx, 2.
2. *Supr.* pp. 674, 720.
3. B. Weiss, 562 ; Schanz, *loc. cit.* Cf. Marc, xv, 16.
4. Matth. xxvi, 47 ; Marc, xiv, 43 ; cf. Luc, xxii, 47, 52.
5. B. Weiss, 552 ; cf. Holtzmann, 207.

signification symbolique de son récit. Judas-Satan mène contre le Christ le judaïsme et la puissance romaine. On ne voit pas que les gens du sanhédrin soient plus spécialement chargés de l'arrestation de Jésus [1] que les soldats romains : étant donné le symbolisme de la narration, le contraire serait peut-être plus probable. Les satellites du sanhédrin sont les hommes de la police juive, les gardes du temple. La troupe armée porte des torches et des lanternes, selon l'usage des camps romains. Tel commentateur objecte que la pleine lune rendait cet éclairage inutile [2]; tel autre répond qu'il y avait de l'ombre dans le jardin [3]; et qui sait si le ciel n'était pas nuageux? Jean tient surtout à ce que, nonobstant la parole de Jésus dans les Synoptiques, le Christ ne soit pas pris comme un voleur. Une foule sera présente, et la scène sera éclairée, et le Sauveur sera pris seulement parce qu'il voudra se remettre aux mains de ceux qui viennent l'arrêter.

Les émissaires n'ont pas besoin de fouiller le jardin pour le trouver. Jésus, sachant tout ce qui devait lui arriver, c'est-à-dire que sa mort était imminente, qu'on venait pour se saisir de lui, que Judas et sa bande approchaient, sort, non pas peut-être du jardin [4], mais de l'endroit où il s'était retiré avec ses disciples, et il se présente au-devant de la foule armée en disant : « Qui cherchez-vous? » Ces gens répondent : « Jésus de Nazareth [5] », ce qui suppose qu'ils ne connaissent pas celui qui leur parle, conformément au récit parallèle de Marc [6]. Le trait est surprenant dans le quatrième Évangile, où les satellites du sanhédrin, qui ont vu cent fois Jésus dans le temple et qui ont même essayé souvent de l'arrêter, devraient le reconnaître sans peine à la lueur des torches. Mais il n'en était pas de même des soldats romains, qui sont au premier plan dans le récit. Le Christ dit simplement : « C'est moi », et toute la troupe, à commencer par Judas, qui la conduisait, recule et tombe par terre. La présence du traître est rappelée en cet endroit par une sorte de fidélité à la narration synoptique, et pour montrer dans sa personne l'impuissance du démon. C'est rationaliser ce passage que de ren-

1. B. Weiss, *loc. cit.*
2. Holtzmann, *loc. cit.*
3. B. Weiss, *loc. cit.*; Schanz, 532.
4. Cf. xviii, 26.
5. Cf. i, 46.
6. Marc, xiv, 44.

verser avec Judas quelques satellites les plus rapprochés de Jésus, qui, saisis d'une terreur superstitieuse en voyant surgir inopinément devant eux le grand thaumaturge, seraient tombés les uns sur les autres en reculant devant lui [1]. Jean n'a pas en vue un si petit incident, qui n'aurait rien de miraculeux.

La troupe est frappée d'impuissance devant le Christ, comme il est arrivé dans des circonstances antérieures [2]; mais, parce que le moment est plus solennel, cette impuissance est signifiée par un prodige plus extraordinaire. L'armée de Satan est étendue devant le Sauveur par une seule parole de sa bouche. Il est vrai que cette parole : « Je suis [3] », doit signifier pour l'évangéliste autre chose que : « c'est moi »; elle rappelle celui qui est ce qu'il dit être, qui est de Dieu, qui est Dieu [4]. Il ne faut pas chercher à mettre le baiser de Judas en quelque endroit de ce tableau [5], par exemple, avant la question : « Qui cherchez-vous? » Il est évident que l'on a changé tout exprès la mise en scène et substitué au signe donné par Judas l'initiative souveraine de Jésus. Il ne convient pas que le Christ johannique se laisse baiser par un traître [6], un homme qui a Satan dans le cœur, et moins encore qu'un tel acte le livre à ses ennemis. Judas roulera par terre avec les autres, et si le Christ est pris, ce n'est pas qu'il ait été réellement victime de la trahison de son disciple, qu'il ait dû céder à la force armée que Judas conduisait, c'est parce qu'il a voulu accomplir la volonté du Père céleste en se livrant à ses bourreaux. Judas et sa troupe couchés devant Jésus figurent le triomphe définitif du Christ sur Satan et ses auxiliaires, l'Antéchrist, le monde persécuteur [7].

Toute la troupe donc est renversée, et il importe peu de savoir ce que deviennent, dans cette bagarre, les torches et les lanternes. Jésus demande une seconde fois : « Qui cherchez-vous? » non pas pour faire appel à la conscience [8] de Judas, qui est livré à Satan, ni à celle des soldats romains ou des satellites juifs, qui marchent par

1. B. Weiss, 563.
2. VII, 44-46; VIII, 59; X, 39; *supr.* pp. 513-514, 527, 529, 583-584, 629-630.
3. V. 5. ἐγώ εἰμι.
4. Cf. *supr.* p. 561.
5. Schanz, 532; B, Weiss, 562.
6. J. Réville, 204.
7. Holtzmann, 208.
8. Holtzmann, 207.

ordre et que le Sauveur ne songe aucunement à détourner de leur consigne ; non pas même directement pour les rassurer ou pour savoir s'ils ont commission d'arrêter aussi les disciples [1], mais tout simplement parce que Jésus doit être arrêté par eux, et que, la preuve de leur impuissance étant faite, il peut et doit se remettre entre leurs mains [2]. La seconde question équivaut à l'ordre donné plus haut à Judas de faire ce qu'il avait à faire [3]. C'est pourquoi l'évangéliste s'abstient de dire que tout le monde se releva. La chose va de soi. Il faut supposer que la troupe se dresse pour répondre : « Jésus de Nazareth », et qu'elle s'avance pour arrêter le Christ.

Avant qu'elle exécute son mandat, Jésus prend encore la parole : « Je vous ai dit que c'est moi; si c'est moi que vous cherchez, laissez ceux-ci s'en aller. » Au moment de se livrer, le Christ parle en maître, et son arrestation se fera dans les conditions déterminées par lui ; il n'intercède pas pour ses disciples, il ordonne qu'on les laisse partir sans les inquiéter. On peut croire qu'il n'y avait pas d'ordre particulier concernant les disciples; mais l'auteur donne à penser que les soldats auraient saisi les apôtres en même temps que le Christ, sans avoir de mandat spécial contre chacun d'eux. Bientôt, dans l'interrogatoire, le grand-prêtre s'informera des disciples [4]. Dans cette idée d'arrestation en bloc, pour le seul fait d'être disciple, on peut voir une figure de ce qui se passait dans les persécutions contre les chrétiens. D'après les Synoptiques, la troupe armée n'étant pas si nombreuse, les apôtres ne sont pas arrêtés, parce qu'ils réussissent à s'échapper, après un simulacre de résistance [5]. Ici, ils seraient pris infailliblement ; mais par la volonté toute-puissante de Jésus, ils sont libres de s'éloigner en paix.

Ce n'est pas, sans doute, pour leur épargner le danger d'apostasie et de damnation [6] que Jésus intervient, mais parce que leur heure n'était pas venue, et aussi parce que leur délivrance, dans le cas présent, est particulièrement significative. On a

1. B. Weiss, 564.

2. « Suspicor eadem illa potentia Christi, qua primum exterriti prostratique fuerant, solutos deinde fuisse metu, ne nostrae salutis remedium unicum impediretur. » Maldonat, II, 900.

3. xiii, 27.

4. xviii, 29.

5. Marc, xiv, 47-52; Matth. xxvi, 51-56.

6. Schanz, 533; B. Weiss, 564.

soin de l'observer, c'était « afin que fût accomplie la parole qu'il avait dite : De ceux que tu m'as donnés, je n'en ai perdu aucun [1]. » Il est bien vrai que la parole à été dite dans un autre sens [2], dans un sens spirituel ; mais le salut corporel des apôtres, dans cette circonstance, est la figure du salut spirituel de tous les enfants de Dieu, de tous ceux que le Père a donnés au Fils. En cet exemple, qui n'est pas unique dans le quatrième Évangile, apparaît le genre de symbolisme affectionné par l'auteur : les choses et les discours ont un sens matériel et un sens spirituel ; tantôt c'est le premier qui est en relief, et tantôt le second ; l'écrivain passe de l'un à l'autre avec une égale facilité. Ne lui reprochons pas de rétrécir en cet endroit la pensée du Christ : d'abord on ne saurait distinguer les pensées du Christ de celles de l'évangéliste ; et de plus la pensée n'est pas rétrécie, parce que le fait matériel auquel on l'applique figure l'objet spirituel et total de cette pensée. Jésus préservant ses disciples est le vrai berger qui tient tête au loup et qui sauve ses brebis de la mort : ainsi retrouvons-nous sous une autre forme, en cet endroit, l'allégorie du bon pasteur.

Cependant Jean n'oublie pas le coup d'épée dont parlent les Synoptiques, et il en fait même honneur à Simon-Pierre. C'est une action bien digne de cet apôtre que de s'opposer inconsciemment à la mort du Christ et au salut du monde. Le coup d'épée de Pierre signifie donc encore la même chose que les paroles qu'il adresse à Jésus, dans les Synoptiques, pour le détourner de la mort [3]. Il est permis de penser que l'attribution de ce coup d'épée à un apôtre connu vient de l'habitude qu'a l'auteur d'individualiser les traits empruntés par lui à la tradition synoptique, et que le choix de Pierre a été suggéré par le commentaire que Marc [4] a donné à la déclaration du prince des apôtres touchant la messianité de Jésus. Un souvenir historique n'est pas nécessaire pour expliquer ces détails : l'intention symbolique suffit, et vu le caractère général du récit, elle explique beaucoup mieux les changements et additions qui sont introduits dans les données traditionnelles.

Il est vrai que l'évangéliste affecte aussi de connaître le serviteur du grand-prêtre, et qu'il le désigne tout exprès par son nom, Mal-

1. XVII, 12; *supr.* p. 806.
2. HOLTZMANN, 207.
3. MARC, VIII, 31-33; MATTH. XVI, 21-23. Voir *supr.* p. 712.
4. VIII, 31-33.

chus [1]. Le nom est des plus communs. On dira plus loin qu'un disciple, qui doit être le disciple bien-aimé, avait ses entrées dans la maison du grand-prêtre : c'est peut-être pour préparer cette assertion, nécessaire à l'équilibre symbolique du récit, que l'auteur se montre si bien informé. Il a pu se dispenser, dans ce cas, d'attacher au nom du serviteur une signification mystique. Se conformant à Luc [2], il dit que le coup fut porté à l'oreille droite, sans ajouter que Jésus guérit le blessé. Ce miracle lui aura paru insignifiant en lui-même et peu avantageux comme symbole. Il laisse entendre simplement que l'acte inconsidéré de Pierre a eu le plus chétif résultat. Que la leçon profite aux chrétiens persécutés qui auraient la tentation d'imiter cet apôtre !

Les paroles de blâme que Jésus lui adresse ne ressemblent pas au discours parallèle de Matthieu [3]. Dans le premier Évangile, l'essai de défense par le glaive est condamné comme injuste devant Dieu, et aussi comme injurieux au Père, qui enverrait ses anges au secours du Christ, si les Écritures ne devaient avoir leur accomplissement. Le Christ johannique ne veut pas qu'on l'empêche de boire le calice que le Père lui a préparé. Ce calice procède évidemment du récit de Gethsémani dans les Synoptiques [4], et il est assez curieux que ce terme symbolique, emprunté à une prière que Jésus a faite pour échapper à sa destinée, soit introduite dans un discours où Jésus manifeste sa volonté irrévocable de subir la mort. S'il fallait apprécier le quatrième Évangile comme un livre d'histoire, il y aurait dans cette transposition, comme dans mille autres particularités des récits johanniques, autre chose qu'une certaine liberté de rédaction [5]. Mais l'auteur n'entend pas supprimer comme données de fait les traits des Synoptiques, qu'il déplace, modifie ou même contredit. Tous les changements qu'il y pratique ne tendent pas à donner une fausse idée de l'histoire, mais à inculquer une haute idée du Christ et de son œuvre.

1. Il y a, observe J. Réville, 263, « des hagiographes qui connaissent les noms des rois mages ».
2. Luc, xxii, 50.
3. Matth. xxvi, 52-54.
4. Marc, xiv, 36; Matth. xxvi, 39; Luc, xxii, 42.
5. B. Weiss, 564.

XXX

CHEZ LE GRAND-PRÊTRE. LE RENIEMENT DE PIERRE

(Jean, xviii, 12-27)

xviii, 12. Cependant la cohorte, le chiliarque, et les valets des Juifs se saisirent de Jésus et le lièrent, 13. et ils l'amenèrent premièrement chez Anne. C'était le beau-père de Caïphe, qui était le grand-prêtre de cette année-là, 14. et Caïphe était celui qui avait donné aux Juifs le conseil qu'il valait mieux qu'un seul mourût pour le peuple. 15. Simon-Pierre suivait Jésus, avec un autre disciple ; et ce disciple était connu du grand-prêtre, et il entra avec Jésus dans la cour du grand-prêtre, 16. et Pierre resta dehors, près de la porte. Alors cet autre disciple, qui était connu du grand-prêtre, sortit, il parla à la portière, et il fit entrer Pierre. 17. Alors cette fille qui gardait la porte dit à Pierre : « N'es-tu pas, toi aussi, des disciples de cet homme ? » Il dit : « Je n'en suis pas. » 18. Et il y avait là les serviteurs et les valets, qui avaient arrangé un brasier, parce qu'il faisait froid, et qui se chauffaient ; et Pierre aussi était avec eux à se chauffer. 19. Cependant le grand-prêtre interrogea Jésus au sujet de ses disciples et de sa doctrine. 20. Jésus lui répondit : « J'ai parlé franchement au monde. J'ai toujours enseigné en synagogue et dans le temple, où tous les Juifs se réunissent, et je n'ai rien dit en secret. 21. Pourquoi m'interroges-tu ? Demande à (mes) auditeurs de quoi je leur ai parlé. Ils savent bien ce que j'ai dit. » 22. Comme il disait cela, un des valets qui se tenait là donna un soufflet à Jésus, disant : « C'est ainsi que tu réponds au grand-prêtre ! » 23. Jésus lui répondit : « Si j'ai mal parlé, prouve-le ; si (j'ai) bien (parlé), pourquoi me frappes-tu ? » 24. Alors Anne l'envoya lié à Caïphe, le grand-prêtre. 25. Et Simon-Pierre était là se chauffant. Alors on lui dit : « Toi aussi, n'es-tu pas de ses disciples ? » Il (le) nia et dit : « Je n'en suis pas. » 26. Un des serviteurs du grand-prêtre, qui était parent de celui à qui Pierre avait coupé l'oreille, dit : « Ne t'ai-je pas vu dans le jardin avec lui? » 27. Alors Pierre nia de nouveau, et aussitôt le coq chanta.

Avant de commenter ce morceau, il convient de le remettre dans sa forme originale. De tout temps les interprètes ont été embarrassés par l'enchevêtrement de l'interrogatoire de Jésus avec le

reniement de Pierre [1]. Certains critiques avaient voulu expliquer ce désordre par l'hypothèse d'une transposition, et l'on avait même essayé de rétablir par conjecture l'ordre primitif [2]. Le fait de la transposition paraît certain, et l'on peut maintenant s'abstenir de conjectures pour la restitution du texte, attendu que la version syriaque du Sinaï présente ces récits tels que l'évangéliste a dû les concevoir et les rédiger. Les faits s'y déroulent en cette manière :

XVIII. 12. Et la cohorte, le chiliarque, et les officiers des Juifs lièrent Jésus, 13. et ils l'amenèrent premièrement chez Hanan, le beau-père de Caïphe, qui était le grand-prêtre de cette année-là. 24. Hanan alors l'envoya lié à Caïphe le grand-prêtre. 14. Et Caïphe était celui qui avait donné aux Juifs le conseil qu'un seul homme devait mourir pour le peuple. 15. Et Simon-Pierre (suivait Jésus [3]), avec un des disciples qui était connu du grand-prêtre; c'est pourquoi il entra avec Jésus dans la cour [du grand-prêtre]. 19. Alors le grand-prêtre interrogea Jésus touchant ses disciples et sa doctrine.

Viennent la réponse de Jésus et le soufflet de l'officier, puis le récit du triple reniement, sans interruption.

A peine est-il besoin de montrer que tous les détails de cette narration s'enchaînent de la façon la plus naturelle. La troupe qui vient d'arrêter Jésus se rend d'abord chez Hanan, qui est grand-prêtre, ici comme dans Luc [4], mais non pas en exercice; c'est pourquoi Hanan ne retient pas Jésus, mais l'envoie tout lié, comme on le lui avait amené, à son gendre Caïphe, « le grand-prêtre de cette année-là », celui qui avait donné en séance du sanhédrin le

1. S. Cyrille lisait le v. 24 après le v. 13. TISCHENDORF, I, 929, cite un ms. min. 235, où se trouve la même disposition, qu'ont adoptée Luther et Bèze. Beaucoup d'interprètes, sans admettre de transposition, ont essayé de traduire le v. 24 au plus-que-parfait : « Anne *l'avait envoyé* à Caïphe. » Cette traduction, inacceptable grammaticalement, était inspirée par un sentiment très juste de l'équilibre des récits.

2. SPITTA, *supr. cit.*, p. 147. Son essai de reconstitution a été en grande partie confirmé par la version syriaque du Sinaï.

3. Une ligne du texte paraît avoir été omise accidentellement en cet endroit de la version, à moins que le nom de Simon-Pierre ne soit interpolé, comme le suppose BLASS, 91, et qu'il ne faille lire simplement, au v. 15 : « Et l'un des disciples était connu du grand-prêtre, et il entra », etc. Mais il est plus conforme à l'esprit de l'évangéliste que Simon soit mentionné avec le disciple (cf. XX, 2-4). Le v. 15 aura été abrégé dans Ss.

4. LUC, III, 2; cf. ACT. IV, 6.

conseil de faire mourir Jésus pour prévenir les soupçons et l'intervention des Romains [1]; Pierre et un autre disciple suivaient Jésus; cet autre disciple, connu du grand-prêtre, entre sans difficulté chez Caïphe; l'interrogatoire commence, et l'on peut croire que le disciple y assiste, avec les officiers du grand-prêtre; cependant Pierre était resté dehors; le disciple s'occupe de lui après que l'interrogatoire est terminé, ou pendant qu'il s'achève; mais Pierre n'est introduit que dans la cour, où attendaient les satellites qui avaient pris Jésus; ils avaient eu déjà le temps d'allumer un brasier, et ils se chauffaient; les trois reniements de Pierre se produisent coup sur coup, et chez Caïphe comme dans les Synoptiques; la scène du reniement, dégagée de celle de l'interrogatoire, lui fait pendant, comme le trait du coup d'épée fait pendant à la scène de l'arrestation, par un procédé littéraire, on pourrait dire dramatique, régulièrement appliqué dans les récits de la passion et de la résurrection.

Tout, au contraire, est confusion dans le texte commun et conséquemment dans les explications qu'en donnent les interprètes, les critiques [2] aussi bien que les apologistes. On y trouve d'abord de grands détails sur Caïphe, dont on ne voit pas l'intérêt, puisque ce personnage ne joue plus aucun rôle. Le disciple entre avec Jésus, mais il sort tout de suite pour introduire Pierre, et l'on se demande ce que signifie cette entrée inutile, avec cette sortie rapide, comme si le disciple n'aurait pas pu tout aussi bien faire entrer Pierre dans la cour en même temps qu'il y entrait lui-même; sa conduite se comprend s'il a suivi Jésus jusque dans la salle de l'interrogatoire, et s'il ne revient qu'au bout d'un certain temps; il a ainsi une autre raison d'être que de fournir à Pierre l'occasion de son triple reniement. Si Pierre est entré dans la cour aussitôt après l'arrivée de Jésus chez Hanan, on ne s'explique pas comment les satellites ont déjà un brasier tout allumé, autour duquel ils se chauffent tranquillement. Le grand-prêtre qui interroge le Sauveur ne peut être que Caïphe, puisque c'est lui seul que l'on peut désigner par ce titre : Hanan est *un* grand-prêtre; mais, dans la pensée de l'évangéliste,

1. XI, 47-50.

2. Voir, par exemple, les conjectures de BRANDT, 118-125, qui suppose que l'évangéliste, ayant imaginé l'interrogatoire devant Hanan, aurait découpé l'histoire du reniement pour masquer la suppression de l'interrogatoire devant Caïphe : comme si l'auteur du quatrième Évangile avait recours à ces petits moyens quand il transpose ou modifie les données synoptiques.

comme dans la vérité de l'histoire, Caïphe seul est *le* grand-prêtre; d'après le contexte, le grand-prêtre serait Hanan, ce qui n'empêche pas le même Hanan d'envoyer Jésus à Caïphe, *le* grand-prêtre. Pierre, qui se chauffait chez Hanan, se chauffe encore chez Caïphe, devant le même brasier et dans la même compagnie; et si l'on veut que le narrateur, ayant conduit Jésus chez Caïphe, revienne à Pierre chez Hanan, il aura contredit de la façon la plus flagrante, sans qu'on en puisse voir la raison, les trois Synoptiques, qui mettent les satellites, le brasier et le triple reniement chez *le* grand-prêtre [1], c'est-à-dire chez Caïphe. Ce n'est pas résoudre, c'est escamoter la difficulté que de loger Hanan et Caïphe dans la même maison [2], malgré le texte qui dit que Hanan « *envoya* Jésus tout lié à Caïphe le grand-prêtre [3] ». Une autre contradiction moins évidente, mais non moins importante, et dont on ne trouvera pas davantage l'explication didactique ou symbolique, existera par rapport à la scène de l'interrogatoire, qui se trouvera, dans le quatrième Évangile, avoir lieu chez Hanan, tandis que, selon les Synoptiques et la vraisemblance, elle a eu lieu chez Caïphe. L'objet de l'interrogatoire, dit-on, n'est pas le même chez Jean que dans les Synoptiques [4]. Et l'on oublie que l'interrogatoire de Jésus par Pilate diffère au moins autant, dans le quatrième Évangile, de ce qu'il est dans les trois premiers. On admet une référence implicite [5] aux Synoptiques, dans l'endroit où il est dit que Hanan envoya Jésus chez Caïphe; mais l'auteur du quatrième Évangile n'a pas coutume de se reporter ainsi à ses devanciers; si le texte est en bon ordre, le jugement chez Caïphe est supprimé. La référence implicite n'est admissible que si le texte a été remanié volontairement, et si la transposition du verset où on croit la trouver a eu pour but de faire place au procès devant le sanhédrin, comme il est raconté dans les premiers Évangiles.

On objectera que l'arrangement de la version sinaïtique peut résulter d'une manipulation pratiquée en vue de remédier au désordre apparent du texte traditionnel, ou de le rapprocher des Synoptiques. Mais la dernière hypothèse expliquerait plus facilement encore

1. Marc, xiv, 53-72; Matth. xxvi, 57-75; Luc, xxii, 54-62.
2. Schanz, Knabenbauer, etc.
3. V. 24. ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἅννας δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα.
4. Knabenbauer, 514.
5. B. Weiss, 570; Holtzmann, 209.

l'origine de la recension vulgaire, et rien n'accuse l'arbitraire ou la retouche dans la version syriaque [1]. Au contraire, le désordre du texte vulgaire n'est pas seulement apparent, il atteint le fond du récit. Une preuve matérielle de la transposition qui s'y est opérée subsiste dans la répétition de la formule : « Et Pierre était là et il se chauffait [2]. » Il est tout à fait surprenant que tant de savants qui font métier de critiques, et qui ont étudié les procédés littéraires familiers à l'auteur du quatrième Évangile, ne s'en soient pas aperçus. C'est l'intercalation de l'interrogatoire au milieu du reniement qui a occasionné ou nécessité la répétition de cette formule ; et ce n'est pas l'auteur qui a ainsi embrouillé à plaisir les deux petits tableaux qu'il avait soigneusement préparés pour se correspondre. Comment le désordre qui règne dans le texte ordinaire a-t-il pu se produire? L'hypothèse d'une confusion accidentelle, causée par la disposition matérielle du texte dans un manuscrit typique, à une époque très rapprochée des origines, paraît la plus vraisemblable ; mais elle n'exclut pas, pour la formation du texte actuel, le souci de la conciliation avec les Synoptiques.

Quand les disciples sont partis, quand Pierre a reçu la leçon qu'il mérite, la cohorte, le tribun et les satellites juifs mettent la main sur Jésus [3]. On remarquera que l'attaque de Pierre demeure impunie, qu'il peut suivre le cortège, entrer dans la cour du grand-prêtre et même être reconnu par un parent de celui dont il a coupé l'oreille, sans être inquiété. Le cas est tout autre dans les Synoptiques, où l'arrestation de Jésus se fait dans l'obscurité, où l'on ne sait qui a donné le coup d'épée, où Pierre a chance de n'être pas reconnu en suivant de loin son Maître [4], après s'être d'abord enfui. Ici Pierre ne s'éloigne pas ; lui et l'autre disciple marchent avec Jésus et la

1. La répétition du mot « grand-prêtre », dans le v. 24 venant après le v. 13, au lieu de trahir « le correcteur » (J. Réville, 268), est très conforme aux habitudes du style johannique, et il y a ici une raison particulière d'accentuer la qualité de Caïphe. L'emploi du mot « ăzymes », au lieu de « pâque », au v. 28, est dans l'usage de Ss. partout où se rencontre le mot pâque (VI, 4 ; XII, 1 ; XIII, 1), et n'accuse aucun parti pris de conciliation avec les Synoptiques.

2. V. 18 : ἦν δὲ καὶ ὁ Πέτρος μετ' αὐτῶν ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος. V. 25 : ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος. Inutile de montrer combien cette reprise est artificielle.

3. XIII, 12, contredit l'hypothèse de B. Weiss, 565, qui fait opérer l'arrestation par les satellites juifs, à l'exclusion du tribun et de la cohorte.

4. Marc, XIV, 54 ; Matth. XXVI, 58 ; Luc, XXII, 54.

troupe armée. Il ne faut pas chercher dans des conjectures historiques l'explication de ces invraisemblances, Pierre est censé garanti par la volonté et la parole du Christ qui préservent les disciples contre tout danger [1]. Pour ce qui le concerne, Jésus, après avoir montré sa toute-puissance, consent à subir l'extrémité de l'humiliation. Non seulement on l'arrête, mais on le charge de liens, circonstance que ne mentionnent pas les Synoptiques, du moins en cet endroit [2]. L'évangéliste paraît avoir anticipé ce détail, pour signifier l'espèce de contrainte où le Christ réduit sa puissance divine [3].

Jean dit que l'on conduisit « d'abord » Jésus chez Anne, ou Hanan, qui était « le beau-père de Caïphe, du grand-prêtre de cette année-là ». D'où lui vient ce renseignement? Où a-t-il appris que Hanan était le beau-père de Caïphe ? Les critiques qui admettent l'existence d'une tradition johannique insistent sur ces indications qu'ils jugent historiques. D'autres pensent que la donnée vague de Luc [4], sur les grands-prêtres Anne et Caïphe, a suffi pour que l'évangéliste ait supposé une première station chez Hanan [5]. Dans cette hypothèse, on devrait admettre qu'il voulait trois stations sur le chemin de la croix, comme dans Luc, mais qu'il ne voulait pas d'Hérode. On remarquera que la situation respective des deux personnages n'est pas mieux tirée au clair que dans le troisième Évangile; car la qualification de beau-père, attribuée à Hanan, et la désignation de Caïphe comme grand-prêtre de cette année-là [6] ne sont pas des explications et pourraient sembler plutôt destinées à cacher l'embarras du narrateur. Celui-ci a très bien vu que Caïphe était le grand-prêtre en exercice; mais le titre de beau-père ne justifie pas le recours à Hanan. On rappelle que Hanan était un ancien grand-prêtre et qu'il avait conservé beaucoup d'influence : c'est précisément ce que Jean a omis de dire ; et il ne paraît rien savoir, touchant la position officielle de Hanan et de Caïphe, que ce qu'il en a lu dans

1. XVIII, 8-9; *supr.* p. 824.

2. Dans MARC, XV, 1; MATTH. XXVII, 1, le sanhédrin fait lier Jésus pour le mener à Pilate.

3. On peut douter qu'il ait pensé au sacrifice d'Isaac (GEN. XXII, 9).

4. *Supr. cit.*

5. HOLTZMANN, 208.

6. Cf. *supr.* p. 664.

les Synoptiques et dans les Actes. On peut trouver étrange qu'il ait imaginé cette station chez Hanan, sans être appuyé sur aucune tradition, et la chose paraît encore plus invraisemblable peut-être, si Jésus n'a fait que passer chez ce personnage, sans être interrogé par lui. Cependant il est moins extraordinaire que Jésus soit venu pour rien chez Hanan que chez Caïphe : l'interrogatoire est à sa place chez « le grand-prêtre de cette année-là ». La visite inutile chez Hanan devient un de ces détails très précis que l'auteur du quatrième Évangile affecte de marquer dans les circonstances importantes, et qui sont comme des clous pour fixer l'attention. Étant donnée sa méthode ordinaire, la mention de Hanan comme grand-prêtre, dans Luc, a très bien pu lui suggérer l'idée de l'incident, et comme il savait par Marc et Matthieu que le vrai grand-prêtre était Caïphe, il présente Hanan au lecteur comme beau-père du grand-prêtre. Ainsi qu'il a été dit plus haut, la notice : « Hanan donc l'envoya lié à Caïphe le grand-prêtre », laisse entendre que Hanan renvoie Jésus tel qu'on le lui a amené, sans intermède ni délai. Le soin qu'a l'auteur de rappeler le conseil que Caïphe avait donné au sanhédrin, dans une précédente réunion, n'a également sa raison d'être que si Caïphe est encore, dans le cas présent, le personnage principal.

De quelque façon qu'on l'interprète, l'épisode de Hanan est tout, à fait secondaire. Les faits que l'évangéliste veut mettre en relief, à savoir l'interrogatoire de Jésus et le reniement de Pierre, ont eu lieu chez Caïphe. C'est là que Pierre suit Jésus, avec un autre disciple que l'on ne désigne pas par son nom et dont on dit seulement qu'il était connu du grand-prêtre. Un savant critique [1], d'ordinaire plus défiant, accepte cette notice comme ayant une signification historique, et, sans chercher à identifier le disciple, il est disposé à y voir un des témoins qui ont transmis à l'auteur certains renseignements particuliers sur la passion. L'opinion des anciens touchant la personne de cet inconnu est loin d'être unanime [2]. Cependant, l'idée que ce disciple est le bien-aimé a fini par prévaloir ; certains critiques [3] l'admettent, et elle est au moins vraisemblable.

1. Holtzmann, 208.
2. Cf. Schanz, 536.
3. Voir B. Weiss, 566.

Le disciple anonyme doit appartenir à la même catégorie que le bien-aimé : c'est un témoin du Christ johannique, et qui, en cette qualité, s'identifie plus ou moins avec l'auteur. On peut douter que ç'ait été un témoin réel de la passion de Jésus. Comme le bien-aimé, ou, pour mieux dire, en tant que bien-aimé, il est le type du bien-aimant, du disciple fidèle qui assiste le Sauveur dans les préliminaires de sa passion, comme il l'assistera sur la croix : ainsi faisaient ces chrétiens courageux qui étaient présents au procès et au supplice de leurs frères martyrs. Le disciple bien-aimé est associé à Pierre dans ce récit, comme il le sera dans celui de la résurrection [1]. Ni dans un cas ni dans l'autre, le plus beau rôle n'est pour Pierre. L'évangéliste tient à dire que le disciple accompagna Jésus « jusque dans la cour du grand-prêtre [2] ». Cette cour ne semble pas être l'endroit banal où Pierre sera introduit et se trouvera dans la compagnie des satellites, mais un lieu plus retiré [3], où le grand-prêtre tient ses audiences judiciaires.

Afin d'expliquer comment le disciple a pu pénétrer jusque-là, il est dit « connaissance du grand-prêtre [4] ». Ce serait exagérer la portée de cette expression que de faire du disciple un parent de Caïphe [5]; mais ce serait aussi la diminuer arbitrairement que de traduire : « connu du grand-prêtre » par : « connu chez le grand-prêtre [6] ». L'intérêt apologétique ne justifie pas une interprétation aussi violente. Il paraît invraisemblable que Jean, le fils de Zébédée, ait été en relations personnelles avec le grand-prêtre. Mais le disciple en question est-il Jean, le pêcheur galiléen, et la notice qui le concerne est-elle assez ferme pour servir de base à des conjectures historiques? N'est-il pas ridicule de supposer que Jean aurait été connu des domestiques de Caïphe, pour avoir apporté du poisson à la cuisine pontificale? S'il s'agit d'un personnage typique, ainsi que tout porte à le croire, ses relations avec Caïphe sont l'explication apparente de sa présence au procès.

1. XX, 2-10.

2. V. 15. συνεισῆλθεν τῷ Ἰησοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως.

3. Ss. dit « le palais ». Dans MARC, XIV, 66, la cour où se tient Pierre est dite κάτω, dans MATTH. XXVI, 69, ἔξω, par rapport au lieu où se passe l'interrogatoire de Jésus.

4. V. 15. ὁ δὲ μαθητὴς ἐκεῖνος ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ.

5. Ewald et critiques plus récents. Cf. *supr.* p. 50.

6. B. WEISS, *loc. cit.* ; KNABENBAUER, 516.

Une recommandation spéciale ne devait pas être nécessaire pour pénétrer dans la cour où se tenaient les satellites; mais l'auteur ne pouvait pas introduire Pierre avec Jésus et le disciple, la tradition historique ne lui permettant pas de faire de lui un témoin du procès, quand même il en aurait eu le désir; il retient donc Pierre à la porte; et, comme il faut bien que Pierre entre pour le triple reniement, le disciple viendra parler à la concierge pour qu'on le laisse passer; après quoi, le disciple disparaît. La combinaison n'est pas très heureuse au point de vue de la vraisemblance, car on ne voit pas pourquoi le disciple introduit Pierre dans la cour et le laisse là. Tout l'artifice résulte de ce que Jean a voulu faire assister un disciple à l'interrogatoire, et a dû écarter Pierre, sauf à le faire entrer plus tard, pour amener l'accomplissement de la parole de Jésus touchant le triple reniement.

Les difficultés du récit s'évanouissent dès que l'on cesse d'attribuer un caractère historique à des détails qui se rattachent aux fins didactiques et symboliques de l'auteur. Celui-ci ne voit plus dans le reniement qu'une prédiction accomplie; la façon dont il le raconte tend à le présenter comme un argument de la prescience de Jésus; une sorte de mécanisme providentiel occasionne l'événement, et la responsabilité de Pierre semble, au moins pour nous, diminuée d'autant. Il ne faudrait pas croire cependant, avec saint Jean Chrysostome [1], que le narrateur ait voulu excuser Pierre, qui, sans le disciple, ne serait pas entré chez Caïphe et n'aurait pas même été tenté de renier son Maître.

Le grand-prêtre procède à l'interrogatoire de Jésus dès qu'on le lui a amené, c'est-à-dire avant le jour. Il n'est pas question du sanhédrin ni de délibération collective. L'interrogatoire que Marc et Matthieu [2] placent pendant la nuit, et la délibération qu'ils font tenir dès le matin sont réduites à une seule séance, et l'audition des témoins, qui tient une si grande place dans les Synoptiques [3], est supprimée. Le grand-prêtre interroge simplement Jésus au sujet de ses disciples et de sa doctrine. Est-ce bien l'interrogatoire d'un prétendu Messie, ou celui d'un chef de secte, d'un docteur suspect d'hérésie? Il faut supposer, dit-on, que le grand-prêtre comptait sur

1. *Ap.* Schanz, 536.
2. Marc, xiv, 55-xv, 1; Matth. xxvi, 59-xxvii, 2.
3. Même dans Luc, xxii, 71.

les réponses pour régler la direction du procès [1], ou bien qu'il traitait Jésus en chef de société secrète, ayant une doctrine cachée [2], à moins qu'il ne le soupçonnât d'intrigues politiques [3]. Mais les arrière-pensées de l'évangéliste importent plus que celles du grand-prêtre et sont plus faciles à discerner. L'auteur du quatrième Évangile connaît le christianisme comme une secte religieuse, et il le conçoit comme une doctrine : voilà pourquoi il résume tout le procès dans la question de disciples et d'enseignement. On ne peut parler de société secrète que dans la mesure où le christianisme se présentait comme tel au regard des païens; il s'agit toujours d'une société religieuse, et le texte ne fait pas la moindre allusion à l'état politique de la Palestine sous le gouvernement de Pilate.

La réponse de Jésus n'a pas plus de prétentions à l'exactitude historique que la question de Caïphe, bien qu'elle imite certaines paroles du Sauveur dans les premiers Évangiles [4]; elle est telle qu'il convient au Christ johannique. « J'ai parlé franchement au monde. J'ai toujours enseigné en synagogue et dans le temple, où tous les Juifs se réunissent, et je n'ai rien dit en secret [5]. » Le Christ synoptique n'aurait pas ainsi parlé des lieux « où les Juifs se réunissent », mais le Christ johannique n'est pas israélite ; s'il a parlé aux Juifs, il s'adresse « au monde ». La suite du discours montre que ce n'est pas pour se défendre contre l'accusation de doctrine secrète qu'il allègue la sincérité et la publicité de son enseignement : c'est pour ne pas répondre au grand-prêtre. Il n'y est pas tenu, et ce serait une formalité bien inutile, puisque tout le monde sait à quoi s'en tenir. « Pourquoi m'interroges-tu? Demande à mes auditeurs de quoi je leur ai parlé ; ils savent bien ce que j'ai dit. » Et les commentateurs d'observer que les instructions aux disciples, comme on en lit dans les Synoptiques, étaient privées, mais non secrètes [6]. Apologétique superflue, puisque, dans le quatrième Évangile, Jésus parle toujours à la foule, et que le seul discours qui soit adressé aux disciples, le

1. Holtzmann, 209.
2. B. Weiss, 568.
3. Holtzmann, *loc. cit.*
4. Marc, xiv, 49; Matth. xxvi, 55; Luc, xxii, 53.
5. V. 20. ἐγὼ παρρησίᾳ λελάληκα τῷ κόσμῳ· ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ, ὅπου πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται. L'adverbe ὅπου se réfère aux synagogues et au temple.
6. B. Weiss, 568; Schanz, 538.

discours après la cène, est conçu comme une allocution testamentaire, non comme un exposé doctrinal. Il n'est rien dit des disciples, et l'on conjecture que le Sauveur se sera tu à leur sujet pour ne pas les compromettre [1]. Toutefois, dans le sens de la question, les disciples ne se distinguent pas nettement de la doctrine, et l'on ne demande pas à Jésus de dénoncer qui que ce soit; on l'invite plutôt à s'expliquer sur le but qu'il poursuit en recrutant des adhérents, et sur la discipline qu'il leur impose, tous sujets qui sont connexes à celui de la doctrine. L'omission des disciples dans la réponse a donc pu se faire sans intention particulière.

L'écrivain répond, par la bouche de Jésus, à une objection que les païens, aussi bien que les Juifs, soulevaient contre le fondateur du christianisme, et cela en s'appuyant, au besoin, sur les Évangiles synoptiques : le prophète de Nazareth avait prêché dans un petit coin perdu de la Palestine et ne s'était fait reconnaître en qualité de Messie que par quelques Galiléens ignorants. A cette exagération l'auteur oppose la publicité du ministère de Jésus, tant en Galilée qu'à Jérusalem. Pour la forme, il semblerait que le Sauveur en appelle de l'accusation aux témoins [2]. Mais aucune accusation n'a été formulée; il ne semble pas que l'évangéliste s'inquiète de la procédure, ni que la réponse du Christ vise directement à ruiner une comédie de jugement [3]. Jean transporte le procès tout entier devant Pilate; il fait droit à la tradition synoptique en plaçant chez le grand-prêtre, au lieu d'un jugement, qui, dans la réalité, n'a pas eu lieu, une sorte d'instruction préliminaire qui tourne à la confusion de celui qui la poursuit. La réponse que le Christ fait pour lui-même vaut pour le christianisme : les païens prétendent qu'il se cache et qu'il a honte de se montrer au jour; on fait à son sujet toutes sortes de suppositions injustes; rien pourtant ne serait plus facile que de connaître ce qu'il enseigne, ce qu'il veut et ce qu'il fait; car il ne se cache pas réellement et l'on n'aurait qu'à interroger ceux qui ont entendu et pratiqué les chrétiens. Ces déclarations remplacent et commentent, à leur façon, ce qu'on lit dans les Synoptiques sur les circonstances modestes et obscures de la prédication évangélique [4], et sur le pro-

1. Schanz, *loc. cit.*
2. Holtzmann, *loc. cit.*
3. Holtzmann, *loc. cit.*
4. Marc, iv, 21-22; Matth. v, 15; x, 26-27; Luc, viii, 16-17; xii, 2-3. Noter surtout le contraste entre l'assertion du v. 20 : ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν, et Matth. x, 27 : ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, qui correspond à κρυπτόν, au v. 26.

chain avènement du Fils de l'homme [1] : la lumière brille et le Christ est venu; bien aveugle est qui ne les a point vus.

Des mauvais traitements que les Synoptiques décrivent avec une sorte de complaisance, le quatrième Évangile ne retient qu'un soufflet donné à Jésus par un serviteur du grand-prêtre. Ce n'est pas du tout pour épargner les Juifs ; c'est que le Christ johannique ne doit pas figurer dans une scène ignominieuse. Au lieu des crachats et des nombreux soufflets, accompagnés d'injures et de risées, que Jésus a subis sans se plaindre, un seul soufflet reste, comme symbole de l'attentat commis par les Juifs contre la majesté du Christ. Cette majesté n'en paraît pas diminuée, parce que le Christ relève aussitôt l'affront; sa protestation solennelle accable l'insulteur, et le grand-prêtre, et le judaïsme tout entier. Scandalisé par le ton de la réponse que Jésus avait faite au pontife, et voulant être agréable à son chef, un des valets « qui se tenait là », probablement pour son service, un des satellites qui veillaient sur l'accusé, lui donna un soufflet. On a signalé [2] l'analogie de ce cas avec celui de saint Paul souffleté, par ordre du grand-prêtre, devant le sanhédrin [3], et, vu le caractère symbolique de ce trait, rien ne s'oppose à ce qu'il ait été imité des Actes. Il est bien superflu d'alléguer que le satellite agit sans ordre, pour soutenir que la séance où le fait s'est produit n'était pas une séance officielle de l'assemblée [4]. Il est vrai que l'évangéliste ne paraît pas avoir songé à une telle séance, mais c'est qu'il ne suit pas en ce point les Synoptiques ; et si le grand-prêtre n'ordonne pas de frapper, comme dans les Actes, c'est que le soufflet correspond à la scène tumultueuse qui se produit, dans les trois premiers Évangiles, après l'interrogatoire de Jésus par Caïphe [5]. « C'est ainsi que tu réponds au grand-prêtre », dit le valet, qui trouve, ainsi que le veut l'auteur, que Jésus n'a pas répondu comme un accusé à son juge, mais qu'il a parlé plutôt comme un supérieur à un inférieur qui agit à mauvaise intention et sans droit. « Si j'ai mal parlé, dit le Christ au satellite, prouve-le ; si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu [6]? » Il va sans dire que le

1. Marc, xiv, 62 ; Matth. xxvi, 64.
2. Holtzmann, *loc. cit.*
3. Act. xxiii, 2.
4. B. Weiss, 569 ; Schanz, 539. Cf. Holtzmann, *loc. cit.*
5. Marc, xiv, 65 ; Matth. xxvi, 67-68 ; Luc, xxiii, 63-65.
6. Dans Ss., on lit simplement : « J'ai bien parlé. Pourquoi me frappes-tu ? » L'interprète a voulu abréger. Les commentateurs catholiques, depuis

Christ a parlé selon la vérité et la justice, et que son agresseur, incapable de prouver le contraire, l'a gratuitement injurié. Mais le discours du Christ au valet serait trop solennel, si le valet n'était le représentant du judaïsme incrédule et meurtrier du Christ.

Le récit ne va pas plus loin. L'interrogatoire n'a donné aucun résultat. Les Juifs n'auront pas d'accusation valable à porter devant Pilate, et ils vont être obligés d'en inventer, de mentir. Il n'est pas question de jugement prononcé par le sanhédrin, sous la présidence de Caïphe. Pilate seul jugera, sur la dénonciation calomnieuse des Juifs. Tout se passe comme dans les persécutions chrétiennes, et ce ne doit pas être par souci de la vérité historique, mais pour signifier leur attitude générale envers l'Église, que l'auteur n'attribue pas aux Juifs, dans le jugement du Christ, d'autre rôle que celui de dénonciateurs. Pour la perspective, les Juifs ne peuvent pas condamner Jésus à mort selon la Loi, et c'est ce qui les oblige de remettre le jugement à Pilate. Cette circonstance, Jean le remarquera plus loin, fera que Jésus, au lieu d'être lapidé, selon la loi de Moïse, sera crucifié, selon la loi romaine, ainsi qu'il l'avait prédit.

XVIII, 16. Cependant Pierre se tenait dehors, près de la porte. Alors cet autre disciple, qui était connu du grand-prêtre, sortit, il parla à la portière et il fit entrer Pierre. 17. Alors (cette) fille qui gardait la porte, lui dit : « N'es-tu pas, toi aussi, des disciples de cet homme? » Il dit : « Je n'en suis pas. » 18. Et il y avait là les serviteurs et les valets, qui avaient arrangé un brasier, parce qu'il faisait froid, et qui se chauffaient ; et Pierre aussi était avec eux et se chauffait. 25 *b*. Ils lui dirent donc : « Toi aussi, n'es-tu pas de ses disciples? » Il (le) nia et dit : « Je n'en suis pas. » 26. Un des serviteurs du grand-prêtre, qui était parent de celui à qui Pierre avait coupé l'oreille, dit : « Ne t'ai-je pas vu dans le jardin avec lui? ». 27. Alors Pierre nia de nouveau, et aussitôt le coq chanta.

Cependant, Pierre était resté dans la rue, à la porte de la maison du grand-prêtre. L'interrogatoire du Sauveur s'étant terminé assez

s. Augustin, se demandent pourquoi Jésus ne tend pas l'autre joue, comme lui-même le prescrit à ses disciples dans MATTH. v, 39. SCHANZ; *loc. cit.*, dit que ce passage de Matthieu ne règle pas l'attitude du chrétien devant les juges. La vraie raison est que le Christ johannique ne condescend pas à subir tout ce que le Christ de l'histoire a enduré, conformément à MATTH. v, 39, dans la scène décrite MARC, XIV, 65, *supr. cit.*

promptement et à sa gloire, le disciple qui y avait assisté se retire. On doit supposer que Jésus, en attendant le lever du jour, demeure enfermé quelque part, sous la garde des satellites, et que le disciple ne pouvait être auprès de lui. Il sort donc et retrouve Pierre dehors. Inutile de chercher si l'apôtre lui a demandé de le faire entrer, et pourquoi le disciple qui l'introduit ne reste pas lui-même. Il faut que Pierre entre dans la cour du grand-prêtre, pour que la prophétie du reniement s'accomplisse. Grâce à ses relations avec le grand-prêtre, le disciple avait un certain crédit dans la maison ; il dit un mot à la portière et il fait entrer Pierre. Il ne semble pas qu'il soit rentré lui-même avec l'apôtre. La portière, bavarde, interpelle Pierre au passage : « N'es-tu pas, toi aussi, des disciples de cet homme ? » Sait-elle que l'introducteur de Pierre est disciple de Jésus, ou bien le « toi aussi » n'est-il qu'un écho des Synoptiques [1] ? La seconde hypothèse paraît plus probable. Pierre répond : « Je n'en suis pas. » Les Synoptiques font intervenir une servante ; Jean, qui a laissé Pierre dehors, et qui a besoin maintenant de l'introduire, fait de cette servante une portière, sans se demander si l'usage réclamait plutôt un homme qu'une femme à la porte de Caïphe [2]. Il n'a pas songé non plus que, si le disciple n'est pas compromis par ses relations avec Jésus, Pierre ne doit pas l'être davantage et renie le Christ sans motif [3].

Les valets et satellites qui avaient arrêté Jésus étaient dans la cour et avaient allumé un brasier pour se chauffer, parce que la nuit était fraîche. Pierre s'approche d'eux, pour se chauffer aussi. Les gens du grand-prêtre lui font la même question que la portière [4], et il répond encore : « Je n'en suis pas ». Un des serviteurs, parent de ce Malchus à qui Pierre avait coupé l'oreille, insiste en disant : « Ne t'ai-je pas vu dans le jardin avec lui ? » Ce témoin dangereux paraît sûr de son fait. Pierre nie encore une fois,

1. Marc, xiv, 67 ; Matth. xxvi, 69. Noter que les satellites, dans Jean, xviii, 25, disent pareillement : « toi aussi ».

2. Ss. parle de « portier » et de « servante du portier », soit par une méprise du traducteur, soit pour avoir pensé, d'après la coutume, que Caïphe devait avoir un portier et non une portière. Le texte ordinaire des vv. 16-18 est à maintenir et à faire suivre du v. 25 *b* : εἶπον οὖν αὐτῷ κτλ.

3. J. Réville, 269.

4. Sauf qu'ils disent αὐτοῦ, au lieu de τοῦ ἀνθρώπου τούτου. La nuance de mépris a disparu ; mais on peut douter que l'évangéliste ait eu l'intention de montrer les satellites plus respectueux que la servante.

et le coq chante. Le tableau est complet avec ce dernier trait; la prédiction de Jésus est accomplie.

Il ne faut pas demander pourquoi le parent de Malchus accepte si facilement un démenti. Ce cousin sert, comme Malchus lui-même, à l'ornement d'un récit dont la pointe est ailleurs. Ce n'est pas non plus par antipathie contre Pierre que l'évangéliste ne parle pas de son repentir ; ce n'est point par sympathie pour lui qu'il réduit à sa plus simple expression la formule du reniement et qu'il ne dit rien des imprécations et serments que Marc et Matthieu ajoutent à la troisième négation [1]. Le récit contient ce qu'il faut pour montrer l'effet de la prophétie : peu importe ce que devient Pierre, et il s'agit moins de sa faute comme telle que du fait providentiel qui se réalise par lui. Et comme la faute s'évanouit, une réparation ne sera pas nécessaire : le récit du reniement ne réclame ni ne prépare la réhabilitation du chapitre XXI. Quant à concilier les détails du reniement, dans le quatrième Évangile, avec ceux que l'on trouve dans les Synoptiques, c'est, semble-t-il, une besogne impossible, mais qui est heureusement inutile, parce que les traits particuliers de la relation johannique n'appartiennent pas à l'histoire; ils servent à donner une forme plus dramatique à la réalisation d'une parole prophétique.

1. Marc, XIV, 71; Matth. XXVI, 74.

XXXI

LE CHRIST ET PILATE

(Jean, xviii, 28-xix, 16)

xviii. 28. Ils menèrent donc Jésus de (chez) Caïphe au prétoire. C'était le matin; et ils n'entrèrent pas dans le prétoire, afin de ne pas se souiller et de (pouvoir) manger la Pâque. 29. Pilate vint donc les trouver dehors et dit : « Quelle accusation portez-vous contre cet homme? » 30. Ils répondirent et lui dirent : « Si ce n'était pas un malfaiteur, nous ne te l'aurions pas livré. » 31. Alors Pilate leur dit : « Prenez-le vous-même, et jugez-le selon votre Loi. » Les Juifs lui dirent : « Il ne nous est pas permis de faire mourir personne. » 32. (C'était) afin que fût accomplie la parole de Jésus, qu'il avait dite pour marquer de quelle mort il devait mourir.

Les trois Synoptiques placent le matin une séance du sanhédrin [1] que Jean a supprimée. Les Juifs, accusateurs de Jésus, c'est-à-dire le grand-prêtre et les principaux membres de la haute assemblée, le conduisent de la maison de Caïphe au palais du gouverneur. L'auteur observe que ce fut dès le matin, au lever du jour, soit pour marquer l'empressement des Juifs, soit parce que la coutume des tribunaux romains était de commencer les jugements dès la première heure, soit qu'il emprunte cette donnée aux Synoptiques, afin que le lecteur sache combien a duré le procès devant Pilate [2]. Cependant les Juifs n'entrèrent pas dans le prétoire, « afin de ne pas se souiller et de pouvoir manger la Pâque [3] ». Ainsi l'agneau pascal devait être mangé le soir de ce même jour ; il ne l'avait donc pas été la veille, comme le disent les Synoptiques, ou bien l'évangéliste aura voulu, pour une raison symbolique, faire coïncider la mort du Christ avec l'immolation de l'agneau.

1. Marc, xv, 8; Matth. xxvii, 1.

2. Cf. xviii, 28 et xix, 14.

3. V. 28. ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα. Ss. : « Pour ne pas se souiller pendant qu'ils mangeaient les azymes. » Sur la tendance harmonistique de cette leçon (Resch. IV, 181), cf. *supr.* p. 831, n. 1.

L'impureté qu'un Israélite pouvait contracter en entrant dans une maison païenne n'était pas déterminée par la Loi, mais par la tradition. Cette impureté n'était pas de celles qui pouvaient être effacées dans la journée [1]. On remarquera que l'évangéliste songe à justifier les allées et venues de Pilate, qui lui permettent de supposer, entre le gouverneur et le Christ, des entretiens particuliers qui n'ont pas eu de témoins : à cette fin, il mène Jésus dans le prétoire et retient les Juifs dans la rue. Il ne dit pas qui a fait entrer Jésus chez le gouverneur, et les interprètes ont recours aux soldats romains [2], dont on n'avait pas entendu parler depuis la visite à Hanan. Pilate est censé sortir de sa maison pour condescendre aux scrupules religieux des Juifs. En fait, d'après la loi romaine, les jugements devaient être publics et se rendaient en plein air. Jean lui-même suppose que le tribunal de Pilate était devant le palais, sur une sorte de place ouverte, où la foule s'est tenue pendant le procès. Selon l'ordre naturel des choses, il n'y avait pas lieu d'introduire Jésus chez Pilate, et les Juifs n'avaient pas besoin d'y pénétrer ; le gouverneur devait sortir de sa maison et s'installer à son tribunal pour examiner la cause. La mise en scène du jugement est donc dominée par une préoccupation didactique, et il faut chercher de ce côté la solution des difficultés que les détails du récit peuvent présenter au point de vue de l'histoire. Pour mettre en plus grand relief les instructions qu'il veut donner à son lecteur et les exposer plus facilement, le narrateur partage son théâtre en deux compartiments, l'intérieur du prétoire et la place publique ; le gouverneur ira de l'un à l'autre, et l'on verra se succéder une série de petits tableaux où figureront alternativement Jésus avec Pilate, Pilate avec les Juifs, sans préjudice des grandes scènes où Pilate présentera le Christ aux Juifs.

Le premier tableau met en présence le procurateur et les Juifs qui ont amené Jésus. Pilate vient les trouver dehors et leur dit : « Quelle accusation portez-vous contre cet homme [3] ? » C'est le début régulier du procès. Mais la question donne à entendre que Pilate, ici comme dans les Synoptiques, ne sait rien de l'affaire. La cohorte

1. L'entrée dans une maison régulièrement habitée par des païens créait une impureté d'une semaine. Cf. Schanz, 544.

2. Schanz, 542.

3. V. 29. τίνα κατηγορίαν φέρετε τοῦ ἀνθρώπου τούτου ; Cf. Luc, xxiii, 1-3 ; Marc, xv, 1-2 ; Matth. xxvii, 1-2, 11.

qui a pris part à l'arrestation de Jésus n'a pu agir sans son ordre, et il ne devrait pas ignorer ce qu'on reproche à l'accusé. Cette objection ne touche pas l'évangéliste, qui a mis la cohorte en mouvement pour la raison indiquée plus haut, et qui n'a pas songé à l'intervention nécessaire du gouverneur. Le juge romain demande aux accusateurs de formuler juridiquement leur plainte. Rien n'invite à penser que l'autorité juive ait rendu un jugement officiel contre Jésus et qu'elle en demande la ratification à Pilate. L'affaire est supposée entière; le procurateur doit s'en instruire avant de porter lui-même et le premier sa sentence.

Au lieu de répondre directement à la question posée, les Juifs se dérobent : « Si ce n'était pas un malfaiteur, disent-ils, nous ne te l'aurions pas livré [1]. » Les commentateurs supposent que les Juifs s'abstiennent de formuler une plainte déterminée, parce que les motifs religieux qui avaient provoqué leur sentence n'auraient pas ému le gouverneur, et qu'ils ne pouvaient fournir la preuve d'un crime politique [2]; les Juifs auraient voulu faire ratifier la condamnation à mort sans examen de la cause. Mais l'auteur n'a pas l'intention de leur prêter une idée aussi absurde, le magistrat ne pouvant ordonner une exécution capitale avant d'avoir vérifié la légalité de la procédure; et il est évident, par la réplique de Pilate : « Prenez-le vous-même, et jugez-le selon votre Loi », qu'aucun jugement n'est encore intervenu. Si l'on montre les Juifs embarrassés de produire leurs griefs, c'est pour signifier qu'ils n'en avaient pas de sérieux à faire valoir. En les invitant à juger l'accusé selon leur Loi, Pilate n'use pas d'un moyen habile pour les contraindre à dire ce qu'ils ont contre Jésus [3]; et il ne veut pas non plus leur rappeler par dérision leur impuissance [4]; il est censé désireux d'abandonner au sanhédrin la décision d'une affaire juive, et ne pas savoir que les plaignants réclament une condamnation capitale. Sa proposition ne satisfait pas les Juifs, non parce qu'ils ont eux-mêmes condamné Jésus à mort [5], mais parce que, s'ils se chargeaient de le juger, ils n'auraient pas le droit de porter une semblable condamnation. Eux-mêmes le disent : « Il ne nous est pas

1. V. 30. εἰ μὴ ἦν οὗτος κακὸν ποιῶν, οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν.
2. B. Weiss, 576; Holtzmann, 210.
3. B. Weiss, 577.
4. Holtzmann, *loc. cit.*; Schanz, 545.
5. La plupart des commentateurs.

permis de faire mourir personne [1]. » Cette parole ne signifie pas que le sanhédrin n'a pas le droit de faire exécuter les sentences capitales sans la ratification du gouverneur, mais que l'autorité juive n'a même pas le droit d'en porter.

Nonobstant le bon vouloir des commentateurs, Jean ne se met pas en face de l'état légal qui existait avant la révolte des Juifs, et où la Loi mosaïque était placée en quelque sorte sous la protection de la loi romaine ; il parle conformément à la situation des temps postérieurs à la ruine de Jérusalem, où la juridiction du sanhédrin a disparu, où les Juifs sont soumis au droit commun, et, tout en gardant la police de leurs synagogues, n'ont pas de tribunaux dont les jugements aient une valeur quelconque. Dans la combinaison qui a la faveur des exégètes, la conduite des ennemis de Jésus serait inexplicable : ils n'avaient qu'à faire valoir la légalité, au point de vue juif, de la sentence rendue par le sanhédrin. S'ils ne parlent même pas de cette sentence, et s'ils veulent que Pilate juge lui-même, c'est que Pilate seul peut porter le jugement qu'ils désirent et le faire exécuter. Dans les Synoptiques [2] aussi, Pilate est juge et instruit le procès de Jésus ; il ne se borne pas à confirmer l'arrêt du sanhédrin, dont il n'est pas même fait mention dans le débat.

La clef de ce premier dialogue entre le procurateur et les Juifs est contenue dans la remarque : « C'était afin que fût accomplie la parole de Jésus, qu'il avait dite pour signifier de quelle mort il devait mourir. » Jésus ne pouvait mourir sur la croix, « élevé de terre [3] », que s'il était condamné par l'autorité romaine. C'est pourquoi il a échappé à ses ennemis, par la vertu de sa divinité, toutes les fois qu'on a voulu le lapider ; les événements ont été conduits de telle sorte que les Juifs ne croient pas pouvoir se dispenser d'un jugement régulier ; et comme ils n'auraient pas la faculté de le mettre à mort, s'ils le jugeaient eux-mêmes, ils le déférent au tribunal de Pilate. Ils servent ainsi d'instrument providentiel et involontaire à l'accomplissement d'une prophétie, et le supplice de la croix, qui semblait jeter une honte particulière sur le trépas du Sauveur, tourne maintenant à sa gloire, ce genre de

1. V. 31. ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα.
2. *Loc. cit.* p. 843, n. 3.
3. III, 14 ; VIII, 28 ; XII, 32-33.

mort étant ce que lui-même avait prédit. Il n'est pas nécessaire d'observer que ni les Juifs ni Pilate n'auraient eu besoin qu'on leur rappelât l'état de la législation : il faut chercher dans ces récits et ces discours le but que l'auteur poursuit, non des renseignements particuliers sur l'histoire de la passion.

XVIII. 33. Pilate alors rentra dans le prétoire, il appela Jésus et lui dit : « Tu es le roi des Juifs ? » 34. Jésus répondit : « Dis-tu cela de toi-même, ou bien d'autres te l'ont-ils dit de moi ? » 35. Pilate répondit : « Est-ce que je suis Juif, moi ? Ceux de ta nation et les chefs des prêtres t'ont livré à moi : qu'as-tu fait ? » 36. Jésus répondit : « Ma royauté n'est pas de ce monde. Si ma royauté était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour que je ne fusse pas livré aux Juifs. Mais ma royauté n'est point d'ici. » 37. Alors Pilate lui dit : « Donc tu es roi ? » Jésus répondit : « Tu l'as dit, je suis roi. Ce pourquoi je suis né, ce pourquoi je suis venu dans le monde, c'est pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix. » 38. Pilate lui dit : « Qu'est-ce que la vérité ? »

Jésus était resté dans le prétoire, pendant que Pilate prenait connaissance de l'accusation. Le gouverneur rentre pour l'interroger. Il est tout à fait anormal et que l'accusation soit formulée hors de la présence de l'inculpé, et que celui-ci soit interrogé sans témoin, hors de la présence des accusateurs. On sait les raisons qui ont suggéré cet arrangement au narrateur. Jésus fera devant Pilate certaines déclarations importantes qui n'auraient pu être prononcées en public sans choquer la vraisemblance ni sans contredire trop ouvertement les Synoptiques, d'après lesquels Jésus, ayant répondu affirmativement à la question : « Es-tu le roi des Juifs ? » ne dit plus rien à Pilate [1]. Mais l'interrogatoire est public, dans les trois premiers Évangiles, comme il a dû l'être dans la réalité. En ménageant des interrogatoires secrets dont il saura tirer parti pour la doctrine, Jean permet de croire que son récit est conciliable avec celui de ses devanciers.

La demande : « Tu es le roi des Juifs ? » suppose que les accusateurs, après avoir rappelé à Pilate qu'ils n'avaient pas le droit de condamner à mort, ont déposé leur plainte, incriminant Jésus de prétentions messianiques, qu'ils transformaient en prétentions à la royauté d'Israël. Ce point est censé aller de soi, et l'évangéliste

1. MARC, XV, 5 ; MATTH., XXVII, 14.

ne prend pas la peine de l'indiquer. Ce n'est pas parce que l'on a refusé de porter plainte que le procurateur se met en devoir de questionner Jésus [1]. Dans ce cas, au lieu d'interroger l'accusé, Pilate aurait fait un mauvais parti aux accusateurs. La question qu'il fait résume la déposition de ceux-ci.

Au lieu de répondre simplement : « Tu l'as dit », comme dans les Synoptiques [2], et de se taire ensuite, Jésus, comme il a coutume de faire dans cet Évangile, laisse tomber la demande sans y donner de réponse directe, et il interroge lui-même son juge : « Dis-tu cela de toi-même, ou bien d'autres te l'ont-ils dit de moi ? » Ainsi le Christ johannique se montre supérieur à ce magistrat romain devant qui sa vocation l'oblige de comparaître. Ce n'est pas pour s'informer qu'il pose une question. En apparence, il parle comme un accusé qui veut s'instruire des faits concernant sa cause. Mais il est bien évident que ce n'est pas un accusé vulgaire; c'est le Juge de son juge, et il va l'instruire souverainement, non pour lui, qui n'en profitera pas, mais pour la postérité qui entendra son Sauveur. La question de Jésus doit aussi amener une réponse qui dégagera la responsabilité de Pilate. On aurait tort d'y supposer d'autres raisons, et surtout de les chercher dans l'histoire. Jésus ne veut pas plus s'informer de la procédure que Pilate n'a voulu se moquer de lui. Observons que la situation n'est pas la même ici que dans les Synoptiques. Jésus n'a pas encore été maltraité; Pilate ne l'aborde pas avec mépris, et il a presque des égards pour lui; en demandant à Jésus s'il est le roi des Juifs, il ne veut que s'assurer si l'accusé a réellement la prétention qu'on lui attribue. On ne se moque pas du Christ johannique. Il convient à sa grandeur et à sa méthode d'enseignement de ne pas répondre aux questions qu'on lui pose. Rien n'est moins conforme à l'esprit du récit que de voir dans la demande du Sauveur à Pilate l'intention de savoir si l'accusation a un caractère politique et vient du gouverneur, afin de la nier, ou si elle vient du sanhédrin, afin de l'expliquer [3]. Le Christ a-t-il besoin de pareils renseignements? Et depuis quand les accusés interrogent-ils leurs juges sur ce ton?

« Est-ce que je suis Juif, moi? dit Pilate. Ceux de ta nation et

1. Opinion de Meyer. *ap.* B. Weiss, *loc. cit.*
2. Marc, xv, 2-5; Matth., xxvii, 11-14; Luc, xxiii, 3.
3. B. Weiss, 578.

les princes des prêtres t'ont livré à moi : qu'as-tu fait? » Le gouverneur parle avec la dignité du magistrat romain, en laissant percer quelque mécontentement d'avoir été mis en comparaison avec les Juifs. Il est censé se placer sur le terrain de la légalité. Une accusation est portée par les chefs religieux des Juifs; il est obligé d'en connaître et d'interroger l'inculpé à ce sujet. Les termes qu'il emploie donnent à penser qu'il n'attache pas de signification politique à la dénonciation ; celle-ci pourtant ne doit pas reposer tout à fait sur le vide, et, quand même elle n'aurait pas de fondement sérieux, Jésus, dans son propre intérêt, doit expliquer ce qu'elle signifie et comment elle a pu se produire, ce qu'il a fait en qualité de roi des Juifs, ou pour qu'on lui ait donné ce titre. Pilate ne demande pas de quelle nature est cette royauté, comme s'il était prêt à accepter l'idée d'une royauté spirituelle; mais il s'exprime de telle sorte que Jésus va pouvoir traiter cette matière. Et le Christ, maintenant qu'on ne lui demande plus s'il est roi, mais ce qu'il a fait, va, conformément aux habitudes du dialogue johannique, s'étendre en considérations profondes sur sa royauté.

Cette façon toute didactique de présenter les choses ne laisse pas de correspondre à la réalité des faits. D'après les Synoptiques [1], Pilate a reconnu que Jésus n'était pas un artisan de révolte politique, mais un novateur religieux inoffensif. Les contradictions et la passion des accusateurs ont pu l'aider à se faire cette opinion, non moins que les explications de Jésus, qui ont dû être très brèves [2]. Le Sauveur avait été fort maltraité chez le grand-prêtre, et il n'attendait rien de la justice d'un étranger incapable de le comprendre. Il a avoué simplement qu'il était le Messie, parce que c'était vrai, non par une sorte de désespoir et de défi à la brutalité des hommes et des événements. On peut admettre aussi qu'il dit quelques mots pour écarter le soupçon d'agitation politique, mais ce ne fut pas sans doute en se défendant positivement de toute prétention à une royauté terrestre. La distinction formelle des deux royautés ne s'est définie que plus tard. Le Christ historique attendait de Dieu seul la suppression de toute entrave au règne de Dieu, et c'est pourquoi il n'a rien entrepris contre César; mais il n'y avait pas de place pour la domination romaine dans le

1. Marc, xv, 14; Matth. xxvii, 23; Luc, xxiii, 13-15, 22.
2. Cf. Marc, xv, 2-5, et parallèles.

royaume des cieux. Ce que le Christ johannique va dire à Pilate est l'apologie que les chrétiens du second siècle présentaient à l'empire persécuteur. L'attitude de Pilate figure celle des magistrats romains que la législation officielle obligeait à condamner les chrétiens dès qu'ils étaient dénoncés, bien qu'ils ne les trouvassent pas, à l'examen, coupables de crimes qui auraient justifié la sentence rendue contre eux.

Ainsi donc, au lieu d'avouer explicitement devant le sanhédrin sa qualité de Messie, et de se taire devant Pilate [1], le Christ johannique refuse toute explication au grand-prêtre, et donne des éclaircissements au procurateur sur sa royauté. Il n'a rien à attendre du judaïsme, mais il ne désespère pas du genre humain [2]. Étant plus que roi, il n'a pas jusqu'à présent parlé de cette royauté ; une seule fois il a parlé du royaume de Dieu [3]. Mais la tradition imposait, dans le récit du jugement, l'emploi du mot et la discussion de la chose. « Ma royauté n'est pas de ce monde [4]. » Elle peut s'exercer dans le monde ; mais, comme le Verbe-Christ, elle n'est pas de ce monde par son origine ; elle n'en est pas davantage par son objet propre et son but. Si elle avait été de ce monde, Jésus aurait eu des partisans pour prendre les armes en sa faveur et l'empêcher de tomber aux mains des Juifs [5]. Le Christ johannique parle toujours comme s'il n'y avait rien de commun entre ceux-ci et lui-même. Ce qu'il dit de ses partisans éventuels n'a aucun rapport avec les disciples. Il n'a pas recruté ses apôtres pour en faire des chefs de bande, et si Pierre a eu un moment la velléité de défendre son Maître par les armes, il en a été réprimandé sur le champ. Le Christ n'a pas de satellites : sa royauté, il le répète, n'est point d'ici-bas. Elle est donc d'en haut ; mais Jésus s'abstient de le dire en propres termes à Pilate.

Le procurateur ne comprend pas. Ce discours l'étonne sans

1. Cf. Marc, xiv, 62 ; xv, 1-5 et parallèles.

2. A cet égard, le tableau : Jésus et Pilate, complète le tableau : Jésus et les Grecs (xii, 20). Mais il ne faut pas supposer (avec Grill, 50) un même sentiment chez les Grecs et chez Pilate ; ou plutôt il ne faut chercher nulle part les sentiments des personnes, mais les idées de l'auteur. Les Grecs représentent le monde païen prêt à se convertir, et Pilate l'autorité politique, qui aimerait mieux ignorer le mouvement chrétien que d'avoir à le combattre.

3. iii, 3-5 ; *supr.* p. 306.

4. V. 36. ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.

5. Cf., pour la forme du discours, Matth. xxvi, 53.

l'éclairer. Il aurait mieux aimé que Jésus niât l'accusation. « Donc tu es roi [1] ? » lui dit-il. Les commentateurs croient discerner dans cette remarque une nuance de mépris qui probablement n'y est pas. Le discours de Pilate témoigne avant tout de la surprise. S'il exprimait le moindre sentiment de dédain, le Christ johannique n'y répondrait pas. Et Jésus répond : « Tu l'as dit, je suis roi [2]. » Mais il s'agit d'une royauté transcendante, dont l'idée n'est pas mieux saisie par Pilate que celle de la régénération spirituelle ne l'a été par Nicodème, et celle du pain de vie par les Juifs de Galilée ; seulement Pilate ne se scandalisera pas des choses qu'il ne peut entendre. « Ce pourquoi je suis né, ce pourquoi je suis venu dans le monde, c'est pour rendre témoignage à la vérité ; quiconque est de la vérité écoute ma voix [3]. » La naissance du Christ n'est pas autre chose que son incarnation, et sa venue est sa manifestion au monde, celle-ci étant la conséquence de celle-là. Il n'est pas téméraire de voir dans ce passage une référence implicite à l'endroit du prologue où il est dit que le Christ « est né de Dieu [4] » et que « nous avons vu sa gloire [5] ». L'Évangile ne parle pas de la « naissance » éternelle du Verbe, et ce n'est pas à raison de son origine céleste, mais par l'effet de son incarnation, que le Verbe rend témoignage à la vérité sur la terre. Cette vérité que le Christ apporte au monde est la vérité divine, spirituelle, salutaire [6], la connaissance réelle de ce monde supérieur d'où vient le Christ, au fond la révélation de l'être et de la volonté de Dieu [7], et la manifestation du Christ lui-même [8]. Elle est comprise de tous ceux qui sont « de la vérité », c'est-à-dire de tous ceux dont on a dit plus haut qu'ils étaient « de Dieu [9] », de ceux qui, prédestinés par le Père céleste à la connais-

1. V 37. οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ ; Il ne faut pas lire οὔκουν, qui donnerait un sens que contredit le contexte : « Tu n'es donc pas roi ? »
2. V. 37. σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι. Cf. Marc, xv, 2, et parallèles.
3. V. 37. ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι
καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον,
ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ·
πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς.
4. I. 13, avec la lecture ἐγεννήθη ; *supr.* p. 180.
5. I, 14 ; *supr.* p. 188.
6. Cf. I, 17 ; III, 11, 32.
7. Grill., 35.
8. Cf. XIV, 6 ; *supr.* p. 745.
9. VIII, 47 ; *supr.* p. 577.

sance de la vérité, à la dignité d'enfants de Dieu, sont comme naturellement et d'avance inclinés vers l'Évangile. Jésus ne fait pas autrement appel à la conscience de Pilate [1] ; il s'adresse, et l'évangéliste parle par sa bouche, à toutes les âmes de bonne volonté. Les vrais sujets du Christ sont les amis de la vérité. On a observé que cette déclaration n'a de sens que pour une oreille grecque [2] ; peut-être aurait-on dû ajouter, pour une oreille chrétienne, la vérité qu'on doit reconnaître étant celle qui est enseignée dans notre Évangile.

« Qu'est-ce que la vérité [3] ? » observe Pilate, qui rompt l'entretien sans attendre la réponse. Il ne faut voir dans ce propos ni dérision ni mépris, mais une réflexion de sceptique, d'indifférent, ou mieux encore de politique. Au temps où vivait l'auteur, on rencontrait sans doute plus d'un magistrat romain, homme honnête et habile selon le monde, estimant que les diverses théories philosophiques et religieuses ne méritent pas qu'on se fasse tuer pour elles ; ces sages étaient fort capables de dire aux chrétiens qu'ils s'exposaient à mourir pour bien peu de chose. L'empereur Hadrien aurait approuvé la réflexion de Pilate. Le discours que le procurateur va tenir au Juifs montre qu'il croit reconnaître en Jésus un homme de spéculation, un enthousiaste inoffensif. S'il ne s'agit, pense-t-il, que de la vérité, comme on ne sait pas trop où elle est, on aurait tort de s'exposer pour elle à de trop fâcheux désagréments, mais ce n'est pas un crime non plus que de la vouloir chercher. En soi, la question de Pilate ne signifie rien que ce qu'elle dit. Elle ne signifie pas directement que le culte de la vérité n'est pas chose punissable ou qui ne regarde pas les juges [4] ; bien moins encore exprime-t-elle le désir de s'instruire [5], ou un regret mélancolique [6], ou un sentiment de pitié [7]. La pitié n'agrée pas beaucoup plus que le mépris au Christ johannique. Jésus tient à Pilate le langage que les apologistes du second siècle tenaient à l'autorité romaine ; et Pilate parle comme les magistrats éclairés et modérés de ce même temps, qui poursuivaient sans conviction les chrétiens en vertu des lois existantes.

1. Schanz, 548.
2. Holtzmann, 211.
3. V. 38. τί ἐστιν ἀλήθεια ;
4. Baur, *ap.* B. Weiss, 580.
5. S. Chrysostome, s. Augustin, s. Thomas.
6. Hengstenberg, *ap.* B. Weiss, *loc. cit.*
7. Keil, *ibid.*

Pas n'est besoin de dire que la déclaration de Jésus n'aurait pu le conduire au supplice [1], car on ne sait pas ce qui serait arrivé si elle avait été faite ; il suffit d'observer que, plus vraie que l'histoire, elle n'est pas historique. Rien ne sert d'alléguer que Jésus a dû parler assez pour que Pilate ait été persuadé de son innocence [2] : ce qu'il a dit n'est pas ce qu'on nous rapporte. Certains commentateurs objectent que Jean a pu pénétrer dans le prétoire, être informé chez le grand-prêtre de ce qui s'était passé entre Jésus et Pilate [3] : outre que ces hypothèses sont invraisemblables ou impossibles, et qu'elles n'ont pas le moindre appui dans le texte, on sait de reste que l'auteur n'a pas besoin d'être renseigné pour faire parler ses personnages, et que le souci de la vérité historique, dans la mesure où l'on peut en admettre l'existence, est toujours subordonné chez lui à l'intention didactique. Il n'y a pas non plus à objecter que, si le récit johannique avait été conçu à la décharge de Pilate, l'auteur aurait eu plus facile d'utiliser ce qui est raconté dans le troisième Évangile touchant l'intervention d'Hérode [4] : l'évangéliste ne pouvait abandonner la tradition indubitable qui faisait prononcer la condamnation de Jésus par Pilate, et le personnage d'Hérode ne pouvait servir à figurer l'attitude de l'autorité romaine à l'égard du christianisme sous le règne de Trajan.

xviii, 38. Et cela dit, il sortit de nouveau vers les Juifs et leur dit : « Je ne trouve aucun crime en lui. 39. Mais il est de coutume chez vous que je vous mette quelqu'un en liberté à la Pâque : voulez-vous que je vous mette en liberté le roi des Juifs ? » 40. Alors ils se remirent à crier, disant : « Pas lui, mais Barabbas. » Or Barabbas était un voleur.

Pilate donc, persuadé qu'un roi de vérité n'est pas dangereux [5], vient le dire aux Juifs en termes que le narrateur emprunte au troisième Évangile [6]. Mais il ne paraît pas même songer à le

1. Holtzmann, 212.
2. B. Weiss, *loc. cit.*
3. B. Weiss, *loc. cit.*
4. B. Weiss, 581. L'omission de l'incident concernant Hérode est d'autant plus significative que l'auteur du quatrième Évangile paraît avoir connu non seulement Luc, mais la source commune de Luc et de l'Évangile de Pierre. Cf. *supr.* p. 787, n. 6 ; *infr.* p. 864, n. 4.
5. Holtzmann, *loc. cit.*
6. Cf. Luc, xxiii, 4, 14.

remettre en liberté, sans autre forme de procès, comme on s'y attendrait après les explications données par Jésus. Les commentateurs supposent que Pilate, craignant d'irriter le fanatisme des Juifs par un arrêt de non-lieu qui flétrirait les accusateurs, cherche un détour pour arriver à son but et croit trouver l'expédient qu'il désire dans la proposition de grâce qui est signalée par les quatre Évangiles. Cette interprétation des sentiments du procurateur est acceptable au point de vue de l'histoire, et pour les Synoptiques ; mais elle s'adapte assez mal au récit johannique. Pilate n'est pas censé pouvoir prononcer légalement la mise en liberté de l'accusé, parce que celui-ci a voulu assumer le titre de roi des Juifs. Ce n'est, dans la circonstance, qu'un nom, mais un nom que la loi ne peut tolérer. Les chrétiens, de même, pouvaient être les plus innocents des hommes ; du moment qu'ils ne voulaient pas renier leur nom, le magistrat ne pouvait que les condamner. Selon l'esprit du récit, Pilate n'abandonne pas le terrain du droit pour faire une concession aux Juifs [1] ; il est, au contraire, et il sera jusqu'à la conclusion du procès, l'esclave de la légalité. La grâce qu'il propose lui paraît être le seul moyen juridique de soustraire Jésus à la condamnation qui l'atteindra inévitablement, si on lui applique la loi. Il est censé ne pouvoir le renvoyer que si l'accusation est abandonnée, ou bien si elle est niée et démontrée fausse par l'inculpé, ou bien si, l'accusation demeurant, une grâce, autorisée par la loi, intervient en faveur de ce dernier. Et les deux premières hypothèses étant écartées, Pilate se trouve en face de la troisième. On a pris soin de ne pas lui faire prononcer le nom de Barabbas [2]. Pilate propose la grâce de celui qu'il appelle « le roi des Juifs » : les Juifs lui répondent en réclamant celle de Barabbas, et le narrateur n'insiste pas sur ce parallèle odieux. Les Juifs ont pour eux la coutume légale : c'est Barabbas qui est gracié.

Est-ce pour faire injure aux accusateurs que Pilate appelle Jésus « le roi des Juifs [3] »? Il serait, dans ce cas, bien maladroit, puisqu'il désire sincèrement la grâce qu'il offre. A plusieurs reprises, il reviendra sur ce titre de roi des Juifs, et l'on pourrait croire qu'il le fait dans une intention blessante. Mais il faut rechercher

1. Schanz, *loc. cit.*
2. Cf. Matth. xxvii, 17 ; Marc, xv, 6-11.
3. La plupart des commentateurs.

plutôt les intentions de l'évangéliste que les sentiments intérieurs de Pilate. Jean ne prête au gouverneur que des sentiments très simples et d'une psychologie peu raffinée. Il semble que, pour ce qui est de la lettre, Pilate emploie le titre de roi des Juifs parce que ce titre résume l'accusation et définit le crime reproché à Jésus. Quant au fond, l'auteur se plaît à faire proclamer Jésus roi des Juifs, c'est-à-dire Messie, par le magistrat romain, qui ne comprend pas la portée des paroles qu'il prononce. L'ironie existe seulement dans l'esprit de l'écrivain, qui songe à la royauté du Christ et à l'aveuglement des Juifs. Israël ne veut pas du roi que Pilate lui présente, il ne veut pas du Messie que Dieu lui envoie : Jésus n'en est pas moins roi et Messie; et malheur à ceux qui l'ont rejeté!

La dépendance de Jean à l'égard de Marc [1] apparaît en ce que les Juifs « crient *de nouveau* : Pas lui, mais Barabbas [2] ». C'est la première fois que les Juifs crient dans ce récit [3]; mais ils crient plusieurs fois dans les Synoptiques, et Jean, qui passe le plus vite qu'il peut sur une scène peu propre à faire valoir la gloire du Christ, retient par inadvertance une locution qui n'est à sa place que dans la relation plus développée du second Évangile. Barabbas est qualifié de « brigand » ou « voleur », non pour corriger mais pour résumer en un seul mot la notice des Synoptiques sur ce personnage. Barabbas, au dire de Marc, avait été arrêté pour homicide dans une sédition [4]. Ce que dit Pilate : « Il est de coutume chez vous que je vous mette quelqu'un en liberté à la Pâque », convient tout aussi bien au 14 qu'au 15 nisan; et si l'on voulait que la formule convînt mieux au 15, l'influence des Synoptiques [5] suffirait à expliquer une façon de parler qui s'adapterait plus naturellement à la chronologie des premiers Évangiles qu'à celle du quatrième. D'après les Synoptiques, la grâce de Barabbas est sollicitée par le peuple à l'instigation des prêtres; par suite des coupures que Jean a faites dans le récit primitif, on pourrait croire que Pilate traite avec les accusateurs, c'est-à-dire les membres du sanhédrin; mais ce n'est qu'une apparence. L'évangéliste met en scène un groupe ennemi,

1. Marc, xv, 13. Pour l'ordonnance du récit, Jean suit Luc, xxiii, 18-19, peut-être même 17, bien que ce verset soit suspect à la critique.

2. V. 40. ἐκραύγασαν οὖν πάλιν λέγοντες· μὴ τοῦτον, ἀλλὰ τὸν Βαραββᾶν.

3. Impossible d'admettre, avec B. Weiss, 581, une référence au v. 31.

4. Marc, xv, 7; Luc, xxiii, 19.

5. Marc, xv, 6; Matth. xxvii, 15; Luc, xxiii, 17 (cf. *supr.* n. 1).

« les Juifs », où il ne distingue pas nettement les chefs et le peuple. Ce vague des indications, qui surprendrait de la part d'un témoin oculaire et dans un livre d'histoire, sert mieux que des données précises le but didactique et symbolique du quatrième Évangile.

XIX, 1. Alors Pilate prit Jésus et le fit flageller; 2. et les soldats, ayant tressé une couronne d'épines, la lui mirent sur la tête, et ils le revêtirent d'un manteau de pourpre; 3. et ils s'approchaient de lui et disaient : « Salut, roi des Juifs »; et ils lui donnaient des soufflets. 4. Et Pilate vint encore une fois dehors et leur dit : « Je vous l'amène dehors, afin que vous sachiez que je ne trouve pas de crime en lui. » 5. Jésus donc vint dehors, portant la couronne d'épines et le manteau de pourpre. Et il leur dit : « Voici l'homme ! » 6. Mais lorsqu'ils le virent, les chefs des prêtres et les valets crièrent : « Crucifie-le ! crucifie-le ! » Pilate leur dit : « Prenez-le vous-mêmes et crucifiez-le; car, pour moi, je ne trouve pas de crime en lui. » 7. Les Juifs répondirent : « Nous avons une Loi, et selon la Loi il doit mourir, parce qu'il s'est fait Fils de Dieu. »

Dans les Synoptiques, l'affaire de Barabbas termine les pourparlers de Pilate avec les Juifs, et le sort de Jésus est réglé par le fait que le peuple a demandé l'élargissement de Barabbas [1]. Ce n'est, dans le quatrième Évangile, que la première escarmouche entre le juge et les accusateurs de Jésus. D'autre part, comme la flagellation servait de préliminaire au crucifiement, d'après la pratique ordinaire des tribunaux romains, avec laquelle s'accorde le récit des Synoptiques [2], il semblerait que la condamnation définitive soit déjà prononcée. La suite du récit johannique montre qu'il n'en est rien. Développant en tableau complet une proposition que, d'après Luc [3], Pilate a faite aux Juifs et que ceux-ci ont écartée, Jean laisse entendre que le gouverneur s'est flatté de faire accepter aux accusateurs, comme un châtiment suffisant, la flagellation seule, appliquée sans condamnation. Qu'un tel procédé soit peu conforme aux habitudes de la justice romaine, il est à peine besoin de le remarquer : ce n'est pour l'évangéliste qu'un moyen d'allonger le drame et de rendre plus significatifs les éléments d'histoire qu'il emprunte aux Synoptiques. Marc et Matthieu garantissent le fait de la flagellation; ils ont fourni le trait de la couronne d'épines, le manteau de

1. Cf. Marc, XV, 15 ; Matth. XXVII, 26 ; Luc, XXIII, 25.
2. Marc, XV, 15 ; Matth. XXVII, 26.
3. Luc, XXIII, 22.

pourpre, les hommages dérisoires; les soufflets sont empruntés à la description des mauvais traitements que Jésus, d'après les Synoptiques, a subis chez Caïphe. Mais l'auteur a soin d'omettre les crachats et le sceptre de roseau ; il s'abstient de noter que les hommage des soldats étaient pour rire, et il dit avec une certaine solennités que les soldats « enveloppèrent » Jésus du manteau de pourpre. La flagellation et les soufflets sont pour le supplice ; c'est la part qu'il faut faire à la tradition historique. La pourpre et la couronne viennent aussi de l'histoire, mais cette pourpre d'emprunt et cette couronne de fantaisie sont figuratives de la royauté universelle qui appartient au Christ. Telle est, indépendamment du témoignage traditionnel, leur raison d'être dans le récit. Étant donnés les sentiments qui sont prêtés à Pilate, celui-ci n'avait aucun motif pour laisser insulter Jésus par ses soldats [1]. La flagellation devait suffire comme concession à la haine des Juifs ; ce que les soldats y ajoutent ne peut contribuer à rendre les ennemis de l'accusé moins exigeants, ni favoriser le projet de libération conçu par le procurateur.

La flagellation ayant eu lieu dans l'intérieur du prétoire, Pilate sort encore une fois, amenant Jésus pour le présenter aux Juifs. Les critiques [2] qui supposent que Pilate est censé avoir changé d'avis, et vouloir revenir sur la condamnation prononcée, méconnaissent le véritable sens de la flagellation dans le quatrième Évangile, et, sans s'en apercevoir, ils interprètent Jean par les Synoptiques. Aucune sentence n'a été portée contre Jésus ; si la condamnation à mort était acquise, on ne voit pas comment l'auteur pourrait attribuer à Pilate l'intention d'en arrêter l'effet et lui faire solliciter des Juifs l'autorisation de ne pas l'appliquer. Ce qu'il va dire est pour inviter les Juifs à ne pas poursuivre leur accusation et à ne pas réclamer une peine capitale contre un homme que lui-même trouve innocent. « Je vous l'amène dehors, afin que vous sachiez que je ne trouve pas de crime en lui. » Déclaration déjà formulée, qui sera répétée un peu plus loin [3], et qui, jointe à la proposition faite aux Juifs de prendre sur eux non seulement la res-

1. B. Weiss, 582, et Schanz, 549, pensent que les injures des soldats, dont les Juifs n'ont pas été témoins, auraient pu apitoyer ceux-ci sur le sort de Jésus.

2. Par exemple, Holtzmann, 212.

3. Cf. xviii, 38 ; xix, 4, 6.

ponsabilité mais l'exécution de la sentence, remplace l'ablution des mains dans Matthieu [1].

Jésus arrive derrière Pilate, portant la couronne d'épines et le manteau de pourpre, et le gouvernenr dit aux Juifs : « Voilà l'homme [2]. » Les commentateurs s'efforcent encore d'analyser les sentiments de Pilate, et ils y découvrent une sorte de pitié méprisante [3] : la folie des prétentions de Jésus serait signifiée par ses ornements dérisoires ; Pilate ferait entendre aux Juifs qu'on ne tue pas un rêveur de cette espèce, qu'on le punit assez par quelques coups de fouet et en se moquant de lui. Mais il s'agit bien de Pilate et du secret de ses sentiments. C'est Jean et non Pilate qui attire l'attention sur la couronne d'épines et le manteau de pourpre ; c'est lui qui a choisi, pour la mettre dans la bouche de Pilate, la parole : « Voici l'homme. » Il veut que l'on songe à la royauté du Christ, au comble de sa gloire, en le voyant dans l'appareil de la douleur et de l'humiliation. Tout à l'heure les soldats qui saluaient Jésus en qualité de roi étaient des prophètes inconscients ; de même Pilate, en montrant Jésus sous les insignes symboliques de sa royauté ; et l'évangéliste fait dire au procurateur : « Voilà l'homme », pour que la conscience chrétienne s'écrie ; « Voilà Dieu ! » Car cet homme est « le Fils de l'homme », l'homme des prophéties, l'homme idéal, l'homme-Dieu, Dieu fait homme. Il ne faut donc pas trop s'arrêter à la psychologie de Pilate. Celui-ci pense que les Juifs doivent être satisfaits en voyant Jésus flagellé et humilié, et il leur montre leur victime en disant : « C'est cela », sans accent particulier de mépris ou de pitié, de façon néanmoins à signifier : « Ce n'est que cela », et à faire entendre qu'il est inutile et injuste de pousser plus loin le châtiment.

Mais les chefs des prêtres et leurs satellites se mettent à crier : Crucifie-le ! crucifie-le [4] ! » Ont-ils vu dans l'acte et les paroles du gouverneur une dérision de leurs espérances messianiques [5] ? Rien n'invite à penser que Pilate ait voulu se moquer d'eux, ou que les Juifs l'aient supposé. Ils sont déconcertés dans leur projet sata-

1. Matth. xxvii, 24.
2. xix, 5. ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος.
3. B. Weiss, 583 ; Schanz, 549.
4. V. 6. σταύρωσον σταύρωσον.
5. B. Weiss, 584.

nique, et leur haine crie. C'est tout ce que l'auteur veut dire [1]. Pilate répond : « Prenez-le vous-même et crucifiez-le ; car pour moi, je ne trouve pas de crime en lui. » Étonnés de voir un magistrat romain abandonner ainsi les droits et les devoirs de sa charge, avec le terrain légal, beaucoup d'interprètes [2] supposent que Pilate ne parle pas sérieusement, et que les Juifs s'en aperçoivent. Les Juifs ne peuvent être exécuteurs d'un supplice qui n'est pas selon la Loi ; ils ne veulent pas prendre sur eux de mettre à mort un accusé que le gouverneur se refuse à condamner et déclare innocent. Ce dernier motif explique, en effet, pourquoi les Juifs, au lieu d'accepter la proposition de Pilate, insistent sur la culpabilité de Jésus. Mais le premier motif est combattu par le récit même : les Juifs accepteront de présider au supplice de Jésus, sauf à en laisser l'exécution matérielle aux soldats romains. S'ils n'acceptent pas tout de suite, et s'ils veulent prouver que Jésus a mérité la mort, c'est que l'évangéliste tient à prolonger la résistance et à dégager la responsabilité de Pilate, à ménager entre Jésus et son juge un dernier colloque où se manifestera encore une fois la souveraine indépendance du Christ johannique. Dans sa préoccupation de décharger le gouverneur, afin de montrer en lui le type des magistrats romains qui condamnaient les chrétiens à regret et pour se conformer à la légalité, il a peu d'égard à la vraisemblance historique.

On pourrait, à la rigueur, soutenir que la proposition faite aux Juifs par Pilate est conçue par lui comme impossible, sans être pour cela dérisoire envers les ennemis de Jésus, et qu'elle signifie l'intention de ne prendre aucune part dans l'affaire. Telle est bien l'impression que le récit voudrait donner aux lecteurs, et c'est pourquoi il ne sera pas parlé de la sentence de condamnation rendue par Pilate. Mais le témoignage de l'histoire est trop affirmatif et trop certain pour qu'il soit possible de dire que Pilate n'a pas condamné Jésus et que tout s'est fait par les Juifs. Un apocryphe tel que l'Évangile de Pierre pouvait aller jusque là [3]. L'auteur du quatrième Évangile avait un plus juste sentiment des choses que la tradition chrétienne permettait de dire et que l'opinion chrétienne,

1. Grill, 50, observe que le rapprochement de : « Voilà l'homme » et : « Crucifie-le », suggère l'idée exprimée dans III, 13-14 : « Il faut que le Fils de l'homme soit exhaussé. »

2. Ainsi Holtzmann, *loc. cit.* ; Knabenbauer, 530.

3. Dans cet évangile, c'est Hérode qui ordonne le crucifiement de Jésus.

disons même catholique, pouvait admettre. Il sous-entendra dans son récit que la condamnation de Jésus n'a pu être portée que par Pilate et que celui-ci n'a pu juridiquement se dispenser de l'accorder; en même temps, il fera voir le gouverneur poussé par les Juifs et rejetant sur eux, dans la mesure du possible, la responsabilité de la sentence et de l'exécution. L'esprit général de la narration invite donc à entendre la proposition de Pilate selon le sens naturel des mots. Le procurateur accorde implicitement la condamnation qu'on lui demande et qu'il ne peut refuser, mais il veut que les Juifs se considèrent comme responsables et surveillent, autant qu'il est en eux, l'exécution; pour ce qui est de sa propre conscience et de l'affaire en elle-même, il ne croit pas que Jésus ait mérité la mort.

C'est ce dernier point qui amène la protestation des Juifs. Ils veulent bien crucifier Jésus, mais ils ne veulent pas laisser dire qu'ils ont demandé la mort d'un innocent. « Nous avons une Loi, et selon la Loi il doit mourir, parce qu'il s'est fait Fils de Dieu [1]. » Si le procurateur n'est pas touché du côté politique de leur accusation, qui pourtant le regarde, et sur laquelle on ramènera bientôt son attention, il y a un côté religieux dont eux seuls peuvent apprécier l'importance, et qui fournit incontestablement matière à une condamnation capitale. Péripétie nouvelle et inattendue de la discussion : l'on reprend ici devant Pilate le grief qui, dans les Synoptiques [2], sert de motif à la résolution du sanhédrin; mais les mots : « Fils de Dieu », sont pris dans le sens johannique [3]. Les Juifs se réfèrent aux prescriptions de la Loi mosaïque relatives aux blasphémateurs [4]. Cet emprunt à la tradition synoptique est d'autant plus singulier, que, dans les premiers Évangiles, le grief purement religieux n'est point allégué devant le procurateur. Jean, qui n'en a rien dit en racontant l'interrogatoire de Jésus par le grand-prêtre, s'en sert maintenant pour fournir au juge une dernière occasion de rentrer dans le prétoire et de converser avec le Christ. L'incident n'aura pas d'autres suites, et ce n'est pas pour satisfaire à la Loi que Pilate se décidera enfin à livrer Jésus. En dépit des appa-

1. V. 7. ἡμεῖς νόμον ἔχομεν, καὶ κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν, ὅτι υἱον θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν.

2. Marc, xiv, 61-64; Matth, xxvi, 63-66; Luc, xxii, 66-71.

3. Cf. v, 18; x, 33; *supr.* pp. 401-402, 626.

4. Les commentateurs indiquent Lév. xxiv, 16.

rences, ce trait ne tend nullement à prouver que Pilate se soit borné à ratifier un jugement prononcé par le sanhédrin selon la Loi juive. Il nous instruit seulement sur les procédés suivis par l'auteur du quatrième Évangile dans la composition de ses récits.

XIX, 8. Lorsque Pilate entendit ces mots, il eut encore plus de crainte, 9. il rentra encore dans le prétoire et dit à Jésus : « D'où es-tu? » Et Jésus ne lui fit pas de réponse. 10. Alors Pilate lui dit : « Tu ne me parles pas? Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir de te relâcher et que j'ai le pouvoir de te crucifier. » 11. Jésus lui répondit : « Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi, s'il ne t'avait été donné d'en haut; c'est pourquoi celui qui me livre à toi est coupable d'un plus grand péché. »

La déclaration des Juifs impressionne grandement Pilate. « Lorsqu'il entendit ce discours, il eut encore plus de crainte [1]. » Selon certains commentateurs [2], Pilate, superstitieux autant que sceptique, craindrait d'avoir affaire à un dieu réel, ou tout au moins à un demi-dieu, si toutefois il ne redoutait pas la vengeance du dieu des Juifs [3]. Mais le texte parle d'un accroissement de crainte : Pilate n'était pas exempt de crainte avant qu'on lui parlât du « Fils de Dieu », et il s'effraiera bien plus fort quand on le menacera au nom de César. Sa terreur a la même cause depuis le commencement jusqu'à la fin. Pilate a peur, non de se compromettre personnellement [4], ce qui peut être vrai au point de vue de l'histoire ne l'étant pas comme interprétation du récit johannique, mais, avant tout, de contrevenir à la loi en déclarant innocent un homme qui tombe sous la loi. En vertu de cette crainte, il a, dès l'abord, proposé la grâce de Jésus, n'osant prononcer une ordonnance de non-lieu. Maintenant il a peur que l'affaire ne soit plus grave qu'il n'avait pensé; si l'accusé a affiché des prétentions exorbitantes dans l'ordre religieux, il a pu menacer en même temps la paix publique; il est peut-être moins inoffensif qu'il ne paraît. On a dit que Pilate était obligé de faire respecter la Loi juive, qu'il ne pouvait soutenir Jésus contre cette Loi sans s'exposer à une plainte devant l'empereur, qui ne manquerait pas de lui donner tort [5]. Tel devrait être le sens de

1. V. 8. μᾶλλον ἐφοβήθη.
2. Schanz, 550 ; B. Weiss, 585 ; Knabenbauer, 531.
3. Meyer, *ap.* Weiss, *loc. cit.*
4. Holtzmann, 213.
5. Holtzmann, *loc. cit.*

notre passage, s'il fallait l'expliquer d'après l'histoire; mais il faut l'entendre d'après l'idée générale que l'évangéliste se fait de la situation, et cette idée ne correspond pas à l'état légal du judaïsme sous les procurateurs.

Pilate rentre dans le prétoire et il y fait ramener Jésus pour lui demander d'où il est [1]. Ce n'est pas que Pilate n'eût pu faire cette question devant le peuple; mais la déclaration que l'évangéliste veut amener est mieux à sa place dans un interrogatoire secret; de plus, cette rentrée prépare la dernière sortie, la présentation de Jésus aux Juifs en qualité de roi. La question : « D'où es-tu? » est très johannique de forme [2]; elle invite le lecteur à penser au delà de ce que veut dire Pilate. Celui-ci dit : « D'où es-tu? » comme il dirait : « Qui prétends-tu être, d'où viens-tu? » et cela ne veut pas dire : « Es-tu d'origine céleste ou terrestre [3]? » Vu l'état d'esprit qu'on lui suppose, Pilate ne pouvait dire sérieusement : « Es-tu le Fils de Dieu? » et il ne songe pas à se moquer de celui qu'il interroge. Le cas n'est pas le même que pour la question : « Tu es le roi des Juifs? » que Pilate pouvait faire dans le sens suggéré par l'accusation, sans ironie à l'égard de l'accusé. A la question : « D'où es-tu? » tout autre que le Christ johannique devait répondre : « Je suis de Nazareth en Galilée », et l'incident d'Hérode aurait pu être introduit ainsi, à peu près comme il l'est dans Luc [4]. Il semble que l'auteur y a pensé, qu'il s'inspire même de Luc, mais pour ne pas le suivre et pour remplacer l'incident galiléen par ce qu'on a le droit d'appeler un incident johannique.

Pilate ne cherche pas à renvoyer sur un autre la responsabilité du jugement; il s'informe des antécédents de celui qu'on lui dénonce comme un blasphémateur et un sectaire dangereux. Le Christ du quatrième Évangile ne peut pas répondre à Pilate par l'indication de sa patrie terrestre, et il parlerait inutilement de sa patrie éternelle. Le gouverneur ne comprendrait pas mieux ce que Jésus pourrait dire de son origine céleste qu'il n'a compris ce qui a été dit plus haut de la royauté spirituelle et du ministère de vérité. C'est pourquoi Jésus se tait. Le croyant sait bien comment il doit interpréter

1. V. 9. πόθεν εἶ σύ;
2. Cf. VII, 27-28; VIII, 14; IX, 29-30.
3. B. WEISS, 585.
4. LUC, XXIII, 5-7.

ce silence. La majesté du Christ johannique y est intéressée. Jésus ne laissera pas de parler à Pilate pour lui signifier que, malgré le pouvoir politique dont il est investi, il n'est pas comme il le croit l'arbitre de son sort. En mentionnant à cet endroit le silence du Sauveur, l'évangéliste veut rencontrer la tradition synoptique; mais tant s'en faut, au point de vue de l'histoire, qu'il explique mieux que ses devanciers [1] l'attitude de Jésus devant le magistrat romain. Si l'on considère comme réels les entretiens particuliers qui ont été déjà racontés, on ne voit pas pourquoi Jésus se tait sur son origine et se montre si explicite sur le caractère surnaturel de sa royauté, sur la nécessité providentielle de sa mort, choses que Pilate n'entend pas davantage. Mais ces déclarations ont un intérêt pour le lecteur, qui n'a plus rien à apprendre touchant l'origine divine du Christ. Reste l'instruction du silence, où se manifeste l'indépendance souveraine du Christ-Dieu à l'égard de son juge; et cette indépendance ressortira encore plus clairement des dernières paroles que Jésus adressera au procurateur.

Le silence de l'accusé provoque le mécontentement et l'impatience de Pilate. Celui-ci fait observer à Jésus, pour l'effrayer et, en même temps, le décider à parler, combien ce silence est maladroit à l'égard d'un homme qui a seul tout pouvoir pour l'absoudre ou pour l'envoyer au supplice. Et le Christ parle, afin de ramener à de justes limites les prétentions de celui qui croit tenir dans ses mains le sort du Verbe incarné. « Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi, s'il ne t'avait été donné d'en haut [2]. » Si Pilate est chef et juge, c'est par la volonté de Dieu; s'il lui est donné, en particulier, autorité sur le Christ, c'est par une disposition spéciale de la Providence; selon sa condition originelle et par la dignité de sa personne, Jésus ne serait sujet d'aucune puissance terrestre; l'économie des décrets divins exige que, pour la consommation de son ministère en ce monde, il soit soumis à l'autorité romaine, que Dieu a faite maîtresse de la Judée. La légitimité du pouvoir politique n'est pas autrement visée, bien qu'elle soit admise implicitement. Il s'agit moins de l'autorité considérée dans son principe supérieur, que de la faculté accordée à Pilate d'user de cette autorité à l'égard de Jésus. On peut dire néanmoins que Pilate, dans la situation que la Providence lui a faite, a

1. B. Weiss, ‡86.
2. V. 11. οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν.

réellement le droit de juger le Christ; et l'on peut ajouter qu'il a presque le devoir de le condamner, puisque, ce faisant, il obéit à la légalité et accomplit un décret divin. Là est son excuse dans la condamnation d'un innocent.

« C'est pourquoi, dit le Christ lui-même, celui qui me livre à toi est coupable d'un plus grand péché [1]. » Les commentateurs interprètent généralement ce passage comme si Jésus disait : « d'un plus grand péché que toi », parce qu'ils ne soupçonnent pas que Pilate puisse être entièrement excusé de faute. La parole de Jésus pourrait néanmoins signifier : « A cause de cela », à raison même du pouvoir qui t'est donné de me condamner à mort, « le péché de celui qui me livre à toi est plus grand » qu'il ne serait si tu n'avais pas ce pouvoir[2]. Cette explication qui paraît moins satisfaisante au point de vue de l'histoire ou à celui d'une certaine théologie, l'est peut-être davantage au point de vue johannique. Mais, pour la bien entendre, il faut savoir qui a livré Jésus. C'est, dit-on, le sanhédrin [3], ou bien le grand-prêtre, en tant que représentant de cette assemblée [4]. A la première opinion l'on peut objecter que le texte désigne clairement un individu, non une assemblée; à la seconde, que ce sont « les Juifs », et non le grand-prêtre, qui ont amené le Christ à Pilate; Caïphe n'a pas joué de rôle particulier dans l'accusation, et il est bien invraisemblable que l'évangéliste fasse allusion au conseil donné par le grand-prêtre dans l'assemblée du sanhédrin qui s'est tenue après la résurrection de Lazare [5]. Partout ailleurs « celui qui a livré » Jésus est Judas [6]; et derrière Judas l'on entrevoit Satan. Il est vrai que si l'on veut prendre les termes à la rigueur, Judas n'a pas livré Jésus à Pilate; mais c'est bien par son fait que la chose est arrivée; et si l'on remonte à l'auteur principal, c'est Satan qui, par Judas en premier lieu et principalement, par Caïphe et le sanhédrin ensuite, a livré Jésus au procurateur. Or Satan n'avait pas le moindre droit sur le Christ; il a péché en combattant son œuvre de salut, mais combien plus en le livrant à la mort par la trahison de Judas et la dénonciation des Juifs!

1. V. 11. διὰ τοῦτο ὁ παραδούς μέ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει.
2. Calvin, Baur, Godet, etc. ap. B. Weiss, 587.
3. Schanz, 551.
4. B. Weiss, 587; Holtzmann, 213.
5. xi, 49-50.
6. Cf. vi, 71; xii, 4; xiii, 2, 21.

Si Pilate a commis un péché en condamnant Jésus, c'est un point que l'auteur du quatrième Évangile n'a pas discuté. Il est admis généralement que le procurateur a péché par faiblesse, et les Juifs par malice. Cette analyse psychologique est prise en dehors du récit. Même en suivant l'interprétation commune du texte, on devrait affirmer que Pilate, à raison de sa situation qui l'oblige à condamner Jésus, est moins coupable que les Juifs qui l'ont mis malgré lui dans cette nécessité. Jusqu'à quel point l'est-il? Il est malaisé de le dire, vu la confusion que cette explication introduit entre le domaine de la conscience morale et celui de la justice providentielle. On dit que les Juifs ont fait condamner sciemment un innocent [1]; mais Pilate aussi, surtout dans notre Évangile, a condamné sciemment un innocent, et, si l'on veut juger sa conduite au point de vue strictement moral, on ne le trouvera pas moins répréhensible que les Juifs. D'autre part, si sa situation, telle que la conçoit l'évangéliste, peut l'excuser, au point de vue transcendant où s'est placé le narrateur, pourquoi ne l'excuserait-elle qu'à demi? Il semble plus probable que le cas de Pilate n'a pas été envisagé en lui-même ni au point de vue de la conscience morale; que la responsabilité de la mort du Christ est censée ne pas peser sur le procurateur, parce qu'il a jugé en vertu de son office, et qu'il a condamné en vertu d'une nécessité légale à laquelle il ne pouvait se soustraire; que l'auteur ne s'est pas même demandé si la condamnation d'un innocent se trouvait légitimée par là et si le juge avait pu la décréter sans péché, mais que sa façon de présenter les choses tend à absoudre Pilate de toute faute; que le seul grand coupable, celui qui a livré Jésus à Pilate et à la mort, est Satan, dans sa personne et dans celle de ses instruments, et que la faute consiste en ce que, n'ayant pas le moindre droit sur le Verbe fait chair, qui était la vérité et la sainteté même, il a causé néanmoins sa mort, injustice absolue qui lui a mérité d'être privé, au moins en principe, de tous les pouvoirs qu'il avait jusqu'alors exercés au détriment de l'humanité. Dans le quatrième Évangile, la responsabilité de Pilate n'est pas seulement dégagée par lui-même devant les Juifs; elle l'est par Jésus devant Dieu et devant les siècles.

1. Holtzmann, *loc. cit.* D'après Schanz, *loc. cit.*, le sanhédrin aurait péché contre la théocratie en portant une cause religieuse devant le tribunal d'un païen.

XIX, 12. Pour cette raison, Pilate cherchait à le relâcher. Et les Juifs criaient, disant : « Si tu le relâches, tu n'es pas ami de César. Quiconque se fait roi, se déclare contre César. » 13. Pilate, ayant entendu ces paroles, amena Jésus dehors et le fit asseoir au tribunal, dans un lieu appelé Lithostrotos, en hébreu Gabbatha. 14. C'était (le jour de) la préparation de la Pâque, et il était environ la sixième heure. Et il dit aux Juifs : « Voici votre roi ! » 15. Alors ils crièrent : « Ote-le, ôte-le ; crucifie-le ! » Pilate leur dit : « Je crucifierai votre roi ? » Les chefs des prêtres répondirent : « Nous n'avons de roi que César ! » 16. Alors il le leur livra pour être crucifié.

« Pour cela », à cause de la déclaration qu'on vient de voir, « Pilate cherchait à mettre en liberté [1] » Jésus. L'indication est vague : on ne voit pas comment Pilate a été touché de cette déclaration, et l'on ne voit pas mieux ce qu'il a fait pour obtenir la mise en liberté du Christ. Il faut penser que le discours qu'il vient d'entendre l'a ramené à la disposition où il était à la fin du précédent entretien [2]. L'impression d'innocence que donnent l'attitude et les paroles du Sauveur est censée faire oublier l'impression de crainte qu'a suggérée la dernière accusation aux Juifs. Quant à l'effort tenté par le gouverneur pour l'acquittement de Jésus, ce ne peut être qu'un dernier recours aux Juifs, pour les amener à retirer leur plainte, en alléguant encore une fois la non-culpabilité, puisque les Juifs y répondent par des cris : « Si tu le relâches, tu n'es pas l'ami de César ; quiconque se fait roi se déclare contre César [3]. » Ainsi le grief religieux est abandonné ; les dénonciateurs reviennent au grief politique, et c'est cette accusation qui va décider du sort du Christ, conformément à l'histoire. Pilate n'a pas songé à renvoyer Jésus, en le déclarant officiellement non coupable : il est supposé ne pouvoir pas rendre une telle sentence. Il sollicite des Juifs le retrait de leur plainte, parce qu'il n'a pas d'autre moyen légal pour éviter une condamnation ; mais les Juifs s'obstinent ; ils maintiennent l'accusation dans les termes où ils l'ont énoncée d'abord et qui sont avoués par

1. V. 12. ἐκ τούτου ὁ Πειλᾶτος ἐζήτει ἀπολῦσαι αὐτόν. On ne peut traduire ἐκ τούτου par « dès lors », puisque Pilate a déjà essayé de faire absoudre Jésus, et qu'il ne s'agit pas, pour l'avenir, d'une action durable, mais d'une seule tentative ou démarche du gouverneur. Cf. VI, 66 ; p. 476, n. 1.

2. XVIII, 38 ; *supr.* p. 852.

3. V. 12. ἐὰν τοῦτον ἀπολύσῃς, οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος· πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι.

l'accusé lui-même; le magistrat n'a plus qu'à laisser la légalité suivre son cours; le roi des Juifs périra. Les accusateurs se montrent plus zélés pour l'honneur et le droit de César que Pilate son représentant; ils lui reprochent de n'être pas dévoué à l'empereur. Car les mots : « Tu n'es pas ami de César », ne semblent pas avoir d'autre portée et ne font pas allusion au titre officiel d'*amicus Caesaris* qui était conféré parfois à de hauts fonctionnaires [1]. Les Juifs ne rappellent pas Pilate au sentiment de son intérêt personnel, comme s'ils le menaçaient d'une dénonciation auprès de Tibère, peu disposé à l'indulgence pour le *crimen majestatis*, et comme si une telle menace ne pouvait manquer d'agir sur un homme dont l'administration prêtait à la critique sur d'autres points [2]. Toutes ces conjectures, dont Renan s'est fort habilement servi dans sa *Vie de Jésus* [3], peuvent être fondées en histoire, elles sont étrangères à notre Évangile.

La condamnation de Jésus est maintenant inévitable, et l'on peut croire qu'elle est prononcée en ce moment, quoique l'évangéliste, de propos délibéré, se taise sur ce point. En tout cas, Pilate cède à la nécessité de sa situation. Qu'il ait agi par faiblesse ou par calcul politique, Jean ne le dit pas, il ne le donne pas même à entendre, et cette façon de penser n'est pas tellement extraordinaire qu'elle ne soit déjà dans les Synoptiques. Dans la réalité, Pilate s'est trouvé pris entre l'acharnement de l'accusation et l'aveu de l'accusé, sans avoir assez de discernement pour démêler à fond l'équivoque de cette accusation et de cet aveu ; en tant que païen et connaissant les Juifs, il attachait peu d'importance à la cause ; il a bien vu que les prétentions de Jésus ne menaçaient pas la domination romaine ; et il n'a pas même songé que la justice l'obligeait à épargner un innocent. Pour lui, Jésus n'était pas tout à fait innocent, puisqu'on pouvait l'accuser d'agitation populaire et qu'il s'arrogeait un titre que la légalité réprouvait. La condamnation devait suivre l'accusation ; mais l'exécution ne semblait pas nécessaire : de là l'incident de Barabbas. La grâce de Jésus ayant été refusée, Pilate ne s'opposa plus à l'exécution.

L'auteur du quatrième Évangile a voulu clore le procès par une scène tragique. Pilate rentre une dernière fois dans le prétoire, fait

1. B. Weiss, 588 ; Holtzmann, *loc. cit.*
2. Holtzmann, *loc. cit.*
3. Pp. 419-423.

sortir Jésus et l'installe au tribunal [1], puis il dit aux Juifs : « Voici votre roi. » La plupart des interprètes anciens et modernes ont compris que c'était Pilate qui s'asseyait au tribunal, et les critiques font même observer que les affaires criminelles devaient être jugées *e superiori* [2]. Seulement on ne voit pas pourquoi l'évangéliste, qui s'abstient de mentionner la sentence de condamnation, aurait égard à ce détail de procédure. A prendre le récit tel qu'il est conçu, Pilate ne monterait au tribunal que pour dire aux Juifs : « Voici votre roi », et le prétendu roi serait debout, dans une attitude peu royale, devant son juge. Combien le geste de Pilate sera plus significatif, si c'est Jésus qui est assis ! Or le texte permet cette traduction, et elle est autorisée par deux témoins fort anciens, saint Justin [3] et l'Évangile de Pierre [4]. L'invraisemblance historique du fait et la facilité de l'autre interprétation expliquent pourquoi le sens reconnu par saint Justin et l'Évangile apocryphe n'a pas été gardé par la tradition. Mais l'argument de vraisemblance ou d'invraisemblance historique perd beaucoup de sa force quand il s'agit du quatrième Évangile ; il faut considérer avant tout le symbolisme des récits et la logique de leur développement. Est-il bien vraisemblable que Pilate ait montré Jésus aux chefs du sanhédrin, en leur disant : « Voici votre roi » ; qu'il ait insisté sur cette mauvaise plaisanterie, et que les prêtres, si enflammés de haine qu'on les suppose, aient dit devant le peuple : « Nous n'avons de roi que César » ? Ces traits valent par le sens que l'auteur y attache, non par le caractère traditionnel qu'on voudrait leur reconnaître. Or, avant de conduire Jésus à la croix, Jean s'est proposé de le montrer dans sa qualité de Messie rejeté par les Juifs. La dernière scène du procès devant Pilate est une sorte de séance royale où le prince, au lieu d'être acclamé par ses sujets, est renié par eux publiquement. Laissons donc la présentation du roi s'accomplir avec toute la solennité que comportent les circonstances ;

1. V. 13. ὁ οὖν Πειλᾶτος ἀκούσας τῶν λόγων τούτων ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος εἰς τόπον λεγόμενον Λιθόστρωτον, Ἑβραϊστὶ δὲ Γαββαθᾶ.

2. Holtzmann, *loc. cit.*

3. *Apol.* I, 35. *Supr. cit.* p. 15, n. 5.

4. V. 7. *Supr. cit.* p. 15, n. 5. S. Justin peut dépendre de l'Évangile de Pierre ; et il est possible que cet Évangile dépende de Jean. On pourrait supposer une source ou une rédaction ancienne de l'Évangile de Pierre, qui aurait été connue de Luc, de Jean et de s. Justin. Cf. *supr.* p. 787, n. 6.

admettons que Pilate fait asseoir Jésus à sa place et qu'il affecte de le traiter en roi, avant de l'appeler roi. Ne faut-il pas que ce détail ait eu, aux yeux de l'évangéliste, une importance particulière pour qu'il ait voulu marquer le lieu et l'heure ? Serait-ce chose si merveilleuse que Pilate se soit mis sur son siège ? Les commentateurs reviennent à la sentence de condamnation, chose importante. Et la chose est importante en vérité ; mais l'évangéliste, qui voudrait bien qu'on n'y pensât pas, aura-t-il pris soin d'en marquer l'endroit et le moment ? L'acte insignifiant de Pilate ne justifierait pas cette notice ; l'intronisation symbolique de Jésus l'explique de la façon la plus satisfaisante.

C'est « dans un lieu appelé » en grec « lithostrotos, en hébreu Gabbatha [1] », que s'élevait le tribunal. Le mot grec désigne un pavé en mosaïque ; le mot hébreu, c'est-à-dire araméen, signifie « hauteur ». Il faut croire que ce pavé formait éminence devant le prétoire, sur la place publique, et que le siège du procurateur dominait ainsi les alentours. L'évangéliste parle de cet endroit en homme qui le connaît, et rien n'empêche qu'il l'ait connu autrement que par ouï-dire [2]. Ce n'est sans doute pas aux noms, mais au lieu même et à sa destination qu'il attache une signification symbolique. « On était, ajoute-t-il, à la préparation de la Pâque, et il était environ la sixième heure [3] ». Le jour de la préparation de la Pâque, est la veille de la Pâque, ce qui concorde avec les indications précédemment données [4], mais contredit formellement les Synoptiques. Il est évident que la remarque est faite en vue de la solennité qui commençait le soir même, et pour fixer le rapport de la passion avec la Pâque juive. La traduction : « C'était le vendredi dans la Pâque », proposée en vue de l'accord avec les Synoptiques, n'est pas admissible [5].

Certains critiques [6] préfèrent la date de Jean à celle des Synoptiques : ils fournissent des arguments à ceux qui les contestent toutes les deux [7]. Le caractère symbolique du quatrième Évan-

1. גבתא, état emphatique de גבא.
2. Cf. Holtzmann, *loc. cit.*
3. V. 14. ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη.
4. XIII, 1 ; XVIII, 28 ; *supr.* pp. 704, 842.
5. Voir, si on le juge à propos, les combinaisons harmonistiques dans les commentaires catholiques de Schanz et de Knabenbauer.
6. B. Weiss, même Schanz et Knabenbauer.
7. Comme Brandt, 303-304. Cf. *supr.* p. 67.

gile, la liberté avec laquelle son auteur transpose d'ordinaire les données synoptiques, l'intention qu'il a visiblement d'établir un parallèle entre la mort de Jésus et le sacrifice de l'agneau pascal, invitent à penser qu'il a pour point de départ la date synoptique, quelle que soit la valeur de cette dernière, et qu'il l'a modifiée sans autre raison que l'intérêt didactique du symbolisme. Le moment indiqué pour la conclusion du procès devant Pilate se trouve aussi en contradiction avec Marc, où le crucifiement a lieu vers la troisième heure. Il va sans dire que les concordistes se sont efforcés de montrer que la troisième heure de Marc et la sixième de Jean désignaient le même instant du jour, par exemple dix heures et demie [1], à moins qu'on ne sacrifie la donnée de Marc à celle de Jean [2]. Toutes les deux sont approximatives; mais on ne peut faire que vers neuf heures et vers midi signifient le même temps de la journée. Là encore l'indication de la Synopse sert de point de départ à la transposition johannique : d'un côté comme de l'autre, la passion dure environ six heures; mais tandis que, dans les Synoptiques, Jésus expire vers trois heures de l'après-midi, il meurt, selon Jean, vers le soir, à l'heure où, d'après la Loi, on doit immoler l'agneau pascal; au lieu de s'accomplir entre neuf heures du matin et trois heures du soir, la passion a lieu entre midi et six heures. Le choix de la sixième heure, étant subordonné à celui de l'heure que le symbolisme du récit assigne à la mort de Jésus, peut n'avoir pas de signification particulière; encore est-il que la sixième heure, dans le quatrième Évangile, est le temps de la fatigue et de la souffrance [3], la septième étant, au contraire, une heure de succès et de bonheur [4].

D'après les commentateurs, Pilate formulerait la condamnation de Jésus dans une ironie où il entrerait beaucoup de colère [5], en disant : « Voici votre roi », et en répétant : « Crucifierai-je votre

1. Hengstenberg, *ap.* B. Weiss, 590.

2. Comme B. Weiss, *loc. cit.* D'autres veulent que Jean ait compté les heures à la romaine. Ce n'est pas l'habitude de l'évangéliste, et comment mettre le procès entre « le matin » (xviii, 28) et six heures du matin?

3. Cf. iv, 6; *supr.* p. 347.

4. Cf. iv, 52; *supr.* p. 379.

5. B. Weiss (*loc. cit.*) et même Holtzmann, 214, pensent que Pilate a *enveloppé* sa décision dans les paroles : « Voici votre roi. » L'évangéliste a-t-il pu prêter pareil enfantillage à un magistrat romain?

roi? » Mais on sait que la condamnation n'a pas de place marquée dans notre récit ; on peut la mettre immédiatement avant cette présentation du Christ à ses accusateurs ; peut-être vaut-il mieux la sous-entendre dans la formule de conclusion : « Alors il le leur livra pour être crucifié. » Quoi qu'il en soit, l'historien ne doit pas admettre qu'elle ait été prononcée autrement que dans les formes ordinaires des tribunaux romains. « Voici votre roi [1] » correspond à « Voici l'homme ». Bien loin que ces mots renferment la condamnation du Christ, ils signifient plutôt une dernière tentative de Pilate pour vaincre l'obstination des Juifs. L'ironie n'est pas où les commentateurs la supposent. En tant qu'il s'agit de Pilate, celui-ci ne se moque pas des Juifs et ne feint pas de leur attribuer un roi ridicule : ne voit-on pas que, dans cette hypothèse, Pilate se moquerait bien plus encore de Jésus que des Juifs, ce qui est en contradiction avec le rôle qu'on lui prête et avec l'esprit du quatrième Évangile? Selon la lettre, les paroles de Pilate signifient : « Voilà le roi que vous voulez condamner ; vous savez et vous voyez qu'il ne l'est pas, au fond, et qu'il ne veut pas l'être. » Les Juifs ne répondent pas simplement : « Crucifie-le » ; ils disent d'abord : « Ote-le, ôte-le » [2], ce qui se comprend très bien si Jésus est assis sur le siège du gouverneur. Pilate ne cède pas encore à cette clameur. Il demande : « Faut-il que je crucifie votre roi », c'est-à-dire : faut-il crucifier cet homme qui ne vous a fait aucun mal, et dont la manie, peu dangereuse, de se dire roi des Juifs, ne porte préjudice à personne? Les Juifs protestent qu'ils n'ont pas, qu'ils ne veulent pas avoir d'autre roi que César. Ils ne veulent pas reconnaître que les prétentions royales de Jésus n'ont aucune signification politique, et ils continuent de défendre la majesté de César contre Jésus, et contre Pilate, l'avocat de Jésus. Cette fois, Pilate a épuisé tous ses moyens de résistance. Il se voit contraint de livrer le Christ à ses accusateurs, ne pouvant effacer l'objet de la plainte. Il abandonne l'accusé à son sort, et comme il ne le déclare plus innocent de tout crime, les Juifs se chargent de l'exécution. Néanmoins il est sous-entendu que Pilate a dû condamner, et les bourreaux seront des soldats romains agissant, en quelque sorte, sous la direction et la responsabilité des Juifs, véritables auteurs, avec leur père le diable [3], du crime qui va

1. V. 14. Ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν. Cf. *supr.* p. 857.
2. V. 15. Ἆρον, ἆρον, σταύρωσον αὐτόν.
3. VIII, 44. Cf. *supr.* p. 863.

s'accomplir. « Nous n'avons pas d'autre roi que César », équivaut à : « Son sang soit sur nous et sur nos enfants[1]. »

Certes, une ironie amère, indéfinissable, est au fond de cette scène ; mais il faut la chercher surtout dans la pensée de l'évangéliste et dans le sens mystique du récit. La chétive et imaginaire royauté de Jésus figure la royauté immortelle du Christ, dont la puissance romaine se trouve être le témoin, presque l'agent inconscient. C'est pourquoi l'auteur tient tant à montrer son Christ douloureux sur le siège de Pilate, comme sur un trône royal, et indique avec tant de soin le lieu, le jour, l'heure qui ont vu ce fait si bizarre en apparence, si plein de signification providentielle. Pilate prophétise encore mieux que Caïphe, et, comme lui, sans le savoir [2], lorsqu'il dit aux Juifs : « Voici votre roi. » Car Jésus est le Messie promis par les Écritures, attendu impatiemment par les Juifs, l'espérance d'Israël. Et les Juifs osent répondre : « Ote-le, ôte-le ! Crucifie-le ! » Ils ne veulent pas de lui pour roi, pour Messie ; ils veulent que le vrai roi, le vrai Messie, le vrai Sauveur, non seulement des Juifs mais de tous les hommes, soit détrôné, soit crucifié. Et comme on ne les satisfait pas assez vite, ils iront jusqu'à prononcer, par la bouche de leurs prêtres, cette parole de solennelle apostasie, qui n'a même pas le mérite de la sincérité : « Nous n'avons pas d'autre roi que César ! » Il en sera comme ils l'ont voulu. Ils n'auront pas de part au Messie qu'ils ont rejeté ; ils auront César, qu'ils détestent, César qui détruira la ville et le temple, César qui ne cessera pas de les mépriser, après les avoir écrasés. Maintenant le mystère d'iniquité est consommé ; le salut du monde est assuré dans la réprobation des Juifs.

L'auteur du quatrième Évangile est un merveilleux artiste qui atteint aux plus grands effets par les procédés les plus simples. On voit le parti qu'il a su tirer de cette combinaison presque enfantine : Jésus dans le prétoire, les Juifs dehors, et Pilate allant de l'accusé aux accusateurs. Il a rempli ce cadre artificiel avec des éléments pris de côté et d'autre dans les Évangiles antérieurs, il a orné son récit de paroles profondes, et il en a fait un tableau où l'historien aurait tort de chercher le moindre renseignement pour compléter ou corriger les Synoptiques, mais qui est, en un sens, plus vrai que l'histoire, parce qu'il en contient la philosophie et qu'il est plus riche d'instructions.

1. Matth. xxvii, 25.
2. Cf. Grill, 50.

XXXII

LE CHRIST EN CROIX

(Jean, xix, 16-30)

xix, 16. Ils prirent donc Jésus. 17. Et portant sa croix, il vint au lieu dit du Calvaire, qu'on appelle en hébreu Golgotha, 18. où ils le crucifièrent, et avec lui deux autres, un de chaque côté, Jésus (étant) au milieu. 19. Et Pilate rédigea aussi une inscription et la fit mettre sur la croix. On y avait écrit : « Jésus de Nazareth, le roi des Juifs ». 20. Or beaucoup de Juifs lurent cette inscription, parce que l'endroit où fut crucifié Jésus était près de la ville ; et elle était rédigée en hébreu, en latin et en grec. 21. Alors les grands-prêtres des Juifs dirent à Pilate : « Ne mets pas : « le roi des Juifs », mais qu'il a dit : « Je suis roi des Juifs. » 22. Pilate répondit : « Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit. »

Ayant obtenu enfin la condamnation désirée, les Juifs prennent Jésus pour le conduire au supplice. Et Jésus, portant lui-même sa croix, vient au lieu dit Calvaire, en hébreu Golgotha. Il n'est pas question de Simon le Cyrénéen[1]. Ce n'est pas seulement parce que l'évangéliste abrège le récit des Synoptiques[2], ou pour apprendre aux disciples à porter leur croix[3], ou pour témoigner de l'abandon que Jésus fait de lui-même[4], mais pour marquer la libre et souveraine initiative du Christ dans les préliminaires de sa mort[5], comme on la montrera jusque dans sa mort même. Il est peu probable que l'auteur ait voulu combattre indirectement les gnostiques[6] tels que Basilide, qui faisaient crucifier Simon à la place de Jésus[7]. Arrivé au Calvaire, Jésus est crucifié entre deux autres condamnés.

1. Marc, xv, 21 ; Matth. xxvii, 32 ; Luc, xxiii, 26.
2. B. Weiss, 592.
3. Keil, *ap.* B. Weiss, *loc. cit.* Le rapport avec Isaac (Gen. xxii, 6) est douteux.
4. Schanz, 554.
5. Holtzmann, 215.
6. Pfleiderer, *ap.* Holtzmann, 215.
7. Irénée, *Haer.* I, 24, 4.

On voit, par la suite [1], que les exécuteurs furent des soldats romains, et non les Juifs, mais le récit est conduit de façon à faire peser toute la responsabilité du fait sur ces derniers [2]. L'évangéliste s'abstient de dire que les deux autres crucifiés étaient des voleurs ; il ne mentionne pas leur présence comme une injure au Christ, mais par égard pour la tradition historique, et il supprime le côté infamant du fait. Ce n'est donc pas pour accuser les Juifs qu'il montre Jésus entre les deux autres suppliciés [3]; ceux-ci font, pour ainsi dire, cortège au Sauveur, dont la croix devient un trône. Jésus continue à y être proclamé roi.

Pilate, en effet, qui est censé avoir suivi les Juifs au Calvaire [4], fait rédiger, pour la mettre en haut de la croix, une inscription ainsi conçue : « Jésus de Nazareth, roi des Juifs [5] ». Le texte est pris des Synoptiques [6], sauf l'addition du mot « nazaréen ». Comment Pilate sait-il maintenant que Jésus est de Nazareth ? C'est que Jean fait du mot « nazaréen » une sorte de défi aux Juifs. Ils ont reproché à Jésus son origine galiléenne : le Nazaréen n'en était pas moins leur roi, le vrai Messie. Pilate proclame inconsciemment cette vérité sur son écriteau. Que le gouverneur ait voulu insulter Jésus [7], c'est une hypothèse contraire aux dispositions que le narrateur suppose chez Pilate, et à l'esprit du quatrième Évangile ; qu'il ait voulu se moquer des Juifs [8], on pourrait l'admettre, si le texte donnait quelque appui à cette conjecture. Mais, dans ce tableau, comme dans celui de jugement, une ironie transcendante, habilement conçue par l'écrivain, se dégage des faits, sans que Pilate le veuille et sans qu'il prétende à autre chose qu'à se conformer aux lois. L'écriteau doit reproduire le motif de la condamnation, sans phrases ni atténuations : Pilate le rédige ainsi.

1. V. 23.

2. Jean suit Luc, xxiii, 26 (J. Réville, 273), ou la source dont il a été parlé plus haut, p. 867, n. 4. Cf. Marc, xv, 20 ; Matth. xxvii, 27-31, où ce sont les soldats du gouverneur qui mènent Jésus au supplice.

3. B. Weiss, *loc. cit.*

4. D'après l'économie du récit, l'écriteau est rédigé pour être mis sur la croix déjà dressée. Dans l'Évangile de Pierre, Hérode assiste au supplice du Sauveur. Cf. *supr.* pp. 852, n. 4; 858, n. 3.

5. V. 19. Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

6. Marc, xv, 26; Matth. xxvii, 37 ; Luc, xxiii, 38.

7. B. Weiss, 593.

8. Holtzmann, 215.

Dans les Synoptiques [1], les assistants, et les prêtres eux-mêmes, en font un thème de dérision pour le supplicié. Ici, parce que l'évangéliste y voit leur propre sentence, ils l'interprètent comme injurieux à la nation, d'autant qu'il était rédigé en trois langues, hébreu, latin et grec, pour être compris de tous. Les trois langues signifient visiblement la royauté universelle du Christ. Cette inscription trilingue est conçue d'après l'analogie des décrets publiés en plusieurs langues par l'autorité romaine; mais il ne s'ensuit pas que le détail soit historique. L'intention symbolique suffit à l'expliquer. Ce qui est dit du grand nombre des Juifs qui lurent l'écriteau, et même la mention des prêtres sont empruntés aux Synoptiques [2]; seulement les Juifs, au lieu de se moquer de Jésus à propos de l'écriteau, croient que l'écriteau se moque d'eux, et les chefs des prêtres demandent à Pilate d'en modifier le texte.

L'adaptation de la donnée synoptique au cadre johannique ne se fait pas naturellement. Les prêtres parlent comme si Pilate venait seulement de rédiger l'inscription et qu'il fût possible d'en corriger la teneur avant de mettre l'écriteau en place, tandis que ce qui est dit du scandale produit fait supposer que l'écriteau était déjà en haut de la croix et qu'il y était depuis assez longtemps quand les prêtres se plaignirent. Cette incohérence du récit, qui serait une contradiction s'il s'agissait d'histoire, est sans portée dans un tableau symbolique. Les prêtres demandent que l'on retouche le texte de l'inscription, de façon à faire entendre que Jésus s'est dit le roi des Juifs. En réalité, l'écriteau ne signifiait pas autre chose, et Pilate, les prêtres, tous les témoins oculaires le comprirent aussi. Mais Jean veut l'entendre autrement; c'est pourquoi il ménage la protestation des Juifs, afin de leur faire répondre par Pilate que l'écriteau restera comme il est. Il n'est pas vrai que le gouverneur se venge par une pointe ironique d'avoir tant cédé aux Juifs [3], ou qu'il ait scrupule d'attribuer à Jésus une prétention qui ne serait pas prouvée [4]. Son écriteau était libellé selon la coutume, et, comme magistrat, il n'avait pas le droit d'y rien changer; l'écriteau dit pourquoi Jésus a été condamné, il n'est pas fait pour exprimer ce que les Juifs

1. Marc, xv, 32; Matth. xxvii, 42; Luc, xxiii, 37.
2. Marc, xv, 29, 31; Matth. xxvii, 39, 41; Luc, xxiii, 35.
3. Schanz, 555.
4. B. Weiss, 593.

pensent de Jésus. La réponse de Pilate n'en a pas moins une haute valeur symbolique : Jésus est roi et Christ ; il reste tel malgré les clameurs et les protestations de l'incrédulité judaïque.

XIX, 23. Cependant les soldats, quand ils eurent crucifié Jésus, prirent ses vêtements, dont ils firent quatre parts, une pour chaque soldat, ainsi que la tunique. Et la tunique était sans couture, toute d'un seul tissu depuis le haut. 24. Ils se dirent donc entre eux : « Ne la déchirons pas, mais tirons au sort à qui l'aura. » (C'était) pour que fût accomplie l'Écriture : « Il se sont partagé mes vêtements et ils ont tiré ma robe au sort. » Voilà ce que firent les soldats.

Les soldats romains qui avaient exercé l'office de bourreaux et qui étaient, suivant l'usage, au nombre de quatre [1], avaient fait quatre parts des vêtements de Jésus et se les étaient distribuées. Restait la pièce la plus importante, l'habit de dessous, une tunique sans couture, d'un seul tissu depuis le haut jusqu'en bas [2], vêtement distingué, tel que le grand-prêtre en portait, au dire de Josèphe [3]. Pour ne pas déchirer cette précieuse tunique, on la tire au sort. Et cela se fit pour l'accomplissement de l'Écriture : « Ils se sont partagé mes vêtements, et ils ont tiré ma robe au sort [4]. » Dans les Synoptiques, on ne fait pas de distinction entre la tunique et les vêtements de dessus, et le tout est distribué par le sort. Le texte du psaume ne suppose pas non plus deux modes de partage ; le second membre parallèle sert d'explication au premier ; tous les vêtements sont partagés par le sort, y compris la robe. Sans égard au parallélisme, l'auteur du quatrième Évangile a entendu le premier membre d'un partage ordinaire et libre, le second membre d'une attribution par le sort. Au point de vue exégétique, ce cas est analogue au dédoublement de l'ânesse et de l'ânon dans l'Évangile de Matthieu [5].

1. Cf. Act. XII, 4.
2. V. 13. ἦν δὲ ὁ χιτὼν ἄραφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὅλου.
3. *Ant.* III, 7, 4.
4. Ps. XXII (XXI), 19. διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς
καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον.
Dans l'intérêt de son exégèse symbolique, l'évangéliste n'hésite pas à faire de ἱματισμός l'équivalent de χιτών.
5. Matth. XXI, 2, 5. Cf. *supr.* p. 679.

Mais ce n'est pas seulement pour obtenir une correspondance plus rigoureuse entre le fait et la prophétie que Jean fait quatre parts des habits et met la tunique au sort, en observant qu'elle ne fut pas déchirée : il ne conçoit pas le récit en vue de la prophétie, mais il arrange le récit et il interprète la prophétie en vue du symbolisme qu'il découvre ou qu'il met dans l'un et dans l'autre. La tunique sans couture et que l'on ne déchire pas est-elle, comme dans Philon [1], la figure du Logos, et signifie-t-elle la contexture indissoluble de l'univers ? Rien n'est moins vraisemblable, car le symbolisme du quatrième Évangile n'a pas ce caractère abstrait et philosophique. Ou bien, en tant que vêtement sacerdotal, indique-t-elle la dignité du Christ souverain prêtre [2] ? Cela encore est douteux ; car il n'est pas autrement évident que l'évangéliste regarde la tunique sans couture comme un vêtement sacerdotal, et la mission du Christ johannique ne se définit pas ordinairement comme un sacerdoce. Les anciens Pères qui ont vu l'Église dans la robe sans couture, et les quatre parties du monde dans les quatre lots de vêtements, ont probablement rencontré la pensée de l'auteur. L'Église, tunique du Christ, est sans couture, d'un seul tissu depuis le haut, parce qu'elle est une et d'en haut, dit saint Cyprien [3]. En elle se rejoignent toutes les parties du monde que l'humanité habite. Idée analogue mais non identique à celle de Philon.

La valeur symbolique du récit est confirmée par le rapport que l'auteur lui-même a pris soin d'établir entre ce tableau et le suivant : « Les soldats donc, d'une part, firent cela. D'autre part, se tenaient, près de la croix de Jésus, sa mère et la sœur de sa mère [4] ». A ne considérer que la lettre, on ne voit pas l'analogie qui peut exister entre le partage des vêtements du Christ et ses recommandations à sa mère et au disciple bien-aimé. Ce n'est pas non

1. *De ebrietate*, 21 ; *De profugis*, 20, *ap.* Holtzmann, 215.

2. Keim, *ap.* B. Weiss, 595.

3. « Unitatem ille portabat de superiore parte venientem, id est de caelo et a patre venientem, quae ab accipiente ac possidente scindi omnino non poterat, sed totam semel et solidam firmitatem inseparabiliter obtinebat. Possidere non potest indumentum Christi qui scindit et dividit ecclesiam Christi. » S. Cyprien oppose à cette tunique indivisible le manteau d'Achias (I Rois, xi, 31-36). *De cathol. ecclesiae unitate*, 7 (Hartel, 215-216).

4. V. 24. οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν. 25. εἱστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ. Noter l'opposition de μέν et δέ.

plus l'opposition d'une scène de soldatesque à une scène de famille [1], attendu que le premier tableau n'a rien de brutal et qu'il est présenté comme l'accomplissement d'une prophétie. L'analogie des deux tableaux réside dans le sens mystérieux qui est au fond de l'un et de l'autre. On vient de voir que l'unité de l'Église dans le Christ, idée si chère à l'auteur, est figurée dans le premier; elle l'est aussi dans le second.

XIX, 25. Et, près de la croix de Jésus, se tenaient sa mère et la sœur de sa mère, Marie de Clopas, et Marie de Magdala. 26. Jésus donc, voyant (sa) mère et, près (d'elle), le disciple qu'il aimait, dit à (sa) mère : « Femme, voilà ton fils ! » 27. Puis il dit au disciple : « Voilà ta mère. » Et depuis ce moment, le disciple la prit chez lui.

Près de la croix se tenaient quelques femmes avec le disciple bien-aimé [2]. L'évangéliste nomme « la mère de Jésus et la sœur de sa mère, Marie de Clopas et Marie de Magdala [3] ». Combien de personnes a-t-il en vue? Quatre, disent quelques commentateurs, qui identifient à Salomé la sœur de la mère de Jésus [4]. Trois, répondent généralement les interprètes catholiques [5], supposant que « Marie de Clopas » est en apposition avec « la sœur de la mère » et désigne la même personne. Deux, conjecture un savant critique [6], regardant comme possible l'identification de la mère avec Marie de Clopas, et celle de la sœur avec Marie de Magdala. D'après la première hypothèse, Jean éviterait de nommer sa mère, comme il évite de se nommer lui-même; le fils de Salomé serait donné à la mère de Jésus, et certains exégètes trouvent admirable cette confusion de mères et de fils. Mais rien ne fait soupçonner que la « sœur » soit

1. Holtzmann, 216. Bien moins encore a-t-on voulu signifier que les soldats auraient agi sans autorisation (Tolet, *ap.* Schanz, 556). La dépouille des suppliciés leur appartenait.

2. Un commentateur catholique (Knabenbauer, 542) dit que les parents et amis de Jésus étaient là pour racheter ses habits aux soldats. L'intérêt que l'on peut porter à certaines reliques d'une authenticité fort suspecte n'empêche pas cette hypothèse d'être parfaitement gratuite et invraisemblable.

3. V. 25. ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή.

4. B. Weiss, 595, d'après Marc, xv, 40, et Matth. xxvii, 56.

5. Et un assez grand nombre de protestants, entre autres Brandt, 221.

6. Holtzmann, 216 (après Schwalb et O Holtzmann).

Salomé, ni que Salomé soit la mère du disciple préféré ; de plus, s'il y avait quatre femmes, une particule copulative devrait, dans le grec, être jointe au nom de Marie de Clopas. Comme il est peu probable que l'évangéliste ait voulu réduire à deux femmes le groupe nombreux dont parlent les Synoptiques [1], et désigner par son nom la mère de Jésus, qu'il n'a pas nommée dans le récit des noces de Cana, la seconde hypothèse paraît devoir être soutenue.

Il est, dit-on, invraisemblable que deux sœurs aient porté le même nom : mais la mère de Jésus est anonyme dans le quatrième Évangile, et il n'est pas sûr que le lien de parenté que l'auteur établit entre elle et Marie de Clopas soit fondé en réalité. La mère de Jésus et le disciple ont seuls un rôle dans la scène qui va être décrite ; les deux autres personnages sont là pour établir la relation avec les premiers Évangiles. En supposant à tort que Clopas est le même nom qu'Alphée [2], on a pu identifier Marie de Clopas à Marie mère de Jacques, qui est associée à Marie de Magdala dans les Synoptiques, afin de voir dans cette Marie, femme d'Alphée-Clopas, la mère des personnages qui sont dits « frères du Seigneur », et dont deux auraient été apôtres. Mais toutes ces hypothèses manquent de base, et il n'est pas certain que « Marie de Clopas » soit femme et non fille du Clopas dont il s'agit. Il est d'ailleurs inutile de discuter ces conjectures des commentateurs. Pour le symbolisme de récit, Marie de Clopas se confond plus ou moins avec la mère de Jésus, et l'on peut se demander si le degré de parenté qui la rattache à celle-ci a une autre signification ; le rôle que Marie de Magdala jouera dans le récit de la résurrection invite à la rapprocher plutôt du disciple bien-aimé.

On sait que les Synoptiques ne signalent pas la mère de Jésus dans le groupe des femmes galiléennes qui assistèrent à la passion et à la sépulture du Sauveur, et que, d'après les trois premiers Évangiles, ce groupe regardait de loin [3] le supplice du Christ. Toutefois Luc parle, en général, des « connaissances » de Jésus [4], et, dès le commencement des Actes, il montre Marie vivant

1. Marc, xv, 40-41 ; Matth. xxvii, 55-56 ; Luc, xxiii, 49. Cette difficulté pourtant n'est pas considérable, et les deux sœurs, les deux Marie, pourraient fort bien figurer les deux éléments de l'Église, Juifs et païens convertis.

2. Marc, iii, 18 ; cf. Marc, vi, 2-3 ; xv, 40.

3. ἀπὸ μακρόθεν. Dans les trois Synoptiques, *supr cit.* n. 1.

4. Luc, xxiii, 49. πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ (cf. Ps. lxxxviii, 9 ; xxxviii, 12)... καὶ γυναῖκες αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας.

auprès des apôtres. Partant de là, Jean la fait assister à la passion, et il la met auprès de la croix, avec le disciple bien-aimé, pour qu'ils puissent tous deux recevoir le testament du Christ. On dit que les amis de Jésus ont pu être près de lui jusqu'à ce qu'il expirât, et se retirer ensuite à quelque distance [1] : le contraire serait plus vraisemblable, attendu que les soldats étaient là pour garder les suppliciés, sans compter les Juifs malveillants que les Synoptiques font voir autour des gibets.

Jésus donc, du haut de sa croix, vit sa mère, et près d'elle le disciple qu'il aimait. « Femme, dit-il à sa mère, voilà ton fils [2]. » Comme dans le récit des noces de Cana [3], le mot « femme » est ici un terme respectueux, on pourrait dire solennel, qui n'est pas sans rapport avec le personnage symbolique de la mère, de cette femme typique à laquelle paraît faire allusion le discours après la cène [4], et dont l'Apocalypse fait une description si grandiose. A cette femme qui est Israël converti, qui est la communauté judéochrétienne, qui est le judaïsme en tant qu'il a produit le Christ et l'Église apostolique, Jésus désigne comme devant être son vrai fils, son protecteur, guide et gardien de sa vieillesse, le disciple bien-aimé, c'est-à-dire le type du croyant parfait, du chrétien johannique, de l'Église hellénochrétienne. Il dit au disciple : « Voilà ta mère. » L'évangéliste ajoute que, depuis ce temps, le disciple prit chez lui la mère de Jésus. Il avait, concluent les commentateurs, une maison à Jérusalem [5], et quelques-uns n'hésiteraient pas sans doute à dire où l'on peut aujourd'hui la retrouver.

Il est douteux que le disciple en question ait jamais eu de maison nulle part. Le Christ ne substitue pas à lui-même son disciple auprès de sa mère, et il ne substitue pas sa mère à celle du disciple ; il fait à sa mère et au disciple une déclaration qui les éclaire sur le rapport qui existe entre eux. Bien qu'il n'y ait rien de commun entre le Christ et sa mère [6], celle-ci néanmoins, ayant proclamé qu'il faut faire tout ce qu'il dit [7], a part à sa sollicitude, et de là vient qu'elle est

1. Schanz, *loc. cit.*
2. V. 26. γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου.
3. II, 4.
4. XVI, 21, *supr.* p. 788.
5. Schanz, 558. Cf. B. Weiss, 596.
6. Cf. *supr.* pp. 274-275.
7. II, 5.

recommandée en qualité de mère au disciple parfait. Son apparition au commencement et à la fin du ministère du Christ est très significative. La mère du Sauveur n'est pas désignée par son nom, et le Christ l'appelle « femme », parce que son personnage est symbolique et ne doit pas se confondre avec le personnage historique de Marie mère de Jésus. Jean a transposé et interprété la scène des Synoptiques [1] où le Christ, averti que sa mère et ses frères le cherchent, désigne comme sa vraie mère et ses vrais frères ceux qui font la volonté de Dieu [2]. Le judaïsme converti doit regarder comme fils légitime de l'ancienne alliance le christianisme hellénique, et celui-ci doit recueillir comme sa mère la tradition de l'Ancien Testament [3] ; mais la mère doit loger chez le fils et non le fils chez la mère. Le christianisme doit des égards au judaïsme, mais il n'a pas à se faire juif. Prise à la lettre, la recommandation de Jésus était sans objet, et l'on ne doit pas oublier que les Synoptiques ignorent la présence de Marie à Jérusalem pendant la passion. D'après la tradition historique de l'Évangile, la mère de Jésus et ses frères sont encore à Nazareth [4].

XIX. 28. Après cela, Jésus, sachant que tout était déjà accompli, pour que l'Écriture fût accomplie, dit : « J'ai soif. » 29. Il y avait là un vase plein de vinaigre. Ayant donc fixé à une tige d'hysope une éponge remplie de vinaigre, on l'approcha de sa bouche. 30. Et quand Jésus eut pris le vinaigre, il dit : « C'est accompli. » Et baissant la tête, il rendit l'esprit.

Après le testament où Jésus décrète en forme symbolique l'unité de son Église, dont il a si longuement entretenu ses disciples et son Père dans les discours après la cène, « Jésus sachant que tout » ce qui était annoncé de lui « était déjà accompli », que sa mission providentielle était terminée, « pour que l'Écriture fût accomplie », qu'une dernière prophétie eût son effet, « dit : J'ai soif [5]. » On doit

1. Marc, III, 31-35 ; Matth. XII, 46-50 ; Luc, VIII, 19-21.

2. Strauss, II, 365.

3. Cf. J. Réville, 266.

4. Act. I, 14, mentionne la mère et les frères du Christ comme présents à Jérusalem après l'ascension. Le fond historique de cette donnée doit être que la famille du Sauveur s'est ralliée à la foi de Jésus ressuscité ; mais ce serait méconnaître le caractère de l'indication que d'en déduire la possibilité de ce que Jean raconte.

5. V. 28. μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφὴ λέγει· διψῶ. Le membre de phrase : ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, pourrait se rapporter à ce qui

supposer que le Christ a véritablement soif ; mais l'évangéliste lui prête avant tout la conscience d'une prophétie à réaliser [1]. Selon sa signification plus profonde, cette soif est le désir qu'a Jésus de finir sa carrière, pour aller à Dieu et assurer le salut du monde. « Or il y avait là un vase plein de vinaigre. » C'était, disent les commentateurs, la boisson des soldats romains, la *posca* [2], et quelques-uns affirment que cette boisson rafraîchissante était apportée pour les crucifiés [3], qui, d'ordinaire, souffraient horriblement de la soif. Jean n'a probablement pas pensé si loin : il songe au passage du psaume qui doit recevoir son accomplissement dans la circonstance présente; le vase de vinaigre, d'où qu'il vienne, devait être là pour que ce qui était prédit arrivât.

Quelqu'un fixa donc à une tige d'hysope une éponge remplie de vinaigre et la présenta au Sauveur. La tige d'hysope remplace le roseau des Synoptiques [4]. Il ne faut pas se presser d'en conclure que la tige d'hysope a pu être qualifiée de roseau parce qu'elle était desséchée [5], ou que la croix n'était pas haute, parce que la tige ou le balai d'hysope ne pouvait pas avoir plus d'un demi-mètre de long [6]. L'auteur parle d'hysope en se référant implicitement au rituel pascal, où il est prescrit de marquer les portes des maisons avec un balai d'hysope trempé dans le sang de l'agneau [7]. Le vase de vinaigre, imposé par le texte prophétique, est le calice de la mort. Jésus est la vraie porte, humectée de vinaigre au lieu de sang, à l'heure même où le rite s'exécute dans les maisons juives, et cette porte qui semble se fermer du côté du temps, va s'ouvrir toute grande

précède (Holtzmann, 217); mais il est plus naturel de le rattacher à ce qui suit. En toute hypothèse, le sens est qu'une seule prophétie reste à accomplir, pour que toutes soient réalisées. Jésus l'accomplit en disant : « J'ai soif », et en buvant le vinaigre qu'on lui présente.

1. Ps. lxix (lxviii), 22.
2. Holtzmann, 217.
3. B. Weiss, 597; Schanz, 559.
4. Marc, xv, 36 ; Matth. xxvii, 48.
5. Schanz, *loc. cit.*
6. B. Weiss, Schanz, Knabenbauer.
7. Ex. xii, 22. La conjecture ὑσσῷ περιθέντες, v. 29, au lieu de ὑσσώπῳ π., adoptée par Field, *Notes*, 107, et Blass, 98, méconnaît la signification typologique de ce trait, en ne considérant que la vraisemblance. Il est incontestable que l'éponge serait mieux au bout d'une « pique » ou d'un « javelot » qu'au bout d'une tige d'hysope.

vers l'éternité. Une allusion implicite au rituel pascal n'a rien de surprenant, puisque l'auteur en fera une autre, très explicite, un peu plus loin. L'emploi de l'hysope dans certaines cérémonies purificatoires [1] est sans rapport avec le symbolisme du récit.

« Et quand Jésus eut pris le vinaigre, il dit : « C'est accompli. Et baissant la tête, il rendit l'esprit [2]. » Avant d'expirer, le Christ constate que toutes les Écritures prophétiques ont désormais leur accomplissement, que les volontés du Père ont été remplies, que sa carrière terrestre est achevée. Il n'a donc plus qu'à mourir, et il meurt ; il meurt librement, comme il l'avait dit, il dépose sa vie comme quelqu'un qui a la faculté de la quitter et de la reprendre [3]. Un savant commentateur dit que la mort de Jésus a été naturelle et libre en même temps [4] : le fait est que les Synoptiques la présentent comme naturelle, et le quatrième Évangile comme volontaire, purement volontaire. Que cette dernière conception n'ait qu'une valeur idéale et non historique, et que, sans tenir du docétisme, elle puisse le favoriser, il est inutile de le démontrer. Ce n'est pas seulement la souveraine liberté du Christ envers la mort qui se manifeste dans l'inclination de tête qui accompagne le dernier soupir [5]. Le geste, sans doute est d'un homme qui s'endort et non d'un mourant [6], mais il doit signifier encore autre chose que le caractère volontaire et transitoire de cette mort. Comme la première Épître de Jean associe dans une même unité symbolique l'esprit, l'eau et le sang [7], non sans égard au récit de la passion, ce récit rapproche à dessein l'émission de l'esprit et l'écoulement de l'eau et du sang par l'effet du coup de lance. L'eau et le sang figurent les sacrements de l'initiation chrétienne, le baptême et l'eucharistie. L'émission du souffle figure le don de l'Esprit, qui agit dans les sacrements. Et c'est pourquoi Jésus baisse la tête pour rendre l'âme ; il dirige son

1. Lév. xiv, 4, 49, 51-52 ; Nombr. xix, 6 ; cf. Ps. li (l), 9 ; Hébr. ix, 19.

2. V. 30. ὅτε οὖν ἔλαβεν τὸ ὄξος ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα. Cf. Luc, xxiii, 46.

3. x, 17-18 ; *supr.* p. 616.

4. B. Weiss, 598.

5. Schanz, *loc. cit.*

6. On peut douter que l'évangéliste ait voulu signifier que la croix était le seul endroit où le Christ pût « reposer sa tête », par allusion à Matth. viii, 20 (E. A. Abbott, *E. B.* II, 1778).

7. I Jean, v, 6-8.

esprit vers le groupe aimé qui se tient au pied de la croix et qui figure son Église.

L'explication symbolique de ces traits permet seule de les concilier avec les données divergentes ou contradictoires des Synoptiques. Il suffit de comparer ce que ceux-ci racontent touchant les derniers moments du Sauveur, pour s'apercevoir que l'accord est impossible sur le terrain de l'histoire. On sait que, dans les trois premiers Évangiles, des ténèbres couvrent la terre de midi à trois heures [1] ; que, dans Marc et dans Matthieu, Jésus pousse le cri de détresse : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné [2] ? » ; que quelques-uns voient dans ce cri un appel à Élie ; que l'un des assistants a l'idée de lui présenter du vinaigre à boire, et que Jésus expire aussitôt, en poussant un grand cri [3]. Ce tableau lugubre est déjà modifié dans Luc [4], où la présentation du vinaigre est mentionnée avec les injures des passants, et où le cri de détresse est supprimé, Jésus expirant tranquillement, après avoir dit tout haut : « Père, je remets mon esprit en tes mains. » Jean a omis les ténèbres, comme il a omis les injures des Juifs. La mort de son Christ n'est pas une scène de douleur ; c'est le commencement du grand triomphe. Le Christ johannique souffre-t-il? Sans doute, car son humanité n'est pas un fantôme. Mais il domine de très haut ses douleurs ; il ne se plaindra pas ; le vinaigre ne lui sera pas offert, sans qu'il l'ait demandé, dans une clameur de pitié et de mépris ; lui-même aura soif et voudra boire pour accomplir la dernière prophétie qui le concerne, et il rendra l'esprit librement, dans l'instant même où il aura conscience que sa mission est remplie.

Le récit de la mort du Christ est donc réglé par le principe dogmatique qui gouverne les récits précédents, et l'on peut dire tout le quatrième Évangile. Il ne faut pas chercher les endroits où l'on pourrait intercaler ce qui est raconté dans les Synoptiques. L'auteur ne réserve pas de place aux détails qu'il a volontairement passés sous silence. Les paroles du Christ à sa mère et au disciple bien-aimé remplacent les injures des passants et même la conversation avec le bon larron. La parole suprême : « C'est accompli », ne vient ni

1. Marc, xv, 33 ; Matth. xxvii, 45 ; Luc, xxiii, 44.
2. Marc, xv, 34 ; Matth. xxvii, 46.
3. Marc, xv, 35-37 ; Matth. xxvii, 47-50.
4. Luc, xxiii, 46 ; cf. xxiii, 36.

avant ni après le cri de détresse rapporté par Marc et par Matthieu; elle est substituée à ce cri, comme répondant mieux à la dignité du Sauveur. On a remarqué [1] que les préliminaires de la passion montrent, en trois tableaux distincts, l'accomplissement de trois paroles du Sauveur [2], et la passion l'accomplissement de trois prophéties [3]. Une telle symétrie, qui ne résulte pas de l'enchaînement des faits, mais d'un travail plus ou moins conscient sur les données traditionnelles, montre bien le caractère artificiel et didactique de ces récits, où il n'y a pas un seul trait à prendre pour compléter les Synoptiques en ce qui regarde l'histoire.

1. B. Weiss, 592.

2. Accomplissement de xvii, 12, en xviii, 9 ; de xiii, 38, en xviii, 27 ; de viii, 28, en xix, 19.

3. Rappelées xix, 24, 28, 36. Les incidents de l'écriteau, des recommandations à la mère de Jésus et au disciple viennent en intermède, ou mieux en supplément des tableaux qui les précèdent.

XXXIII

LE COUP DE LANCE. LA SÉPULTURE

(Jean, xix, 31-42)

xix, 31. Cependant les Juifs, comme c'était le jour de la Préparation, pour que les corps ne restassent pas sur la croix durant le sabbat, car c'était une grande fête que ce sabbat, demandèrent à Pilate qu'on leur brisât les jambes et qu'on les enlevât. 32. Les soldats vinrent donc et brisèrent les jambes du premier, puis de l'autre, qui avait été crucifié avec lui. 33. Et venant à Jésus, quand ils le virent déjà mort, ils ne lui brisèrent pas les jambes; mais un des soldats lui perça le côté avec sa lance, et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau. 35. Et celui qui l'a vu en a rendu témoignage, et son témoignage est vrai, et lui sait qu'il dit la vérité, afin que, vous aussi, vous croyiez. 36. Car ces choses arrivèrent pour que fût accomplie l'Écriture : « On ne lui brisera pas d'os. » 37. Et une autre Écriture dit encore : « Ils regarderont celui qu'ils ont percé. »

Le narrateur maintenant revient aux Juifs et à une démarche des Juifs qui doit amener l'incident symbolique du coup de lance, avec l'accomplissement d'autres prophéties. Chez les Romains, comme autrefois en Israël [1] avant le règne de la Loi, les cadavres des crucifiés restaient sur le gibet, abandonnés aux chiens et aux bêtes de proie. Mais le Deutéronome prescrivait de les enlever dès le soir [2]; cette prescription s'appliquait avec plus de rigueur, s'il est possible, les veilles de sabbat et de grande fête; il ne faudrait pas néanmoins inférer de notre texte, qu'on ne l'observait pas exactement les jours ordinaires [3]. L'évangéliste ne s'inquiète pas de ces minuties, et il veut attirer encore une fois l'attention du lecteur sur le jour qu'il assigne à la passion du Christ : c'était un vendredi, la veille d'un sabbat, et le sabbat en question était cette année-là une grande fête, la fête de la Pâque. Il ne fallait pas que les corps des

1. Cf. II Sam. xxi, 9-10.
2. Deut. xxi, 23.
3. B. Weiss, 598.

suppliciés demeurassent sur la croix pendant la nuit de ce sabbat solennel.

Avec la meilleure volonté du monde, on ne peut entendre ce « grand jour » d'un sabbat ordinaire : c'est le premier jour de la fête, ou le dernier[1], et il est certain que ce n'est pas le dernier. Les Juifs donc, pour que la présence des cadavres ne souille pas leur grande fête, demandent à Pilate que l'on brise, avant la nuit, les jambes des crucifiés, pour les faire mourir plus vite, et qu'on enlève aussitôt leurs corps. Ainsi le jour est près de finir, et Jésus vient seulement d'expirer; la passion a duré aussi longtemps que dans les Synoptiques, environ six heures[2], mais elle a commencé plus tard et se termine à l'heure fixée par la Loi pour l'immolation de l'agneau pascal, « entre les deux soirs[3] ». Jean n'insiste pas sur cette circonstance, afin de ne pas contredire ouvertement les Synoptiques; il l'insinue de façon assez claire pour qui veut comprendre, et de nouvelles conformités avec le rituel pascal achèveront d'instruire le lecteur, ou plutôt de lui rappeler le mystère enveloppé dans le récit. Le *crurifragium* était un supplice distinct du crucifiement; son application dans le cas présent ne peut avoir le caractère d'une atténuation de peine; c'est plutôt une substitution, afin d'obtenir plus promptement la mort des condamnés.

Pilate agrée la proposition des Juifs, et les soldats viennent exécuter ses ordres[4]. Sont-ce de nouveaux soldats, autres que les quatre qui ont réglé le crucifiement? Tel commentateur répond négativement[5], parce que le narrateur, en disant « les soldats », paraît avoir en vue le groupe dont il a parlé plus haut. D'autres répondent affirmativement[6], parce que les premiers ne devaient pas avoir les masses de fer indispensables pour le *crurifragium*. A la première opinion l'on peut objecter que les soldats « viennent », tandis que les premiers étaient arrivés. Contre la seconde, on peut dire que l'argument, tiré de la vraisemblance historique, n'a pas grande portée dans un récit tel que le nôtre. Il est vrai que « les

1. Cf. VII, 37; Lév. XXIII, 7-15.

2. Marc, XV, 25, 33-37. Se rappeler la signification symbolique du nombre six dans le quatrième Évangile; *supr.* p. 869.

3. Ex. XII, 6.

4. V. 32. ἦλθον οὖν οἱ στρατιῶται.

5. Schanz, 561.

6. Holtzmann, 218; B. Weiss, 599.

soldats » peuvent être ceux qui ont été désignés spécialement pour le nouveau supplice, et il est vrai aussi que l'on pourrait dire des premiers qu'ils « viennent », c'est-à-dire qu'ils s'approchent des croix pour l'exécution de leur nouveau mandat. On ne voit pas où est Pilate quand il admet la requête des Juifs. Le texte permettrait de croire que tout se passe sur le Calvaire. L'espèce d'incohérence qui se remarque dans le récit à propos des soldats résulte simplement de ce que cet épisode du *crurifragium* a été introduit, sans autre précaution, dans le cadre traditionnel de la passion, où il n'avait pas de place.

Comme il était naturel, l'exécution commence par les deux crucifiés qui étaient à droite et à gauche du Sauveur. Venant [1] à Jésus, les soldats s'aperçoivent qu'il est déjà mort. Inutile de se demander à quel signe ils le reconnurent et s'ils pouvaient s'y tromper, puisque l'un d'eux, pour plus de sûreté, perce de sa lance le côté du Christ. Était-ce le côté droit ou le côté gauche? L'évangéliste ne le dit pas plus que le narrateur iahviste de la Genèse ne dit de quel côté du premier homme fut prise la première femme. Mais les commentateurs veulent en savoir plus long, comme s'ils tenaient à détourner leur esprit de ce que l'auteur s'est proposé de leur faire entendre : les uns se prononcent pour le côté droit [2], qui est indiqué dans les évangiles apocryphes [3]; les autres préfèrent le côté gauche, qui était plus facile à atteindre pour le soldat se présentant devant la croix [4]. Ce qu'il importe le plus de remarquer est le désaccord de cette donnée avec ce que les Synoptiques racontent du centurion constatant la mort de Jésus aussitôt qu'elle s'est produite et faisant incontinent son rapport à Pilate [5]. L'auteur ne songe qu'à l'accomplissement des prophéties qu'il va citer et à l'enseignement symbolique qui se dégage du fait et des prophéties.

Dès que le soldat eut percé le côté du Christ, il en sortit du sang et de l'eau [6]. Nouveaux efforts des commentateurs, même catho-

1. V. 33. ἐπὶ δὲ τὸν Ἰησοῦν ἐλθόντες. On voit qu'il ne faut pas trop presser le sens de ἦλθον dans le verset précédent.

2. Cf. Knabenbauer, 553; Schanz, 562.

3. Év. de Nicodème, Év. de l'enfance. De même la version éthiopienne des Évangiles.

4. B. Weiss, 600.

5. Marc, xv, 44-45.

6. V. 34. ἀλλ' εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν, καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ.

liques, pour expliquer ce phénomène. Toutes les explications reviennent plus ou moins à l'idée d'une décomposition du sang [1], ce qui ne donne plus ni sang ni eau. Il paraît superflu de discuter ces hypothèses, qui n'auraient de raison d'être que s'il s'agissait d'un fait réel et ordinaire. Or il s'agit visiblement d'un signe au sens johannique du mot, c'est-à-dire d'un miracle symbolique, où le miracle existe pour le symbole et peut n'avoir pas d'autre réalité que la vérité même de ce symbole. La signification du sang et de l'eau est très facile à établir d'après l'Évangile et la première Épître johannique. Le souffle que Jésus vient de rendre en inclinant la tête vers les siens, le sang et l'eau qui jaillissent au coup de lance figurent la communication de l'Esprit dans les deux mystères chrétiens, le baptême et l'eucharistie. Le sang est mentionné avant l'eau, parce qu'il caractérise et signifie la mort du Christ, en même temps que l'eucharistie, commémoration de cette mort [2]. En dehors du récit de la passion, l'ordre historique et logique des mystères chrétiens reparaît, et l'eau vient avant le sang [3].

L'évangéliste a donc voulu signifier la naissance de l'Église, à l'instar de la création de la première femme, dans et par les sacrements de l'initiation chrétienne ; il a voulu montrer ouverte, au côté du Christ, la source de la vie éternelle [4]. On peut s'étonner de voir des commentateurs catholiques [5] négliger ce sens littéral et traditionnel, oublier qu'il a été expressément autorisé par le concile de Vienne [6], pour trouver recommandée ici la dévotion au Sacré-Cœur [7]. Il ne suffit pas de dire que le sang signifie la rédemption

1. Cf. B. Weiss, 600-601.

2. Holtzmann, 218. Cf. J. Réville, 280. Il est beaucoup plus difficile de reconnaître l'âme humaine du Christ dans le sang, et son corps dans l'eau (opinion de E. Abbott, *E. B.* II, 1808).

3. I Jean, v, 6.

4. Cf. vii, 38 (*supr.* 520-525) ; Ap. xxii, 1, 17 ; voir aussi Ps. xxxvi (xxxv), 9.

5. Cf. Knabenbauer, 552-554.

6. « Non solum affigi cruci et in ea mori voluit, sed etiam emisso jam spiritu perforari lancea sustinuit corpus suum, ut exinde profluentibus undis aquae et sanguinis formaretur unica et immaculata ac virgo sancta mater Ecclesia, conjux Christi, sicut de latere primi hominis soporati Eva sibi in conjugium est formata, ut sic certae figurae primi et veteris Adae, qui secundum Apostolum est forma futuri, in nostro novissimo Adam veritas reponderet. » L'objet propre de la définition du concile est l'antériorité de la mort du Christ relativement au coup de lance, mais on fonde la définition sur le sens symbolique du récit.

7. Knabenbauer, *loc. cit.* ; Schanz, 563.

des hommes par le Christ, et l'eau leur régénération spirituelle [1] : le symbolisme du quatrième Évangile ne connaît pas ces abstractions. Le sang figure directement l'eucharistie, la vie éternelle que le chrétien puise dans le sacrement commémoratif de la mort du Christ [2]; et l'eau figure directement le baptême, le sacrement de la régénération par l'eau et l'esprit [3]. Ce tableau symbolique compense largement l'omission de ce que disent les premiers Évangiles touchant le voile du temple qui se déchire [4].

A raison même de l'importance qu'il attache à la leçon contenue dans ce récit, l'évangéliste l'autorise d'un témoignage qu'il n'a invoqué pour aucun autre fait, bien qu'il en ait raconté quantité d'autres qui sembleraient être plus importants et n'avoir pas moins besoin d'attestation. Ne serait-ce pas que cet épisode du coup de lance résume en quelque façon toute la doctrine de l'Évangile? « Et celui qui l'a vu en a rendu témoignage, et son témoignage est vrai; et lui sait qu'il dit la vérité, afin que, vous aussi, vous croyiez [5]. » Ce témoin, d'après le plus grand nombre des interprètes, est le disciple bien-aimé, le seul qui, selon le quatrième Évangile, ait assisté à la passion; et ce disciple s'identifie à l'évangéliste, qui seul peut avoir conscience de dire la vérité en racontant l'histoire du coup de lance, et manifester l'intention d'affermir par ce récit la foi de ses lecteurs. Certains critiques veulent que le témoin, s'il est le disciple bien-aimé, ne soit pas l'évangéliste [6], ou que du moins l'auteur en disant : « Et celui-là sait qu'il dit la vérité », en appelle au témoignage d'une tierce personne, disciple mort maintenant et glorifié [7], ou bien au Christ lui-même [8]. Hypothèses bien fragiles, vu

1. Schanz, *loc. cit.*

2. Cf. vi, 35, 50-51, 53-58; *supr.* p. 459.

3. Cf. iii, 5; *supr.* p. 309.

4. La substitution ne doit pas être inconsciente, mais on n'est pas obligé d'admettre qu'un trait procède de l'autre, ni surtout que la rupture du voile serait dérivée du coup de lance, lequel représenterait une tradition historique (opinion de E. A. Abbott, *E. B.* II, 1807-1808).

5. V. 35. καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε.

6. Harnack, *Chronologie*, 675-676. Cf. *supr.* p. 51.

7. Holtzmann, 219.

8. T. Zahn, *Einleitung*, II, 474. L'emploi de ἐκεῖνος dans I Jean, ii, 6; iii, 5, 16; iv, 17, pour désigner le Christ, se justifie par le contexte. Il n'en est pas de même ici.

que le texte ne réclame pas ce dédoublement du témoignage, et qu'il est arbitraire de l'introduire ici, en alléguant les endroits de l'Évangile où l'on argumente sur les passages de la Loi concernant l'insuffisance juridique d'un seul témoin [1]. Celui qui « sait qu'il dit la vérité » ne peut pas être une tierce personne sachant que l'évangéliste dit vrai, surtout si la personne en question n'est plus de ce monde, une telle garantie étant nulle pour le lecteur. Enfin la personnalité de ce garant, si c'est un apôtre ou Jésus lui-même, devrait être nettement marquée. La façon la plus naturelle d'entendre ce passage est évidemment de prendre pour un seul et même individu « celui qui a vu » et « celui qui sait qu'il dit la vérité ». L'emploi de la troisième personne est purement emphatique et n'invite pas à supposer que l'auteur cite un autre témoin que lui-même. La proposition subordonnée : « afin que vous croyiez », peut dépendre de : « celui qui l'a vu en a rendu témoignage » ; mais elle se rattache plus naturellement à : « lui sait qu'il dit la vérité », ou bien elle dépend à la fois de l'une et de l'autre proposition ; quoi qu'il en soit, celui qui sollicite la foi du lecteur ne peut être que l'évangéliste, et il paraît impossible d'admettre que ce n'est pas lui qui rend témoignage [2] et qui dit [3] la vérité à cette fin.

Ce témoignage a pour objet direct le phénomène miraculeux qui a suivi le coup de lance, avec l'accompagnement de circonstances qui réalisent les prophéties et qui désignent Jésus comme le véritable agneau pascal, l'agneau de Dieu, la pâque perpétuelle du chrétien. On le proclame « véritable [4] » au sens johannique du mot, non pas précisément en tant que vrai en soi, et sincère par rapport à celui qui le donne [5], mais au sens où le Christ est dit le vrai pain du ciel, la vraie vigne, c'est-à-dire en tant que le témoignage est transcendant, qu'il s'applique au sens spirituel des choses [6] et non seulement au fait matériel. C'est par rapport au symbole et à son

1. v, 31 ; viii, 13.

2. Le parfait μεμαρτύρηκεν s'entend du témoignage rendu par le témoin depuis qu'il a vu, et qui dure encore.

3. L'emploi du présent λέγει justifie ce qui vient d'être dit sur le sens de μεμαρτύρηκεν. La triple assertion peut être en rapport avec le triple témoignage de l'esprit, de l'eau et du sang. Cf. *supr* p. 146, n. 3.

4. ἀληθινή, ce qui n'est pas la même chose que ἀληθής. Cf. vi, 32 ; xv, 1.

5. B. Weiss, 602.

6. Holtzmann, *loc. cit.* Pour apprécier la portée du mot « voir » dans le style johannique, cf. xiv, 9 ; *supr.* p. 747.

importance capitale que le témoignage est dit vrai, non qu'il fût faux s'il n'avait eu rapport qu'à un fait réel et sans signification ultérieure, mais parce que son contenu l'emporte sur celui du simple témoignage historique, étant une vérité supérieure, la substance de l'Évangile spirituel.

Faut-il admettre que l'auteur a été réellement un compagnon du Sauveur, un des douze apôtres, et qu'il a vu la scène qu'il décrit, tout en faisant entendre que cette scène est allégorique? Dans les occasions précédentes où l'on a rencontré le disciple bien-aimé, son personnage a paru figuratif et comme superposé aux récits transmis par la tradition synoptique. Ici même il intervient dans un tableau qui n'appartient pas à l'histoire et que l'on pourrait qualifier de peinture théologique. Comment l'auteur a-t-il pu s'identifier à ce personnage fictif et garantir solennellement la vérité d'une fiction? On sait déjà qu'il ne garantit pas la vérité de la fiction comme telle, mais en tant que symbole : ce qu'il atteste, au fond, est la réalité de la vie éternelle, communiquée au croyant par le Christ et les sacrements chrétiens. D'autre part, il a conçu lui-même le type du vrai disciple, du croyant parfait; il le réalise autant qu'il est en lui; il entre dans ce personnage qui n'est pas seulement le témoin du coup de lance et de son effet, mais de toute la doctrine, de tous les faits symboliques exposés dans le quatrième Évangile. Il perçoit avec le disciple et en lui toutes ces vérités célestes; il voit avec lui et entend comme lui les signes; il se voit lui-même dans le disciple, comme il voit sa doctrine dans l'histoire de Jésus. A cette hauteur de contemplation mystique, il ne discerne pas ce que le Christ historique a dit et fait, de ce que lui-même fait dire et faire à son Christ; il voit comme réels les discours qu'il lui prête et les signes où il incarne la doctrine des discours; il les voit et il y assiste dans ce disciple idéal qui ne se distingue plus de lui-même; les distances de temps et de lieu n'existent plus; l'interprète des hautes vérités spirituelles devient le témoin de leurs symboles; il assistait au dernier repas du Christ, à son interrogatoire chez Caïphe, à son supplice et à sa mort; il a tout vu, et il est sincère quand il le dit. Mais ce témoignage si ferme en lui-même et par rapport à son objet propre, la théologie johannique, est nul pour l'historien qui cherche à s'instruire de la vie de Jésus; car il ne vient pas d'un historien, ne s'applique pas à l'histoire et n'est pas destiné à ceux qui ne cherchent pas autre chose que le fait

historique; il vient d'un voyant et d'un prophète, il s'applique à l'interprétation mystique du christianisme, aux expériences intimes et aux illuminations surnaturelles d'un croyant; il s'adresse à tout homme de bonne volonté qui est disposé à chercher son salut dans la foi. L'état d'âme que l'on suppose ici chez l'auteur du quatrième Évangile n'est pas invraisemblable; il se déduit de l'Évangile même, qui n'est pas une relation historique ni l'œuvre d'un faussaire. L'évangéliste est un témoin spirituel, et ce qu'il dit est une partie du témoignage que l'Esprit rend au Christ[1].

« Ces choses arrivèrent pour l'accomplissement » de deux prophéties, l'une qui dit : « On ne lui brisera pas d'os [2] », et l'autre : « Ils regarderont celui qu'ils ont percé [3] ». La vérification de ces prophéties est une raison de croire. Il n'est pas douteux que le premier texte visé soit le passage de l'Exode concernant l'agneau pascal [4], et non le passage du psaume [5] où il est dit que Dieu ne laisse pas broyer les os des justes, quoique ce dernier texte ait pu exercer quelque influence sur la forme de la citation. Toute la passion johannique est dominée par le rituel pascal : l'évangéliste y a pris le jour et l'heure du crucifiement, la tige d'hysope ; maintenant il établit une correspondance entre la défense de briser les os de l'agneau, qu'il paraît rapporter à tort au mode d'immolation [6], et l'omission du *crurifragium*, entre le coup de couteau par lequel on égorgeait la victime pascale, et le coup de lance donné à Jésus. Sa théologie ne lui permettait pas de faire mourir le Christ par le coup de lance [7]. C'est peut-être encore pour faire droit au même rituel [8] que l'ensevelissement de Jésus a lieu sur place, « dans l'endroit où il avait été crucifié », tandis que les Synoptiques ne marquent pas la distance de la croix au sépulcre.

1. Cf. xv, 26-27; *supr.* p. 774.
2. V. 36. ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ.
3. V. 37. ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.
4. Ex. xii, 46; cf. Nombr. ix, 12.
5. Ps. xxxiv (xxxiii), 21.
6. Le sens primitif doit être qu'il ne faut pas broyer les os de l'agneau pour les manger aussi.
7. On sait que plusieurs mss. anciens (ℵBCL, etc., Chrysostome) mentionnent le coup de lance après Matth. xxvii, 49; mais ce passage est interpolé d'après Jean, xix, 34.
8. Ex. xii, 46.

Le passage de Zacharie [1] est allégué, dans le premier Évangile [2] et dans l'Apocalypse [3], comme ayant trait à la parousie. Dans l'hébreu, le coup de lance est donné à Iahvé lui-même, sans doute en la personne de son représentant; mais le texte paraît fautif et notre citation doit correspondre à l'original [4]. Il y était dit que les Juifs regarderaient avec douleur celui qu'ils avaient mis à mort, quelque personnage, prince ou prophète, qui avait péri par la main de ses compatriotes [5]. Selon les citations de Matthieu et de l'Apocalypse, les Juifs doivent voir, pour leur confusion, le retour de Jésus qu'ils ont tué. Dans notre passage, ce sont encore les Juifs qui voient, non le soldat qui a donné le coup de lance : la responsabilité de ce coup, aussi bien que celle du crucifiement, incombe tout entière aux Juifs. Mais il semble que l'évangéliste fasse une double et peut-être triple application de la prophétie : il l'entend d'abord littéralement, selon sa façon de comprendre le sens littéral, du fait matériel, les Juifs regardant sur sa croix le Sauveur percé par la lance du soldat. Ce sens toutefois n'exclut pas celui qu'on trouve dans l'Apocalypse, il en est le symbole, et Jean ne serait plus lui-même s'il se bornait à la première application. Il faut encore ajouter que le triomphe du Christ dans sa résurrection et dans son Église, étant associé, dans la perspective johannique, à la parousie, est censé devoir contribuer aussi à la confusion des bourreaux. La traduction : « Ils verront qui ils ont percé », n'est pas grammaticalement exacte [6], bien qu'elle ne s'éloigne pas beaucoup du sens véritable. Rien n'est plus contraire à l'esprit du quatrième Évangile que de trouver ici l'annonce de la conversion des Juifs [7] : ceux qui voient le Christ percé sont ceux qui ont crié : « Nous n'avons pas d'autre roi que César [8] »; ils représentent le judaïsme incrédule et réprouvé.

1. XII, 10.
2. MATTH. XXIV, 30, prend la citation à côté du texte allégué dans les écrits johanniques.
3. AP. I, 7.
4. On lit dans l'hébreu : « Ils regarderont vers *moi*, qu'ils ont percé »; mais la leçon primitive paraît être : « Ils regarderont vers *celui* qu'ils ont percé. » La citation johannique ne vient pas des Septante, où on lit tout autre chose.
5. Cf. NOWACK, *Die kleinen Propheten*, 378.
6. BRANDT, 272, observe qu'il faudrait τινά, au lieu de ὅν.
7. SCHANZ, 565.
8. XIX, 15.

On a supposé que l'incident du coup de lance avait pu être suggéré à l'évangéliste par la citation de Zacharie dans l'Apocalypse [1], ou bien, au contraire, qu'une tradition historique pourrait être à la base de cette citation, de la mention du coup de lance dans certains manuscrits de Matthieu [2], et du récit johannique [3]. Le rapport de ce récit avec le rituel pascal suffit à en expliquer l'origine, et le passage de Zacharie, la citation de l'Apocalypse ne peuvent être, en tout cas, que des facteurs secondaires; d'autre part, la citation de l'Apocalypse s'explique très bien sans le coup de lance [4]; les manuscrits de Matthieu où il est question de ce coup sont sûrement interpolés d'après le quatrième Évangile; par conséquent, indépendamment des raisons qui ont été proposées plus haut, le témoignage invoqué par Jean à propos du coup de lance ne peut pas être Matthieu ou le garant de Matthieu. N'est-ce pas aussi parce qu'il n'est soutenu d'aucune tradition, écrite ou orale, que l'évangéliste tient tant à dire qu'il a vu, qu'il dit la vérité? S'il avait parlé d'un fait connu, il n'aurait pas eu besoin d'avertir son lecteur.

XIX, 38. Et après cela, Joseph d'Arimathée, qui était disciple de Jésus, mais en secret, par crainte des Juifs, demanda à Pilate la permission d'enlever le corps de Jésus, et Pilate le permit. Il vint donc et enleva son corps. 39. Et Nicodème, qui était venu autrefois le trouver pendant la nuit, vint aussi, apportant environ cent livres d'un mélange de myrrhe et d'aloès. 40. Ils prirent donc le corps de Jésus et l'enveloppèrent de bandes avec les aromates, comme les Juifs ont la coutume d'ensevelir. 41. Et il y avait, dans l'endroit où il avait été crucifié, un jardin, et dans le jardin, un sépulcre neuf où personne n'avait encore été mis. 42. C'est là que, vu la Préparation des Juifs, et parce que le sépulcre était tout près, ils déposèrent Jésus.

Avec un « après cela », Jean reprend le fil du récit traditionnel. Joseph d'Arimathée, le même qui, dans les Synoptiques, donne la sépulture au Sauveur, vient demander à Pilate la permission d'enlever le corps de Jésus. C'était, dit l'évangéliste, un disciple du

1. Holtzmann, 220.
2. Cf. *supr.* p. 892, n. 7.
3. Holtzmann, *loc. cit.*
4. Par ce qui est insinué dans Luc, XXIV, 39, touchant les pieds et les mains cloués. Holtzmann, 219.

Christ, mais un disciple secret, par crainte des Juifs [1]. La raison de cette crainte a été donnée précédemment [2]. Dans les Synoptiques [3], Joseph est qualifié de disciple, mais on ne dit pas qu'il ait dissimulé son adhésion à l'Évangile. Jean le suppose, pour l'équilibre de ses récits, et il met Joseph sur le même pied que Nicodème, afin de les associer dans l'ensevelissement de Jésus. Il est évident que l'intervention de Nicodème est comme superposée à la tradition synoptique [4]. On rappelle que Nicodème était venu jadis trouver Jésus pendant la nuit [5], pour que le lecteur se remette le personnage; cette référence ne veut pas dire que Nicodème était revenu depuis converser avec le Sauveur, dans des circonstances différentes [6]. On ne veut pas faire ressortir le courage de ces deux hommes, puisque l'on insiste sur le secret de leur adhésion au Christ, et que la démarche de Joseph n'est pas dite audacieuse, comme dans Marc [7]. Vu les dispositions de Pilate, elle est censée ne présenter aucun péril. Ce ne sont pas les sentiments intérieurs de Joseph et de Nicodème qui importent maintenant à l'évangéliste, mais leur condition, qui leur permet de donner au Christ la sépulture la plus honorable. Il ne faut pas voir en eux des confesseurs de la foi [8], car ils ne confessent rien et ne courent pas le moindre danger ; mais ces hauts magistrats sont les instruments providentiels de l'ensevelissement glorieux qui était destiné au Christ. Leur bienveillance à l'égard de Jésus fait que le judaïsme officiel rend, en leur personne, un hommage funèbre au Sauveur crucifié. Inutile de chercher si Nicodème, qui était jadis si fermé aux vérités spirituelles, est maintenant arrivé à la foi parfaite, et si Joseph y est également parvenu. L'auteur tient à dire que le Christ a reçu une sépulture

1. V. 38. Ἰωσὴφ ἀπὸ Ἀριμαθαίας, ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων.

2. IX, 22; XII, 42; *supr.* p. 698.

3. MARC, XV, 43; MATTH. XXVII, 57; LUC, XXIII, 50-51.

4. V. 38. ἦλθεν οὖν καὶ ἦρεν τὸ σῶμα αὐτοῦ. 39. ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος. Ne dirait-on pas que Jean avait entamé le récit de la sépulture sans penser à Nicodème, et qu'il s'avise tout à coup de l'adjoindre à Joseph. La leçon ἦλθον οὖν καὶ ἦραν αὐτόν (ℵ, mss. lat.), paraît vouloir remédier à cette incohérence et la fait presque sentir davantage.

5. III, 1-2; *supr.* p. 304.

6. Cf. VII, 50; *supr.* p. 531.

7. MARC, XV, 43.

8. B. WEISS, 604.

très digne, par les mains des Juifs les plus respectables; du reste, ces Juifs n'ont eu affaire qu'à son cadavre; ils disparaîtront après avoir accompli leur mission, et ce n'est pas à eux que Jésus ressuscité se montrera.

Certains critiques [1] ont fait observer que Pilate a déjà donné l'ordre d'enlever les corps des crucifiés, après qu'on leur aurait brisé les jambes, et que la permission octroyée à Joseph d'Arimathée se trouve en contradiction avec cet ordre, qui a dû être exécuté avant que la permission fût donnée. A cette objection l'on répond par des distinctions un peu subtiles : les soldats ont « enlevé » le corps de la croix, et Joseph l'a « enlevé » de la place où les soldats l'avaient mis, pour le transporter dans le sépulcre [2]; ou bien les soldats, après le *crurifragium*, ont dû attendre le dernier soupir des deux crucifiés; pendant ce temps, Joseph a obtenu la permission de Pilate, et il a enlevé le corps avant que les soldats eussent exécuté cette partie de leur consigne [3]. Mais ces combinaisons sont trop ingénieusement superflues pour résoudre une difficulté qui ne porte pas sur des faits contradictoires et qui n'est pas autre chose en soi qu'une négligence du rédacteur. Avec l'intervention de Joseph d'Arimathée, l'auteur rattrape le fil de la tradition synoptique, sans avoir pris soin de coordonner l'incident du coup de lance au récit de l'ensevelissement dans les premiers Évangiles. Il est vrai que, selon lui, Pilate a donné ordre de briser les jambes des trois crucifiés et d'enlever les corps avant la nuit, et que, si l'on prend le récit à la rigueur, cet ordre est exécuté quand Joseph d'Arimathée obtient la permission d'enlever le corps de Jésus. L'évangéliste ne juge pas que la permission octroyée par Pilate contredise l'ordre que le procurateur a donné, parce que l'ordre et la permission contiennent tous deux leur enseignement, et l'incohérence de sa narration ne l'a pas frappé, parce qu'il était moins soucieux des faits que de leur signification. Il dit bien que Joseph a usé de la permission de Pilate en ce qui regarde le corps de Jésus, et que les soldats ont exécuté l'ordre du procurateur en ce qui

1. Keim, Holtzmann, etc.

2. Lücke, de Wette, *ap.* B. Weiss, *loc. cit.*

3. B. Weiss, *loc. cit.*; cf. Schanz, 565. S'il fallait discuter ces textes au point de vue historique, on pourrait supposer que les soldats chargés du *crurifragium* avaient d'abord abattu les croix, les coups de masse ne pouvant guère être donnés sur les croix debout (Brandt, 280).

regarde les deux autres crucifiés; quant à la façon de concilier cet ordre avec cette permission, il n'en a cure et n'a pas pris la peine de l'imaginer. Il n'y a pas lieu de suppléer maintenant à sa négligence.

Nicodème s'est joint à Joseph d'Arimathée, et il n'est pas venu les mains vides : il apporte cent livres de myrrhe et d'aloès mélangés. La quantité, sans doute, est considérable, mais c'est pour mettre en relief l'honneur fait au Christ : Judas s'était scandalisé qu'on employât une livre de parfum pour Jésus vivant [1], et voici qu'on apporte cent livres à son cadavre! Joseph et Nicodème prennent donc le corps et l'ensevelissent à la juive, en l'enveloppant de bandes sous lesquelles et entre lesquelles étaient assujettis les parfums. Il est douteux que l'auteur, parlant de la coutume juive, l'oppose implicitement à la coutume des Égyptiens, qui retiraient les entrailles et le cerveau pour embaumer les cadavres [2]. N'applique-t-il pas à la sépulture de Jésus la coutume juive telle qu'il la connaît et l'a déjà décrite à propos de Lazare [3] ?

Les exégètes concordistes sont fort embarrassés de ces détails, parce que, dans les Synoptiques, il n'est parlé que du linceul acheté par Joseph : celui-ci n'a pas le temps d'embaumer Jésus, et les femmes se proposent de le faire après le sabbat [4]. Jean ne s'inquiète pas du temps qu'il a fallu pour ajuster cent livres de parfums autour d'un cadavre avec des bandes de toile, et les concordistes n'ont pas l'air d'y penser plus que lui. Ils tâchent seulement de trouver que les bandes et le suaire de Jean sont le linceul des Synoptiques, et que les cent livres de parfum ne sont que les modestes préliminaires de l'embaumement qui doit être achevé par les femmes [5]. Ici la contradiction saute aux yeux, et les essais de conciliation sont tout à fait ridicules. Si les choses se sont passées comme le dit Jean, elles ne se sont pas passées comme disent les Synoptiques; et si les Synoptiques représentent sur ce point une tradition autorisée, Jean représente une tradition fautive, à moins qu'il ne représente aucune tradition. Cette dernière hypothèse est la plus vraisem-

1. XII, 3-5; *supr.* p. 673.

2. HOLTZMANN, 220. L'opposition à la coutume égyptienne serait admissible si d'autres indices donnaient à penser que l'Évangile a été écrit en Égypte.

3. XI, 44; *supr.* pp. 648, 652.

4. MARC, XV, 46-XVI, 1; LUC, XXIII, 53-XXIV, 1.

5. B. Weiss, Schanz, Knabenbauer, etc.

blable. Jean décrit l'ensevelissement du Christ pour faire valoir les honneurs qui lui ont été rendus et le miracle de la résurrection. Le Christ a été enseveli comme les grands de ce monde et par des grands de ce monde [1] : c'est une manière de signifier sa royauté. Il était lié de bandes comme Lazare, mais il n'a pas eu besoin qu'on le déliât : c'est une manière de signifier sa victoire sur la mort.

Dans l'endroit même où Jésus avait été crucifié, c'est-à-dire sur le Golgotha ou tout auprès, se trouvait un jardin, et, dans ce jardin, un tombeau neuf ou personne encore n'avait été mis. C'était un sépulcre convenable pour le Christ. Joseph et Nicodème y déposèrent Jésus, parce que ce sépulcre était à leur portée et que la « Préparation des Juifs », c'est-à-dire la veille de la Pâque, la grande fête des Juifs, ne leur permettait pas d'aller plus loin, à cause de l'heure avancée. Le « sépulcre neuf, où nul n'avait encore été enseveli », est emprunté à Matthieu et à Luc [2]. Le jardin sur le Golgotha appartient à Jean [3]. Le rappel de la Pâque inviterait à penser que celui-ci a perçu quelque nouveau rapport entre la circonstance du lieu où Jésus est enseveli, et le rituel pascal. On a indiqué plus haut [4] le texte qu'il pourrait avoir en vue. Quant au jardin, l'évangéliste a pu le mentionner pour satisfaire son goût intermittent des précisions topographiques et chronologiques ; mais comme ces précisions recèlent généralement un symbole, il n'est pas téméraire de supposer que ce jardin, voisin de l'endroit où la source de vie a jailli du flanc du Sauveur, où l'Église est née figurativement de son côté comme Ève est née d'Adam, ce lieu qui verra le Christ ressusciter dans la gloire de la vie éternelle, est, par rapport au paradis terrestre, le véritable Éden, le jardin de Dieu [5].

Que cette sépulture soit provisoire [6] dans la pensée de Joseph et de Nicodème, leur façon d'agir ne le donne aucunement à entendre,

1. Y a-t-il référence à Is. LIII, 9 ? On pourrait l'admettre, si le passage d'Isaïe était plus clair. L'absence de citation ne prouve pas que l'évangéliste n'a pas songé à la prophétie.

2. MATTH. XXVII, 60 ; LUC, XXIII, 53.

3. V. 42. Ss. : « Et se hâtant aussitôt, ils le mirent dans le sépulcre du jardin qui était près de là, parce que le sabbat commençait. » Paraphrase de « la préparation », d'après LUC, XXIII, 54.

4. *Supr.* p. 892, n. 8.

5. Cf. *supr.* p. 888, n. 6.

6. HOLTZMANN, 220.

et il n'y a pas lieu de trouver que Jean s'accorde à cet égard avec les Synoptiques. Dans Marc et dans Luc [1], la sépulture est définitive en ce qui regarde le tombeau, mais le cadavre n'a pas été embaumé. Ici le corps est embaumé, enserré dans ses bandes, et ne réclame plus aucun soin de la part des femmes. Il n'y a rien à prévoir maintenant que la révélation de la puissance divine dans le sépulcre où l'on a enfermé le Sauveur du monde.

1. *Supr. cit.* p. 897, n. 4.

XXXIV

LE CHRIST RESSUSCITÉ

(Jean, xx)

L'audace de Satan et l'incrédulité des Juifs ont atteint leur dernier excès dans le crucifiement du Messie : la divinité du Christ va se manifester et rendre parfaite la foi des disciples par la résurrection. Quatre petits tableaux, groupés deux à deux, décrivent ce triomphe du Sauveur et de la foi : les deux premiers montrent Pierre, avec le disciple préféré, devant le tombeau vide[1], et l'apparition du Christ à Marie de Magdala[2]; les deux suivants font voir le Christ avec ses apôtres, pour la communication de l'Esprit saint[3] et pour la profession de foi de Thomas[4], qui couronne tout l'Évangile et prépare la conclusion de l'auteur[5].

xx, 1. Et le premier jour de la semaine, Marie de Magdala, dès le matin, comme il faisait encore sombre, vint au sépulcre et vit que la pierre avait été ôtée du sépulcre. 2. Alors elle courut trouver Simon-Pierre et l'autre disciple, (celui) que Jésus aimait, et elle leur dit : « On a enlevé le Seigneur du sépulcre, et nous ne savons où on l'a mis. » 3. Alors Pierre sortit, ainsi que l'autre disciple, et ils vinrent au sépulcre. 4. Ils couraient tous les deux ensemble, mais l'autre disciple courut plus vite que Pierre, et il arriva le premier au sépulcre; 5. et se penchant, il vit les linges étendus, mais il n'entra pas. 6. Arriva donc aussi Simon-Pierre, qui le suivait; il entra dans le sépulcre et il vit les linges étendus 7. et le suaire qui avait été sur sa tête, non pas étendu avec les linges, mais roulé à part dans un endroit. 8. Alors entra aussi l'autre disciple, qui était arrivé le premier au sépulcre; il vit, et il crut. 9. Car ils ne savaient pas encore que, d'après l'Écriture, il devait ressusciter des morts. 10. Et les disciples s'en retournèrent chez eux.

1. xx, 1-10.
2. xx, 11-18.
3. xx, 19-23.
4. xx, 24-29.
5. xx, 30-31.

Le jour de la résurrection est indiqué d'après Marc [1], et l'heure où Marie de Magdala se met en route, d'après Luc [2]. La mention des ténèbres avant l'apparition du Christ rappelle l'histoire de Jésus marchant sur les eaux [3], et doit avoir une signification mystique. Comme il a réduit à trois personnes, sinon à deux, le groupe des femmes galiléennes qui assistaient à la passion, Jean ne conduit au tombeau, le dimanche matin, que Marie de Magdala. Sa tendance à individualiser les traits collectifs des Évangiles synoptiques a déjà été remarquée ailleurs. Le choix de Marie de Magdala peut résulter simplement de ce qu'elle est nommée la première dans les Évangiles antérieurs [4]. On verra que le récit, dans son ensemble, tend à diminuer, sinon à supprimer, la part des femmes dans l'édification de la foi au Christ ressuscité. Marie de Magdala est censée se rendre au sépulcre pour le visiter, pour y pleurer. D'après Marc [5], ou mieux peut-être d'après ce qui a été dit plus haut du tombeau de Lazare [6], il est sous-entendu qu'une grosse pierre, engagée dans une feuillure, servait de porte à la caverne sépulcrale. Marie s'aperçoit que la pierre a été écartée [7], et que le tombeau est ouvert. De ce qu'elle va dire à Pierre et au disciple bien-aimé on peut conclure qu'elle a constaté en même temps que le corps de Jésus avait disparu. Sans plus tarder, elle va prévenir Pierre et le disciple. Le texte [8] invite à penser que le disciple n'était pas avec Pierre, circonstance à noter pour le symbolisme, comme toutes les autres. Marie de Magdala est persuadée qu'on a enlevé le corps du Christ ; elle ne soupçonne pas la résurrection, et elle n'a pas rencontré d'ange pour la lui annoncer. Sa visite au tombeau et sa démarche auprès de Pierre correspondent au récit des Synoptiques concernant la venue des femmes, et à l'ordre que les anges leur donnent d'avertir Pierre et les autres disciples. Il est arbitraire de supposer que Marie avait quitté le Calvaire avant que ses com-

1. XVI, 2 ; indication reproduite par LUC, XXIV, 1.
2. XXIV, 1.
3. VI, 17 ; *supr.* p. 437.
4. MARC, XVI, 1 ; MATTH. XXVIII, 1 ; LUC, XXIV, 10 ; cf. LUC, VIII, 2. Il est évident que l'auteur du quatrième Évangile n'identifie aucunement Marie de Magdala à Marie sœur de Lazare. Cf. SCHANZ, 567 ; et *supr.* pp. 635, 672.
5. MARC, XV, 46 ; XVI, 3-4 ; LUC, XXIV, 2 ; cf. MATTH. XXVII, 60 ; XXVIII, 2.
6. XI, 38 ; *supr.* p. 648.
7. Cf. MARC, XVI, 4 ; LUC. XXIV, 2.
8. V. 1. ἔρχεται πρὸς Σίμωνα Πέτρον καὶ πρὸς τὸν ἄλλον μαθητήν.

pagnes eussent vu les anges [1], ou de trouver le récit de Jean préférable à celui des Synoptiques, au point de vue de l'histoire [2]. La relation johannique n'est pas faite pour compléter celle de la Synopse, mais pour la remplacer en l'interprétant, et le « nous ne savons [3] » trahit l'emprunt à un récit où Marie de Magdala n'était pas seule pour aller au tombeau. Si ce préambule des apparitions est moins chargé de merveilleux, c'est que les disciples, surtout le bien-aimé, doivent croire avant les femmes, et sans que les femmes leur aient suggéré même l'idée de la résurrection.

Aussitôt qu'ils sont avertis, Pierre et l'autre disciple viennent en hâte au sépulcre. On verra plus loin que Marie les a suivis. Le disciple bien-aimé courait plus fort que Pierre ; il arrive le premier au tombeau, et, sans entrer, se penche par l'ouverture ; il voit les linges par terre ; Pierre, qui arrivait derrière lui, entre dans la caverne, remarque à son tour les linges étendus, et aussi le suaire, qui avait enveloppé la tête du Christ, roulé à part ; l'autre disciple, qui était arrivé le premier, entre derrière Pierre et voit l'état du tombeau ; il voit et il croit [4], ce qui n'est pas dit de Pierre ; cependant la remarque : « Ils ne savaient pas encore que, d'après l'Écriture, Jésus devait ressusciter [5] », laisse plutôt entendre que Pierre est associé à la foi du disciple comme à son ignorance des prophéties. Pierre et le disciple croient donc à la résurrection de leur Maître, en voyant le tombeau vide. S'ils avaient dès lors connu le sens des Écritures, ils n'auraient pas eu besoin de venir au sépulcre pour savoir que le Christ était déjà ressuscité.

L'auteur ne veut pas répondre à l'hypothèse moderne qui fait déduire des prophéties la foi à la résurrection ; mais il tient à remarquer que les disciples ont cru d'abord pour avoir vérifié le fait, pour avoir compris que la disparition du corps était à expliquer par le retour du Sauveur à la vie. Dans l'histoire des disciples d'Emmaüs, la perspective est tout autre : Jésus leur prouve la résurrection par les Écritures, avant de se faire reconnaître [6]. Pas plus ici que

1. Opinion commune des exégètes concordistes.

2. Renan, *Vie de Jésus*, 531.

3. V. 2. οὐκ οἴδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.

4. V. 8. καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. Dans ce v. 8, Ss. omet : « qui était arrivé le premier », et lit les verbes au pluriel.

5. V. 9. οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφήν, ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.

6. Luc, xxiv, 15-27.

dans les Synoptiques, les disciples ne s'attendent à la résurrection; du moins ils n'y croient pas d'avance, et l'on a d'autant moins lieu de s'en étonner que l'annonce de la résurrection est moins précise dans le quatrième Évangile que dans les trois premiers, ayant toujours été faite en termes figurés; mais ils sont plus prompts à croire, puisqu'ils croient avant les femmes et sans hésitation, le doute devant être individualisé, pour ainsi dire, en la personne de Thomas, tandis que, dans les Synoptiques, ils traitent de rêverie ce que les femmes racontent du tombeau vide et du Christ ressuscité [1].

Les interprètes [2] supposent généralement que le disciple bien-aimé courut plus vite que Pierre et arriva le premier au tombeau, parce qu'il était plus jeune. Comme on ne sait rien de son âge, l'explication est peut-être risquée. Il est vrai que la jeunesse du disciple pourrait avoir aussi sa signification. Mais son empressement est plutôt une marque de zèle et d'amour pour le Christ. De même, s'il n'entre pas tout de suite, ce n'est pas sans doute qu'il ait peur; et si Pierre le précède dans le tombeau, ce n'est pas que Pierre soit d'un caractère plus hardi que lui [3]. Le disciple s'arrête à l'entrée du tombeau, et Pierre y pénètre avant lui, parce que Pierre représente le christianisme primitif, le judéochristianisme, et que le disciple représente le christianisme plus récent, contemporain de l'évangéliste, l'hellénochristianisme. Pierre représente un groupe de croyants plus ancien et d'une foi moins parfaite que le groupe figuré par le disciple. Le commentateur s'égarerait en voulant scruter les sentiments des personnages mis en scène, au lieu de rechercher les intentions de l'évangéliste. Bien que Pierre, selon la tradition la plus ancienne, ait été favorisé de la première apparition, et qu'il ait confirmé les autres disciples dans la foi [4], notre auteur n'insiste que sur la foi du disciple, qui a cru sans avoir vu, comme si la mention de Pierre n'était faite que pour rejoindre la tradition historique. La circonstance des linges déposés à terre doit démentir la conjecture de l'en-

1. Luc, xxiv, 11; cf. Marc, xvi, 11. Et c'est par là sans doute qu'il faut expliquer la leçon οὐκ ἐπίστευσαν, au v. 8, dans le supplément du ms. D. Cf. p. 902 n. 4. Le v. 9 (p. 902 n. 5) n'explique pas l'incrédulité, comme le veut Blass (préf. lix), mais l'indépendance de la foi à l'égard des preuves extérieures. Cf. v. 29.

2. Même Holtzmann, 221.

3. Holtzmann, *loc. cit.*

4. Luc, xxii,32; xxiv, 34; I Cor. xv, 4-5.

lèvement par les disciples, que les Juifs opposaient aux prédicateurs chrétiens : on aurait emporté le cadavre avec ses bandes et son suaire ; mais le Christ ressuscitant avait laissé dans la tombe son habit de mort. On peut douter que le détail soit historique, bien que de savants critiques se montrent disposés à l'admettre [1].

Si le passage de Luc [2] où il est dit que Pierre, après avoir entendu le récit des femmes, courut au tombeau, n'y vit que les linges et s'en revint tout surpris et perplexe, devait être considéré comme authentique, on serait autorisé à conclure que le quatrième Évangile n'a fait que développer et interpréter, par un procédé qui lui est familier, cette donnée du troisième ; mais il paraît beaucoup plus probable que ce verset a été interpolé dans Luc d'après Jean.

xx, 11. Et Marie était restée en dehors, près du sépulcre, pleurant ; et tout en pleurant, elle se pencha sur le sépulcre, 12. et elle vit alors deux anges en habits blancs, assis, l'un à la tête et l'autre aux pieds, à l'endroit où avait reposé le corps de Jésus. 13. Et ils lui dirent : « Femme, pourquoi pleures-tu ? » Elle leur dit : « C'est qu'on a enlevé mon Seigneur, et je ne sais où on l'a mis. » 14. Cela dit, elle se retourna et elle vit Jésus debout (devant elle), et elle ne savait pas que c'était Jésus. 15. Jésus lui dit : « Femme, pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ? » Elle, pensant que c'était le jardinier, lui dit : « Seigneur, si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis, et je l'enlèverai. » 16. Jésus lui dit : « Marie ! » Elle, se tournant, lui dit en hébreu : « *Rabbuni* », ce qui veut dire « maître ». 17. Jésus lui dit : « Ne me touche pas ; car je ne suis pas encore monté vers mon Père. Mais va trouver mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. » 18. Marie de Magdala vint annoncer aux disciples qu'elle avait vu le Seigneur, et qu'il lui avait dit ces choses.

Les disciples s'éloignent, sans rien dire à Marie des réflexions que leur a suggérées le tombeau vide, ni de la foi qu'ils y ont trouvée : curieux renversement de ce qu'on lit dans Marc [3], ou ce sont les femmes qui se taisent après avoir vu l'ange. Marie de Magdala reste seule à l'entrée du sépulcre, toute à sa douleur, désolée de la mort du Christ et de l'accident qui lui dérobe jusqu'à son cadavre. Tout

1. Holtzmann, 223.

2. Luc, xxiv, 12. On n'a pas besoin de Luc, xxiv, 12, pour expliquer le récit de Jean ; Luc, xxiv, 24, est suffisant.

3. xvi, 8,

en pleurant, elle regarde encore dans le tombeau, comme pour s'assurer de son malheur. Cette fois, elle voit deux anges en habits blancs, qui se tenaient à la place où avait été le corps, l'un à la tête et l'autre aux pieds. Ces deux anges sont ceux que le troisième Évangile [1] met en rapport avec les femmes galiléennes. Comment les disciples ne les ont-ils pas remarqués tout à l'heure? Ils ne sont apparus probablement que pour Marie. Inutile de réfuter ceux qui voient dans le récit johannique la description exacte de l'hallucination moyennant laquelle Marie de Magdala commencerait par prendre les linges blancs pour des anges, et croirait ensuite voir et entendre le Sauveur lui même [2] : on suppose que la donnée du quatrième Évangile est primitive relativement à celle des Synoptiques, et c'est le contraire qui est vrai. Les anges sont mentionnés par égard pour la tradition, mais ils ne servent qu'à préparer l'apparition du Christ, où le lecteur recevra une leçon de théologie johannique.

Marie s'attend si peu à voir Jésus qu'elle parle encore aux anges du cadavre enlevé. On remarquera qu'elle n'a pas peur d'entrer en conversation avec les êtres célestes ; dans Luc [3], les anges parlent aux femmes, mais celles-ci n'osent pas seulement les regarder. « Pourquoi pleures-tu? » disent les anges, comme s'ils ignoraient le sujet de sa peine. Marie était venue au tombeau pour pleurer ; elle pleure plus amèrement encore en trouvant le tombeau vide ; elle n'a pas apporté de parfums, comme dans Marc et dans Luc [4], et les anges n'ont pas à l'avertir que sa précaution est superflue, parce que le Christ est ressuscité. Ce n'est pas de la bouche des anges que Marie connaîtra la résurrection, mais de la bouche de Jésus lui-même : l'apparition angélique, qui fait double emploi, dans Matthieu [5], avec celle du Christ, est complètement subordonnée à celle-ci, qui prend, dans le quatrième Évangile, un autre caractère et une autre importance. Marie sait qu'elle parle à des anges, et elle ne paraît attendre d'eux aucun soulagement à sa douleur ; elle leur confie sa préoccupation, mais ils ne lui apprennent rien.

« On a enlevé mon Seigneur, répète-t-elle, et je ne sais où on l'a

1. Luc, xxiv, 4.
2. Cf. Renan, *Les Apôtres*, 10-14.
3. Luc, xxiv, 4-5.
4. Marc, xvi, 1 ; Luc, xxiv, 1.
5. Matth. xxviii, 5-10.

mis [1]. » Ce disant, elle se retourne et aperçoit Jésus devant elle, sans le reconnaître. Les commentateurs ne voient pas pourquoi elle se retourne, et ils supposent, fort gratuitement, qu'elle a entendu quelqu'un derrière elle, ou qu'elle a eu l'impression d'une présence étrangère [2], ou bien qu'elle est avertie de cette présence par l'attitude des anges [3], ou qu'elle regarde hors du tombeau comme si elle espérait découvrir le corps dans les alentours [4]. Les plus sages déclarent ne pas saisir la raison de ce mouvement [5]. La vraie raison est que Marie a besoin de se retourner pour que le Christ lui apparaisse hors du sépulcre. Mais il n'est pas difficile d'expliquer ce geste : on l'a montrée se penchant sur l'ouverture, comme si elle gardait encore quelque espoir de retrouver le cadavre ; assurée une fois de plus que le corps a disparu, elle se relève et se détourne un peu pour se livrer à son chagrin. C'est alors qu'elle voit Jésus.

Pourquoi ne le reconnaît-elle pas d'abord? A cause de son trouble et de ses larmes, dit l'un [6]. Parce que l'extérieur du Christ n'était pas le même après sa résurrection qu'avant sa mort, dit l'autre [7]. Parce qu'elle ne s'attendait pas à le voir vivant, dit un troisième [8]. Le texte suppose que Marie voyait fort bien Jésus et qu'elle ne le reconnaissait pas du tout ; mais puisqu'elle le prend pour le jardinier, c'est que son extérieur était celui d'un homme ordinaire. Le cas est le même que celui des disciples d'Emmaüs [9] : les yeux de Marie sont provisoirement empêchés de reconnaître le Sauveur. « Femme, lui dit à son tour Jésus, pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ? » Marie se persuade que son interlocuteur est le jardinier, le gardien de l'endroit où se trouve la caverne sépulcrale, le seul homme dont on comprenne la présence en ce lieu, à cette heure matinale. Il est donc sous-entendu que l'enlèvement du corps n'aurait pu se faire par les disciples, mais par le jardinier seul. Et pourtant les

1. V. 13. οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν. Cf. *supr.* p. 902 n. 3. Le ms. D et d'autres témoins ajoutent à la question des anges : « Qui cherches-tu ? » Cf. v. 14.
2. Holtzmann, 221.
3. S. Chrysostome, s. Thomas, *ap.* Schanz, 571.
4. Schanz, *loc. cit.*
5. B. Weiss, 609.
6. Holtzmann, *loc. cit.*
7. Meyer, *ap.* Weiss, 610 ; cf. Knabenbauer, 563.
8. B. Weiss, 609.
9. Luc, xxiv, 16. Cf. Holtzmann, *loc. cit.*

disciples et Marie elle-même accèdent librement au tombeau. Peut-être aussi l'erreur matérielle de Marie signifie-t-elle une grande vérité spirituelle, le Christ étant le vrai jardinier, qui veille sur la plantation du Père céleste.

Au lieu de répondre directement à la question posée par Jésus, Marie suit son idée : « Seigneur, si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis, et je l'enlèverai. » Elle parle comme si la pensée de son interlocuteur devait être préoccupée de l'objet qui remplit la sienne [1], et le prétendu jardinier est censé avoir entendu ce qu'elle a dit aux anges. Les interprètes se demandent si elle voudrait emporter le cadavre toute seule, et si elle a bien mesuré ses forces [2]. Mais Marie ne dit pas qu'elle se chargerait elle-même de trouver une autre sépulture à Jésus. Voyant que le corps a disparu, et supposant que le jardinier l'a jeté dans un endroit quelconque, elle s'informe ; quand le jardinier l'aura renseignée, il sera encore temps d'aviser aux moyens d'ensevelir convenablement les restes du Maître bien-aimé. Sa supplication demeure sans réponse, et sans doute elle se retourne vers le tombeau, désespérée de ne rien savoir. Alors Jésus l'appelle par son nom : « Marie ! » A ce nom, à l'accent de cette voix, et parce que Jésus veut se faire ainsi reconnaître, elle reprend ses sens ; elle a entendu le Sauveur ; elle se tourne, et c'est bien lui maintenant qu'elle voit ; elle s'écrie : « Maître », et Jean rapporte le mot hébreu dont elle s'est servie en cette occasion.

Tout en poussant ce cri de joie, elle a fait un mouvement vers Jésus et tendu les bras pour le toucher [3]. Le geste est tout naturel, et il doit amener la leçon de théologie que l'évangéliste a conçue. On suppose volontiers, à cause du récit parallèle de Matthieu [4], que Marie veut rendre hommage au Sauveur en embrassant ses pieds ou ses genoux [5], et on se la représente prosternée devant le Christ. C'est ce que le texte ne dit nullement. Il faut se la figurer debout à l'entrée du sépulcre, et tournée maintenant vers Jésus, tendant les mains vers lui, comme pour reprendre, en le touchant, possession de sa

1. Schanz *loc. cit.*

2. Schanz, *loc. cit.*

3. Ss. : « Alors Jésus lui dit : Marie. Et elle l'entendit, et elle lui répondit en disant : « Mon Maître ». Et *elle courut vers lui afin de le toucher*. Et il lui dit : « Ne me touche pas », etc.

4. Matth. xxviii, 9.

5. Schanz, 572. Knabenbauer, 565.

chère présence. Marie ne songe pas à vérifier la réalité de l'apparition ou l'identité du Sauveur, qui ne font pas pour elle le moindre doute. Elle est toute à la joie de son Maître retrouvé. Son illusion a été de ne pas le reconnaître d'abord, mais elle est sûre maintenant de ce qu'elle voit.

Cependant Jésus l'arrête en disant : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père [1]. » C'est le contraire de ce qui se passe dans Matthieu [2], où les femmes embrassent les pieds du Ressuscité. La raison donnée par le Christ n'a pas satisfait la plupart des commentateurs, et ceux-ci, croyant l'expliquer, en ont proposé d'autres : inutilité de l'attouchement pour la foi, c'est l'hypothèse favorite des anciens [3]; inconvenance de cette familiarité, impureté du cadavre, inconsistance du corps ressuscité [4], volonté de signifier que les anciennes relations ont fini avec la mort du Christ, et que de nouvelles relations, toutes spirituelles, sont inaugurées par la résurrection [5], ce sont les conjectures des modernes.

1. V. 17. μή μου ἅπτου, οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα. D'après s. Éphrem (*Evang. concordantis expositio*, Mösinger, 268), ces paroles auraient été adressées par le Christ à sa mère. Il paraît certain que le Diatessaron de Tatien, que commente Éphrem, racontait de Marie, mère de Jésus, ce que le quatrième Évangile raconte de Marie de Magdala. Cf. Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung J. C.* (1898), p. 69. Harnack (*Theologische Literaturzeitung*, 1899, p. 176) a signalé, dans un traité faussement attribué à s. Justin (*Quaest. et resp ad orthodoxos*, q. 48) ce passage curieux : « Pourquoi le Seigneur a-t-il dit à sa mère Marie, après sa résurrection : Ne me touche pas ? » Ce traité, composé à Antioche, dans la seconde moitié du IVe siècle, ne dépend pas d'Éphrem, mais doit dépendre comme lui du Diatessaron. Marie aurait douté de la résurrection ; et Éphrem voyait en cette circonstance l'accomplissement de la parole de Siméon (Luc, II, 35) : « Un glaive transpercera ton âme. » Sur ce glaive du doute, cf. Origène, *In Luc. hom.* XVII. La donnée de Tatien est singulière. Vient-elle de méprise ou de tradition ? Le récit actuel de Jean, avec les deux paroles : « Marie — Maître », réclame Marie de Magdala ; mais on pourrait presque se demander si l'évangéliste, qui amène la mère du Christ au pied de la croix, ne lui avait pas assigné un rôle dans les récits de la résurrection. Toutefois le rôle de la mère semble fini au Golgotha, et il est plus probable que Tatien s'est trompé, ou qu'il aura interprété Jean par quelque tradition apocryphe.

2. *Loc. cit.*

3. S. Augustin et autres, *ap.* Schanz, *loc. cit.* Knabenbauer, 565 : « Noli ita pedes meos complecti quasi adhaerens mihi et jam non discessura. Permittit ei certe quod postea aliis quoque mulieribus permisit (Matth. XXVIII, 9). »

4. Divers, *ap.* B. Weiss, 611.

5. B. Weiss, *loc. cit.*

Jésus dit qu'il ne faut pas le toucher, parce qu'il n'est pas encore monté vers son Père, ce qui revient à dire qu'il n'est pas encore entré dans sa gloire; mais il monte à l'instant vers Dieu, et il charge Marie d'en instruire les disciples ; il est sous-entendu qu'on pourra le toucher ensuite, et Jésus, en effet, invitera Thomas à le faire. Dans la conception johannique, le retour au Père, ce que nous appelons l'ascension, se place, comme dans l'Évangile de Pierre, aussitôt après la résurrection, avant toute apparition aux disciples. Quand il se montre à Marie de Magdala, le Christ vient seulement de quitter le tombeau ; il est ressuscité, mais pas encore glorifié ; ce n'est pas le temps de le toucher ou de l'adorer, comme ont fait les femmes dans Matthieu, non qu'il y ait à cela des inconvénients, mais parce qu'il n'y a nul avantage ; une fois rentré auprès du Père et complètement spiritualisé dans la gloire, le Christ pourra donner le Saint-Esprit et recevoir de ses disciples les hommages dus à Dieu; pour le moment, il ne peut rien de plus à l'égard de l'Esprit que durant sa vie mortelle ; et comme s'il voulait montrer qu'il n'est pas encore dans son état divin, il appelle le Père son Dieu, ce qu'il n'a jamais dit dans tout le reste de l'Évangile. Pour la même raison, l'évangéliste lui a fait dire : « Marie », et l'a fait appeler « Maître », comme au temps de sa prédication. Et s'il fallait chercher, en dehors de la tradition synoptique, pourquoi la pierre du tombeau a dû être ôtée pour livrer passage au Christ, tandis qu'il entrera le soir dans une maison bien fermée, on trouverait encore le même motif. Il est donc pressé d'aller retrouver son Père, pour entrer lui-même en état de Dieu. C'est ce qu'il déclare à Marie, et ce que celle-ci doit répéter aux disciples. Il ne ressuscite pas pour redevenir « le Maître », et il n'entend pas être traité comme tel.

Pour préparer la grande apparition qui aura lieu le soir même, il faut que le Christ aille au Père, et que les disciples en soient prévenus. Cet avertissement remplace le rendez-vous en Galilée, dont parlent Marc et Matthieu[1]. La formule : « mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu », laisse entendre que les disciples aussi iront un jour au Père et qu'ils arriveront à lui par le Christ ; c'est pourquoi Jésus les appelle « ses frères [2] », enchérissant encore sur le discours après la

1. Marc, xvi, 7 ; Matth. xxviii, 7, 10.

2. V. 17. πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου. L'emploi du mot « frères » aurait une portée toute spéciale, si la leçon de Tatien (p. 908, n. 1) avait des chances d'au-

cène, où il les a nommés ses « amis [1] ». Mais il ne dit pas « notre Père », « notre Dieu », parce que, si les croyants sont enfants de Dieu [2], et si le Père est plus grand que lui [3], il ne laisse pas d'être le Fils unique, Verbe de Dieu et Verbe-Dieu, qui a voilé sa gloire éternelle en s'incarnant, qui va la retrouver en retournant au Père.

On cherche vainement à prouver que cette ascension n'est pas immédiate : mieux vaudrait dire que ce n'est pas la même que dans Luc [4], ou, pour dire vrai, que c'est une autre façon de se représenter l'entrée du Christ dans la gloire, et les rapports du Christ ressuscité avec ses disciples. L'ascension du Sauveur n'est pas seule anticipée ; la Pentecôte va l'être de la même façon ; et, dans ce cadre raccourci, la première est la condition de la seconde, tout comme dans Luc. La différence consiste en ce que le Christ se rend près de son Père en sortant du tombeau, et qu'il répandra lui-même l'Esprit sur ses apôtres, en se montrant à eux le soir du jour où il est ressuscité pour aller à son Père [5].

Marie de Magdala vient donc annoncer aux Onze, non plus seulement à Pierre et au disciple préféré, qu'elle a vu le Seigneur et qu'il lui a dit ces choses. Il va de soi que les disciples ne regardent pas son récit comme chimérique [6]. Pierre et le bien-aimé croient déjà ; les autres sont bien disposés, et, loin d'avoir peur quand Jésus leur apparaîtra, ils se réjouiront de le voir ; le souvenir des doutes, si sensible encore dans les Synoptiques, est provisoirement écarté, sauf à être repris, par manière de symbole, dans l'incident de Thomas.

xx, 19. Le soir donc de ce même jour, le premier de la semaine, les portes du lieu où étaient les disciples étant fermées, par crainte des Juifs, Jésus vint et se tint au milieu (d'eux), et il leur dit : « Paix à vous ! »

thenticité. Mais il est improbable que Jean pense aux frères incrédules de VII, 3-5.

1. XV, 13-15 ; *supr.* p. 767.

2. I, 12 ; *supr.* p. 174.

3. XIV, 28 ; *supr.* pp. 757-758.

4. ACT. I, 9-12 ; cf. LUC, XXIV, 50-53.

5. Le texte ne semble pas autoriser la distinction d'une « apparition phénoménale », où Marie reconnaîtrait le Christ « d'une façon mystique », et d'une apparition de Jésus « dans son corps de crucifié, devant les fidèles qui ont besoin de signes matériels ». Hypothèse de J. RÉVILLE, 295.

6. Cf. *supr.* p. 903, n. 1.

20. Et ce disant, il leur montra ses mains et son côté; et les disciples se réjouirent de voir le Seigneur. 21. Et il leur dit de nouveau : « Paix à vous ! de même que mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie. » 22. Et ce disant, il souffla et leur dit : « Recevez l'Esprit saint. 23. A ceux à qui vous remettrez les péchés, ils seront remis; à ceux à qui vous les retiendrez, ils seront retenus. »

Le soir de ce même jour, et l'auteur a soin d'ajouter que c'était le premier de la semaine, parce qu'il y voit le premier dimanche de l'Église, les disciples étaient réunis, comme dans Luc. On observe que les portes étaient fermées, par crainte des Juifs; mais cette circonstance est destinée à faire ressortir le caractère surnaturel de l'apparition qui va suivre. Pendant que les disciples étaient ainsi rassemblés, Jésus paraît au milieu d'eux, leur adressant la salutation ordinaire : « Paix à vous. » Ces paroles remplacent le discours que Jésus, dans le troisième Évangile [1], tient à ses disciples pour les rassurer, mais elles n'en sont pas l'écho ni le résumé, car on ne voit pas que les disciples soient effrayés; elles se réfèrent plutôt, dans un sens spirituel, à ce qui a été dit plus haut [2] de la paix que le Christ veut laisser aux siens. Pour prévenir toute hésitation et tout doute, Jésus montre ses mains percées par les clous de la croix, et son côté ouvert par la lance du soldat. On sait que, dans Luc [3], il montre de même ses mains et ses pieds [4]. Il ne faut pas demander comment ces marques sensibles subsistent dans un corps qui n'est plus soumis aux lois de la matière, qui apparaît subitement dans une maison, sans passer par la porte [5], et qui disparaît

1. Luc, xxiv, 38-39. Il est douteux que les mots : « Et il leur dit : Paix à vous », dans Luc, xxiv, 36, soient authentiques.

2. xiv, 27; *supr.* p. 757.

3. Luc, xxiv, 39.

4. Jean substitue, comme plus importante, la mention du côté à celle des pieds; on ne doit probablement pas en conclure qu'il ne supposait pas les pieds cloués. Noter cependant que l'Évangile de Pierre ne parle de clous que pour les mains; les pieds auraient été liés.

5. L'opinion commune des anciens interprètes est que le Sauveur a passé à travers les portes fermées. « Nec, antequam Calvinus haereticus factus esset, unquam venerat in mentem, aliter intelligere Christum quam per fores ipsas clausas, ad discipulos ingressum fuisse, quemadmodum et ex matre clauso exiisset utero, et ex sepulcro nondum revoluto evasisset lapide. » Maldonat, II, 974. Il est vrai que l'interprétation de Calvin, qui fait ouvrir la porte par le Christ est tout à fait contraire à la pensée de l'évangéliste. Mais on n'a pas

de même. L'évangéliste n'entend pas expliquer l'inexplicable, mais représenter la vision qui a frappé les sens des disciples. Ceux-ci, préparés comme ils l'étaient à cette rencontre, n'éprouvent pas le moindre sentiment de terreur ; ils ne s'imaginent pas, comme dans les Synoptiques [1], voir un fantôme, et ils ne craignent pas d'être dupes d'une illusion ; ils sont tout à la joie de voir le Seigneur, et, sans y penser, ils accomplissent la prophétie que Jésus leur a faite, trois jours auparavant, en leur annonçant que la joie suivrait de près leur douleur [2].

Cependant Jésus répète le salut : « Paix à vous », comme pour en marquer la haute signification, et parce qu'il va la développer. Cette apparition du Sauveur est la principale, celle qui fonde la foi de l'Église et l'Église elle-même, celle qui résume la tradition apostolique touchant la résurrection et y associe le souvenir de la Pentecôte : le colloque avec Marie de Magdala n'en est que le préliminaire, et l'apparition provoquée par Thomas n'en est que le supplément. « De même que mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie [3] », dit le Christ, se faisant écho à lui-même [4], dans cet Évangile, aussi bien qu'aux paroles solennelles qu'il prononce dans Matthieu [5]. Il n'a pas besoin de dire qu'il envoie ses apôtres à tout l'univers, parce que sa propre mission a toujours été conçue et présentée comme universelle, depuis le prologue jusqu'à cette conclusion. Et les apôtres entrent tout de suite dans l'exercice de leur mission par le don du Saint-Esprit. Comme le Créateur a soufflé sur le premier homme, afin de lui communiquer la vie naturelle [6], le Christ glorifié souffle sur ses apôtres, pour leur communiquer le don de vie éternelle qu'ils doivent transmettre à toutes les âmes de bonne

plus de raison de faire passer le Christ à travers les portes qu'à travers les murs ; il devient présent au milieu des siens sans qu'on puisse dire où il a passé, sans avoir passé nulle part.

1. Luc, xxiv, 37.
2. xvi, 20-22 ; *supr.* pp. 787-789.
3. V. 21. καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς.
4. xvii, 18 ; *supr.* p. 808.
5. Matth. xxviii, 19-20.
6. Gen. ii, 7. Il ne s'agit pas de la grâce communiquée à Adam et qui serait rendue à sa postérité par le don de l'Esprit (Schanz, 576). La référence à la Genèse est garantie par l'emploi du verbe ἐμφυσᾶν, qui ne se rencontre qu'ici dans le Nouveau Testament. Comparer ce que dit Ignace, *Smyrn.* iii, des apôtres qui ont touché le Christ ressuscité, κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνευμάτι.

volonté. On a trouvé déjà, dans le discours à Nicodème [1], cette association du souffle et de l'esprit, et l'on a vu de même, avec l'aide de la première Épître de Jean, que le dernier souffle du Christ figurait la diffusion de l'Esprit saint [2]. Les mots : « recevez le Saint-Esprit [3] » montrent que les apôtres sont désormais pourvus d'esprit divin, en vue de leur mission, comme Jésus en a été pourvu le premier, en vue de la sienne.

Ainsi les paroles expliquent assez l'acte symbolique pour rendre vaines toutes les chicanes des commentateurs et dominer les distinctions subtiles des théologiens. On a dit [4] que cette insufflation d'esprit saint n'accomplissait pas la promesse du Paraclet, parce qu'elle n'était pas le don de l'Esprit personnel [5] destiné à tous les croyants et que le Christ glorifié doit leur envoyer [6]. Mais il n'est pas étonnant que l'Esprit ne soit pas conçu comme personnel en tant que Jésus le communique, et dans l'instant même où il le donne : il a déjà été dit de Jésus qu'il baptiserait « en esprit saint [7] ». Jésus est maintenant glorifié, et il peut donner l'Esprit [8] ; il le donne à tous les croyants dans la personne de ses apôtres ; il a pu dire qu'il « l'enverrait », parce que la pensée de l'évangéliste allait à la masse des chrétiens, qui ne reçoivent pas l'Esprit de la bouche du Christ ; et il a pu donner lui-même l'Esprit aux apôtres, pour figurer le don qui est fait à tous les chrétiens. On a dit aussi que Jésus souffle sur ses apôtres pour montrer que le Saint-Esprit ne procède pas seulement du Père [9], et pour instituer le sacrement de l'ordre, la descente de l'Esprit, au jour de la Pentecôte, étant pour tous les chrétiens, et correspondant plus ou moins à la confirmation [10]. Ces précisions ne sont pas dans la pensée de l'auteur, qui ne songe pas à la procession du Saint-Esprit, ni aux sacrements ecclésiastiques de la confirmation et de l'ordre. L'effusion du Saint-Esprit

1. III, 8 ; *supr. pp.* 312-314.
2. *Supr.* pp. 882, 888.
3. V. 22. λάβετε πνεῦμα ἅγιον.
4. Maldonat, Schanz, B. Weiss, etc.
5. B. Weiss, 614, remarque l'absence d'article devant πνεῦμα.
6. XVI, 7 ; *supr.* pp. 778-779.
7. ἐν πνεύματι ἁγίῳ. I, 33 ; *supr.* p. 225.
8. VII, 39 ; *supr.* pp. 523-525.
9. Plusieurs interprètes catholiques, après s. Augustin.
10. Cf. Schanz, 575 ; Knabenbauer, 570.

sur les apôtres les fait en même temps chrétiens et chefs de l'Église, vivants de la vie spirituelle et aptes à la communiquer à d'autres. Cette double investiture est exprimée dans les paroles du Christ et figurée par l'insufflation, que l'Église n'a pas plus retenu dans les rites de la confirmation que dans ceux de l'ordination. Ce tableau symbolique ne demande pas à être interprété au moyen de syllogismes trop rigoureux. La préoccupation de la Pentecôte a induit en erreur la plupart des exégètes qui ont voulu attribuer une signification indépendante au récit de Jean et à la description qu'on lit dans les Actes des apôtres [1]. Théodore de Mopsueste a été condamné par le cinquième concile œcuménique [2], pour avoir dit que le Christ n'avait pas réellement donné le Saint-Esprit aux disciples en soufflant sur eux : il sacrifiait la conception johannique à celle des Actes. Le meilleur moyen de les concilier est de reconnaître que les deux relations signifient la même chose.

Les autres paroles du Christ : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez [3] », résument ce qui a été dit, dans les Synoptiques, touchant le pouvoir de lier et de délier [4], la prédication de l'Évangile pour la rémission des péchés [5], et l'admission des croyants dans l'Église par le baptême [6]. Les interprètes catholiques, surtout depuis le concile de Trente [7], soutiennent qu'il s'agit uniquement en cet

1. Act. II, 1-4.

2. Le concile (c. 22, sur les Trois chapitres), sans qualifier autrement l'assertion de Théodore, lui reproche d'avoir dit que le Christ, en soufflant sur les apôtres, οὐ δέδωκεν αὐτοῖς πνεῦμα ἅγιον, ἀλλὰ σχήματι μόνον ἐνεφύσησε.

3. V. 23. ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς· ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται.

4. Matth. XVIII, 18 ; cf. XVI, 19.

5. Luc, XXIV, 47.

6. Matth. XXVIII, 19 ; Marc, XVI, 15-16.

7. *Sess.* XIV, cp. 1 : « Dominus autem sacramentum poenitentiae tum praecipue instituit, cum a mortuis excitatus insufflavit in discipulos suos dicens : *Accipite spiritum sanctum*... Quo tam insigni facto et verbis tam perspicuis, potestatem remittendi et retinendi peccata, ad reconciliandos fideles post baptismum lapsos, apostolis et eorum legitimis successoribus fuisse communicatam, universorum patrum consensus semper intellexit. » Cn. 3 : « Si quis dixerit verba illa Domini Salvatoris : *Accipite spiritum sanctum*... non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento poenitentiae, sicut Ecclesia catholica ab initio semper intellexit ; detorserit autem, contra institutionem hujus sacramenti, ad auctoritatem praedicandi evangelium (opinion des réformateurs), anathema sit. » Il n'en est pas moins vrai que les plus anciens Pères entendent

endroit, de la rémission des péchés par le sacrement de pénitence [1]. Mais si le concile a pu trouver dans ce passage la justification du pouvoir que l'Église exerce par ce sacrement, tant s'en faut que le texte ait cette signification précise. Ce texte contient aussi tout autre chose que la simple distinction des péchés rémissibles et irrémissibles [2]. L'évangéliste a cru donner, dans cet énoncé, la formule complète des pouvoirs apostoliques, et la rémission des péchés commis après le baptême est loin d'être, pendant les premiers siècles, le plus apparent de ces pouvoirs. Ne lisons-nous pas encore, dans le symbole de la messe : « Je crois en un seul baptême pour la rémission des péchés » ? Durant les premiers temps du christianisme, le grand sacrement de la rémission des péchés était en effet le baptême [3], et le régime de la pénitence était pour les fidèles un état d'exception infamante. Ce n'est pas d'après la discipline ultérieure de l'Église qu'il faut interpréter le quatrième Évangile, mais d'après celle du second siècle, et d'après la source que l'auteur exploite, à savoir la tradition synoptique.

Jésus donc donne aux apôtres le pouvoir de réconcilier les hommes avec Dieu par la rémission des péchés : selon la pensée de l'Église primitive, ce pouvoir s'exerce principalement par le baptême, et les apôtres sont faits juges de ceux qu'ils doivent admettre à ce sacrement et de ceux qu'ils doivent en écarter ; toutefois, le pouvoir de rémission n'est pas limité aux convertis comme sujets, ni au baptême comme moyen de pardon ; l'Église est maîtresse de sa police intérieure et juge des fautes commises par les chrétiens ; il lui appartient de décider si telle faute place un fidèle en dehors de la société des saints, si le coupable peut y être réintégré après en avoir été exclu, et à quelles conditions ; autant que l'on en peut juger par la première Épître johannique, l'évangéliste, parlant de la rémis-

ce passage de la rémission des péchés par le baptême, aussi bien et plutôt que par la pénitence. Citons seulement s. Cyprien (*Ep.* lxviii, 11 ; Hartel, 759) : « Quo in loco (Jean, xx, 21-23) ostendit eum solum posse baptizare et remissionem peccatorum dare (tout le contexte montre qu'il s'agit de la rémission des péchés par le baptême) qui habeat spiritum sanctum. » Même assertion dans *Ep.* lxxiii, 7 (Hartel, 683), et dans la lettre de Firmilien (*Ep.* lxxv, 16 ; Hartel, 821.).

1. Cf. Maldonat, Schanz, etc.

2. B. Weiss, 615.

3. C'est l'impression que donnent les Actes, les Épîtres apostoliques, les écrits des anciens Pères.

sion des péchés, a pensé surtout au baptême, et, parlant de ceux à qui les péchés seraient retenus, il a pensé aux mauvais chrétiens que l'Église rejetait pour toujours de son sein, non moins qu'aux convertis suspects à qui elle refusait le baptême ; on peut douter qu'il ait songé à une catégorie de fidèles, provisoirement exclus de la communauté pour leurs péchés, et capables d'y rentrer après pénitence ; mais le principe qu'il a établi est susceptible d'applications plus variées et plus larges que celles qu'il a pu en faire lui-même, ou dont il a été témoin.

Quoi qu'il en soit, les paroles du Christ sont, à proprement parler, l'institution positive de l'Église, dans le quatrième Évangile, comme les discours analogues du Sauveur ressuscité, dans les Synoptiques. Le choix de l'auteur n'est pas à expliquer seulement par le souci d'amener en cet endroit une formule conforme à la tradition [1], mais bien plutôt parce que Jean ne se désintéresse pas de la réalité, et que la rémission des péchés lui a paru être l'expression la plus caractéristique du pouvoir spirituel transmis par le Christ à ses apôtres, c'est-à-dire à son Église. N'a-t-il pas, dans le récit du lavement des pieds, présenté comme une purification à deux degrés l'économie sacramentelle du christianisme? Il parle ici sans figure, soit parce que cette façon de parler convient au Christ glorifié, soit parce que l'importance particulière du sujet le demande.

xx, 24. Thomas, l'un des Douze, appelé Didyme, n'était pas avec eux lorsque Jésus vint. 25. Les autres disciples lui dirent : « Nous avons vu le Seigneur. » Et il leur dit : « Si je ne vois dans ses mains la marque des clous, si je ne mets mon doigt à la place des clous, et si je ne mets ma main dans son côté, je ne croirai pas. » 26. Et huit jours après, les disciples étaient encore dans (le même lieu), et Thomas avec eux. Jésus vint, les portes fermées, et se tint au milieu (d'eux), et il dit : « Paix à vous ! » 27. Puis il dit à Thomas : « Porte ton doigt ici et regarde mes mains ; approche ta main et mets-la dans mon côté ; et ne sois pas incrédule, mais fidèle. » 28. Thomas répondit et lui dit : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » Jésus lui dit : « Parce que tu m'as vu, tu as cru? Heureux ceux qui, n'ayant pas vu, ont cru ! »

Contrairement au récit parallèle de Luc [2], et même à l'impression

1. « Nouvelle concession au langage traditionnel des chrétiens ». J. Réville, 293.

2. Luc, xxiv, 36-49.

que donnerait celui de Jean, s'il était pris à part, un des disciples était absent lorsque Jésus vint et leur donna le Saint-Esprit. En acceptant ces descriptions comme lettre d'histoire, il faudrait admettre qu'un apôtre n'a pas reçu le Saint-Esprit, ou qu'il a dû le recevoir après les autres. Ce disciple était Thomas, le Didyme, dont on a déjà fait connaître l'humeur particulière [1]. Pourquoi n'était-il pas avec les autres? On ne le dit pas, et il est superflu de le conjecturer [2]. Dans l'économie de l'enseignement johannique, c'est un hasard providentiel, qui provoque une seconde apparition du Sauveur ; au point de vue de la rédaction, c'est le moyen d'amener une dernière et importante leçon, avec la profession de foi qui clôt dignement tout le livre. Lorsque les autres disciples lui disent qu'ils ont vu le Seigneur [3], Thomas répond qu'il ne croira pas, à moins de mettre son doigt à la place [4] des clous et de palper avec sa main la blessure faite par le coup de lance [5].

Voilà donc un des compagnons de Jésus, un apôtre, qui ne veut pas croire à sa résurrection sur la parole des témoins oculaires, mais qui veut la vérifier par lui-même. Lui seul doute, et il doute avec assurance, pour que l'inanité de son doute soit plus manifeste. La tradition synoptique gardait le souvenir de ces hésitations, les attribuant à tous les disciples, ou du moins à certains d'entre eux [6], et même au plus grand nombre [7]. On irait contre toute vraisemblance en supposant que les doutes du seul Thomas sont à la base de l'ancienne tradition [8] ; c'est cette tradition qui s'individualise, en

1. Cf. *supr.* xi, 16 ; xiv, 5 ; pp. 640, 745.

2. Voir diverses hypothèses des critiques, *ap.* B. Weiss, 616; des commentateurs catholiques, *ap.* Schanz, 577.

3. V. 25. ἑωράκαμεν τὸν κύριον. Ss. : « Le Seigneur est venu, et nous l'avons vu. »

4. Les anciens témoins se partagent entre les lectures τύπον et τύπον. Il faut certainement lire d'abord : « Si je ne vois dans ses mains la *marque* (τὸν τύπον) des clous », et très probablement ensuite : « et si je ne mets mon doigt à la place (τὸν τύπον) des clous », bien que des témoins très autorisés (mss. BD, etc.), lisent une seconde fois τύπον. Ss. lit deux fois : « la place ».

5. Il ne faut pas se demander (avec B. Weiss, 616) comment Thomas a connu le coup de lance, ni pourquoi le côté est nommé au lieu des pieds. Les paroles de Thomas sont adaptées à xix, 34, bien que l'auteur s'inspire de Luc, xxiv, 39.

6. Matth. xxviii, 17.

7. Luc, xxiv, 11 ; Marc, xvi, 11-14.

8. B. Weiss, *loc. cit.*

quelque façon, dans la personne de l'apôtre sceptique. Au point de vue de l'histoire, Thomas représente tous les disciples qui ont hésité avant de croire à la résurrection du Sauveur ; au point de vue symbolique et didactique, il est le type de ceux qui ne veulent croire que sur le témoignage matériel des miracles. Thomas étant le doute personnifié, il est superflu de vouloir atténuer sa faute en disant qu'il ne doute pas du fait, mais plutôt de sa nature, et du témoignagne qui en est rendu. Si l'on pouvait considérer les paroles du Didyme comme l'expression historique de ses sentiments, on devrait dire qu'il a perdu tout courage et toute espérance [1], tandis que les autres sont dans la pleine sécurité de la foi et la parfaite conscience de leur mission ; mais Thomas lui-même se regarde encore comme apôtre de Jésus, puisqu'il reste associé au groupe des disciples, et l'on ne doit pas raisonner sur les détails de cet incident comme s'ils étaient réels.

Huit jours après, les disciples étaient encore assemblés dans le lieu où Jésus leur était apparu, et cette fois Thomas se trouvait avec eux. Ces huit jours ne font probablement qu'une semaine, la seconde apparition du Christ ayant lieu le dimanche qui suit la première [2]. Le huitième jour marque un recommencement : il est le huitième par rapport à la semaine précédente et le premier par rapport à celle qui s'ouvre. Ce sont les premiers dimanches de l'Église, non que les apôtres aient eu déjà l'idée de commémorer la résurrection par une assemblée hebdomadaire le premier jour de la semaine [3], mais parce que l'évangéliste veut figurer cette institution. A ces premières réunions de ses fidèles, le Christ a été visiblement présent : le jour de sa résurrection, pour inaugurer le règne de l'Esprit ; le second dimanche, pour enseigner aux disciples que ce règne de l'Esprit doit être le règne de la foi. Dorénavant, il sera toujours au milieu des siens dans leurs assemblées que couronnera le repas eucharistique ; mais il y sera conformément à l'économie qu'il a établie et enseignée dans les deux premières ; il sera présent à la manière d'un esprit [4], sans être visible, et cette présence, bien que très réelle, ne se recommandera qu'à la foi. On voit com-

1. Schanz, 578.

2. B. Weiss, 617. Ss. : « Et huit jours après, *le premier jour de la semaine suivante.* »

3. Schanz, *loc. cit.*, après s. Cyrille, Maldonat, etc.

4. Cf. VI, 63 ; *supr.* p. 470.

ment l'auteur raconte la vie de l'Église en racontant l'Évangile, et comment, dans sa pensée, la cène eucharistique et la résurrection sont étroitement associées.

La seconde apparition se produit dans les mêmes conditions que la première. Les disciples sont réunis, portes fermées, comme on doit s'imaginer les premières communautés chrétiennes dans leurs assemblées eucharistiques. Jésus apparaît au milieu d'eux et leur donne la salutation : « Paix à vous. » Mais il vient spécialement pour Thomas, dont il connaît les dispositions, afin de guérir son incrédulité. Les paroles qu'il lui adresse sont divinement ironiques ; il condescend à l'examen réclamé par l'apôtre dans l'orgueil de sa courte raison, et il s'offre comme sujet d'expérience, en répétant, pour confondre la présomption de son disciple, les termes dans lesquels celui-ci a formulé ses prétentions d'esprit fort. L'idée de cette vérification est d'ailleurs suggérée par le récit de Luc [1]. « Porte ton doigt ici, et regarde mes mains » : pour les plaies des mains, Thomas peut voir et toucher. « Approche ta main et mets-la dans mon côté [2] » : pour la trace du coup de lance, il peut toucher et sentir, le Christ étant censé vêtu comme pendant sa vie mortelle, quoique son corps soit glorifié et spiritualisé. « Ne sois pas incrédule, mais fidèle [3] ». Bien qu'il n'eût pas cessé de croire en Jésus d'une certaine manière, Thomas était sur la pente de l'incrédulité, parce qu'il refusait de croire à la résurrection du Christ, la vrai foi, la foi salutaire étant celle qui a pour objet le Christ ressuscité. Ainsi Thomas n'était pas tout à fait incrédule, et il n'était pas non plus vraiment fidèle ; mais la vue de Jésus et ses paroles vont faire de ce croyant incomplet la premier confesseur de la foi à la divinité du Christ.

Thomas répond au Sauveur par ces seuls mots : « Mon Seigneur et mon Dieu [4]. » Il croit maintenant, parce qu'il a vu le Christ vivant, qu'il l'a entendu, qu'il a reçu de lui la leçon morale dont il avait besoin, non seulement parce que Jésus lui a montré qu'il connaissait le fond de son cœur [5]. On ne dit pas que Thomas

1. Luc, xxiv, 39.
2. Ss. : « Mets ta main à mon côté. »
3. V. 27. καὶ μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός. Ss. omet les mots : « mais fidèle. »
4. V. 28. ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου.
5. B. Weiss, *loc. cit.*

ait touché le Sauveur, et les commentateurs qui l'affirment [1] sont bien hardis. Le Christ va dire : « Parce que tu m'as vu, tu as cru ». C'est que le disciple n'a pas eu l'audace de persister dans ses premières exigences, et que Jésus lui en a fait reconnaître à lui-même l'inutilité, l'inconvenance, on pourrait dire l'impiété, avant de définir les conditions normales de la vraie foi. La vue de Jésus et ses paroles sont bien suffisantes pour changer les dispositions de Thomas et lui faire honte de son attitude antérieure : on ne voit pas que la vraisemblance du récit demande autre chose. Au contraire, le personnage de Thomas deviendrait odieux, la majesté du Christ serait diminuée, si le disciple ne s'était pas contenté de la proposition qui lui est faite, et l'évangéliste l'a fort bien senti.

Il va sans dire que les paroles : « Mon Seigneur et mon Dieu », ne sont pas une simple exclamation adressée au Père céleste [2], mais une apostrophe au Sauveur, le cri d'une conscience éclairée subitement de la lumière divine, la profession de foi où l'auteur a voulu mettre la conclusion et la clef de son livre. Thomas sait maintenant, il croit et il proclame que Jésus est allé à son Père, qu'il est entré, ou plutôt qu'il est rentré en participation de la gloire divine, qu'il est et Seigneur et Dieu. La foi de l'apôtre rencontre la doctrine énoncée dès le commencement de l'Évangile : « Le Verbe était Dieu [3] », et la fin de l'ouvrage répond ainsi au début. Dans les deux apparitions du Christ ressuscité, l'auteur a condensé tout le travail de la pensée chrétienne depuis la passion, pendant les premières années de l'Église, et jusqu'à son temps. Seigneur et Dieu sont les titres qui conviennent maintenant à Jésus, et non plus celui de Maître, que voulait encore lui donner Marie de Magdala. L'Église primitive, en effet, cessa d'appeler le Christ « notre Maître », pour ne l'appeler plus que « Notre Seigneur [4]. Jean l'instruit à dire « notre Dieu ».

Le Christ accueille cette déclaration, il l'accepte comme devant régler la foi de tout chrétien, et, dans une dernière leçon à Thomas, il va instruire toutes les âmes de bonne volonté. « Parce que tu

1. Par ex., Schanz, 579, après Maldonat et plusieurs Pères. Knabenbauer, 573, combat cette opinion.

2. Opinion de Théodore de Mopsueste, condamnée par le cinquième concile œcuménique, *loc. cit.*

3. I, 1.

4. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, 280.

m'as vu, dit le Sauveur, tu as cru? Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru [1]. » La première proposition doit être interrogative, mais avec le sens d'une affirmation [2]. La seconde ne signifie pas seulement, comme on l'admet d'ordinaire, que la foi d'après le témoignage apostolique va succéder à la foi fondée sur la vision directe, mais que la foi sans vision, la foi qui n'exige pas de miracles et de preuves matérielles, l'emporte sur celle qui est commandée par des prodiges extérieurs et qui en réclame [3]. Thomas est blâmé indirectement de n'avoir pas cru sur la parole des autres disciples. Il a failli, par son manque de foi, se priver de la vie éternelle, de ce bien que Jésus promet à tous ceux qui croiront sans avoir vu. Mais croire sans avoir vu n'est pas croire sans motif, c'est croire comme Thomas aurait dû croire, sur le témoignage apostolique, sur le témoignage de l'Église.

Les « signes », les miracles que Jésus a faits au cours de son ministère, et ses apparitions depuis qu'il est ressuscité ont été une sorte de concession à la faiblesse des hommes, et le dernier s'est fait pour Thomas; c'étaient comme des paraboles en action, qui n'ont pas plus de raison d'être maintenant que les paraboles des discours; les unes et les autres étaient un enseignement élémentaire qui fait place au témoignage de l'Esprit [4]; c'est l'Esprit qui va rappeler en vérités claires ce que Jésus a dit en paraboles; c'est l'Esprit qui, dans l'Église, par l'eau et par le sang, par les sacrements du baptême et de l'eucharistie, par l'union des chrétiens dans la charité, témoignera que le Christ est toujours vivant, qu'il est éternellement le Fils de Dieu et le Sauveur du monde. L'auteur du quatrième Évangile a voulu traduire ce témoignage de l'Esprit; il l'a fait en interprétant selon l'Esprit la tradition apostolique, ce que les premiers témoins avaient retenu des actes et de l'enseignement du Christ.

xx, 30. Jésus, sans doute, a fait encore devant ses disciples bien d'autres miracles qui ne sont pas écrits dans ce livre : 31. ceux-ci ont été

1. V. 29. ὅτι ἑώρακάς με πεπίστευκας· μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες. Trois mss. lat. S. Cyprien (Hartel, 70) · « Quia vidisti credidisti. Beati qui non viderunt et credunt. » Ss. : « Parce que tu m'as vu, tu as cru *en moi*. Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru *en moi*. »

2. Cf. I, 50; XII, 38; XVI, 31-32.

3. Holtzmann, 224.

4. Holtzmann, *loc. cit.*

écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, croyant, vous ayez la vie en son nom. »

L'évangéliste déclare lui-même qu'il a fait un choix parmi les matériaux traditionnels, et il se met ainsi en règle avec la tradition synoptique : qu'on ne lui reproche pas de n'avoir pas tout raconté ; ce n'était pas son intention. Il a pris parmi les « signes [1] » ceux qu'on peut dire les plus significatifs, et l'on remarquera qu'il range dans la même catégorie les miracles de Jésus, les incidents de la passion et les apparitions du Christ ressuscité. Tout cela est « signe » pour lui, c'est-à-dire fait divin, réalité symbolique ; les discours se rattachent aux signes parce qu'ils en sont l'explication et le commentaire. Le livre tout entier, la vie et l'enseignement de Jésus comme il les représente sont donc un grand symbole et doivent être interprétés comme tels. Les anciens Pères l'avaient bien compris ; mais la plupart des exégètes modernes l'ont oublié. Les signes dont il s'agit se sont accomplis « devant les disciples », non que la présence du peuple en soit exclue [2], et qu'il faille voir seulement dans les signes les apparitions du Christ ressuscité [3], mais parce que les disciples seuls ont profité des signes pour l'affermissement de leur foi, qu'ils en étaient les témoins prédestinés en vue de l'apostolat évangélique, et que, par eux, ces signes sont venus à la connaissance de tous les fidèles. En parlant des « signes » qui ne sont pas écrits dans « ce livre », l'auteur ne se réfère pas à d'autres livres où on les trouve et que lui-même se proposerait de compléter ; il prévient seulement une objection que la comparaison des anciens Évangiles avec le sien pourrait provoquer. Il a choisi ce qu'il a jugé le plus propre à l'édification du chrétien.

« Ceux-ci, dit-il aux lecteurs, ont été écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu », au sens johannique, au vrai sens du mot Messie et Christ, que Thomas vient de proclamer. Aussi bien tout l'ouvrage a-t-il plutôt la forme d'une instruction que d'une démonstration comme on en a tant fait depuis, et comme on en fait encore, pour prouver la divinité

1. σημεῖα. Ss. lit : « a montré (ἔδειξεν ; cf. x, 32) à ses disciples », au lieu de : « a fait (ἐποίησεν) devant les disciples. »

2. Schanz, 580.

3. S. Chrysostome, Maldonat, etc.

du Christ et la vérité du christianisme. La doctrine a été exposée par le moyen des « signes » et des discours qui les accompagnent ; la vérité en est censée évidente pour les âmes sincères qui éprouvent comment la vie est dans la foi. Que l'évangéliste veuille déclarer inutile l'argument tiré des miracles, tout son livre et la conclusion même protestent contre une telle idée. Mais qu'il conçoive la preuve des miracles comme complétant la révélation du Verbe dans l'enseignement du Christ [1], c'est ce qu'on ne peut affirmer qu'avec beaucoup de réserves, la preuve des miracles n'étant nullement indépendante de la révélation du Verbe, dont elle est un élément au même titre que les discours de Jésus. Il serait plus vrai de dire que le Christ johannique se révèle et se démontre par son enseignement et son action, lesquels, sous l'apparence de l'humanité, de la parole et du fait humain, signifient et transmettent la vérité divine dont les enfants de Dieu sentent en eux-mêmes l'indiscutable certitude. La preuve des miracles n'aurait une valeur distincte que si l'auteur lui-même ne considérait pas les miracles comme le symbole des vérités spirituelles qui seules importent et réalisent l'œuvre vraiment divine du Verbe incarné.

Dès que l'on a vu en Jésus la révélation de Dieu, que l'on a reconnu le Père en lui, on comprend son nom et sa qualité de Fils, et l'on possède dans cette connaissance de foi un principe de vie éternelle. L'écrivain s'est donc proposé d'instruire la foi de ses premiers lecteurs, des chrétiens de son entourage, en leur révélant le sens profond des faits et de l'enseignement évangéliques ; il leur apprend en même temps l'éminente dignité, le rôle transcendant du Christ, et le caractère divin de la vie chrétienne ; et il ne fait pas que les leur apprendre, car il ne décrit pas de façon abstraite et philosophique ces hautes vérités ; il les sent et il les montre vivantes dans l'Évangile, de telle sorte que l'homme bien disposé peut les sentir aussitôt vivantes en lui-même. Son éducation chrétienne se fait à mesure qu'il voit la foi des disciples, fondée, au début de leur vocation, par leur rencontre avec le Sauveur, se fortifier dans les controverses avec les Juifs, s'éclairer dans les discours d'adieu, arriver à la perfection dans la mort et la résurrection de Jésus, devenir par la communication de l'Esprit une vie divine personnelle à chacun et commune à Dieu, au Christ, à tous ses fidèles. On

1. Grill, 168.

peut dire que l'Église chrétienne a pris conscience de sa propre vie dans le quatrième Évangile.

L'auteur ne pouvait pas définir en termes plus exacts et plus précis le but de son livre. Par cette réflexion, qui est un dernier avis au lecteur, il prend congé de lui. Les récits de la résurrection, où se trouve figuré tout ce que Luc a raconté des apparitions du Christ, de son ascension et de la Pentecôte, montrent les apôtres tout prêts pour leur mission providentielle. Il est visible que l'évangéliste a le sentiment très net d'avoir terminé son travail et l'instruction du chrétien. L'Évangile est fini, et très habilement, puisque la conclusion correspond au commencement, que la profession de foi de Thomas et la déclaration finale du rédacteur rejoignent le prologue. Le chapitre qui vient ensuite ne peut être qu'un supplément, et un supplément qui dérange la belle économie de l'œuvre primitive.

XXXV

LA PÊCHE MIRACULEUSE. SIMON-PIERRE ET LE DISCIPLE BIEN-AIMÉ

(Jean, xxi)

Les récits contenus dans ce chapitre s'enchaînent régulièrement. Il semble néanmoins que les deux premiers morceaux, l'apparition du Christ sur le lac [1] et la réhabilitation de Pierre [2], sont liés entre eux de façon plus intime qu'avec le troisième, les prédictions concernant la mort de Pierre et celle du disciple, bien que la prophétie relative à la mort de Pierre [3] semble destinée à introduire ce que Jésus dit [4] et ce que le rédacteur de ce chapitre a lui-même à dire du disciple bien-aimé [5]. La plupart des critiques estiment avec raison que l'écrivain qui avait réglé avec un art si minutieux l'équilibre de son récit de la résurrection, couronné l'enseignement de son livre par la confession de Thomas et pris congé du lecteur à la fin du chapitre xx, n'a pas détruit lui-même l'harmonie de son œuvre par l'addition d'un appendice mal ajusté, qui est d'un autre esprit que tout le reste. D'ailleurs, la notice concernant le disciple bien-aimé fait assez entendre qu'il était déjà mort dans le temps où cette notice fut rédigée, et il est évident que ce n'est pas lui qui a écrit la conclusion du chapitre. Comme la notice se rattache, au moins extérieurement, à ce qui est dit de Pierre, il s'ensuit que le chapitre entier a été compilé par l'auteur de la finale, qui se distingue lui-même du disciple, en attribuant à celui-ci la composition de l'Évangile. Dans le récit de la pêche miraculeuse et de la réhabilitation de Pierre, le style offre certaines particularités qui ne sont point johanniques [6]:

1. xxi, 1-14.
2. xxi, 15-17.
3. xxi, 18-19.
4. xxi, 20-23.
5. xxi, 24-25.
6. On allègue ordinairement les expressions : προΐας γινομένης (v. 4), προσφάγιον (v. 5), ἐπενδύτης (v. 7), τολμᾶν, ἐξετάζειν (v. 12), ἐγερθείς (v. 14). Qu'il y ait

d'où l'on a conclu que, pour cette partie, le rédacteur avait dû employer un document plus ancien, tandis que dans la suite, qui est tout entière de sa composition, il a gardé assez fidèlement le style de l'Évangile. Le défaut de symbolisme, moins sensible toutefois dans ce chapitre que dans la péricope de l'adultère, vient se joindre à tous les autres arguments pour rendre tout à fait vraisemblable l'hypothèse des critiques.

L'Évangile de Pierre raconte la pêche miraculeuse aussitôt après la résurrection du Christ et le départ des disciples pour leur pays [1], et, dans notre récit même, certaines particularités font supposer que la source où on l'a puisé rapportait à cette circonstance la première apparition du Sauveur. Comme l'Évangile de Marc annonce pour le moins une apparition galiléenne, on a conjecturé que cette apparition n'était pas autre que celle dont parlent l'appendice de Jean et l'Évangile de Pierre, et qu'elle a été supprimée avec la finale primitive du second Évangile, parce qu'elle ne s'accordait pas avec la tradition représentée par Luc et le chapitre XX de Jean ; les presbytres d'Éphèse, tout en ayant fait peut-être la suppression dans Marc, auraient trouvé moyen de conserver ce morceau en le rattachant tant bien que mal à leur Évangile préféré [2]. Cette hypothèse peut paraître compliquée ; dans l'ensemble, elle n'est pas dépourvue de probabilité. Elle est, en tout cas, préférable à celle qui fait dépendre de Luc le récit johannique [3]. Le récit de la pêche miraculeuse est adventice dans le troisième Évangile [4] ; d'où qu'il vienne, on l'a transposé. Luc dépend, directement ou indirectement, de la source où a puisé le rédacteur du chapitre XXI de Jean ; et cette source, tradition orale ou docu-

aussi dans ce chapitre nombre de locutions johanniques, rien de plus naturel, le rédacteur ayant imité le style de l'Évangile.

1. On lit dans le fragment de cet Évangile, après l'apparition de l'ange aux femmes : « Or c'était le dernier jour des Azymes, et beaucoup s'en allaient, retournant chez eux, parce que la fête était finie. Et nous les douze (?) disciples du Seigneur, nous pleurions et nous étions très affligés ; et chacun fort attristé de ce qui s'était passé, s'en retourna chez soi. Et moi Simon-Pierre, et André mon frère, prenant nos filets, nous allâmes à la mer ; et il y avait avec nous Lévi fils d'Alphée, que le Seigneur... » Le reste manque. Lévi fils d'Alphée est le publicain (cf. MARC, II, 44), que le premier Évangile appelle Matthieu.

2. ROHRBACH, *op. cit.*

3. HOLTZMANN, 225.

4. LUC, V, 1-11.

ment écrit, semble avoir mis la pêche miraculeuse en rapport avec la résurrection du Sauveur et la réhabilitation de Pierre, non avec la vocation du prince des apôtres.

XXI, 1. Après cela, Jésus se manifesta encore aux disciples, sur la mer de Tibériade ; et il se manifesta comme il suit. 2. Se trouvaient ensemble Simon-Pierre et Thomas appelé Didyme, Nathanaël, de Cana en Galilée, les (fils) de Zébédée, et deux autres de ses disciples. 3. Simon-Pierre leur dit : « Je vais pêcher. » Ils lui dirent : « Nous aussi, nous (y) allons avec toi. » Ils sortirent et montèrent dans la barque, et cette nuit-là ils ne prirent rien. 4. Et comme il faisait déjà jour, Jésus parut sur le rivage; cependant les disciples ne savaient pas que c'était Jésus. 5. Alors Jésus leur dit : « (Mes) enfants, avez-vous de quoi manger? » Ils lui répondirent : « Non. » 6. Et il leur dit : « Jetez le filet sur le côté droit du bateau, et vous trouverez. » Ils (le) jetèrent donc, et ils ne pouvaient plus (le) tirer à cause du grand nombre des poissons. 7. Alors ce disciple que Jésus aimait dit à Pierre : « C'est le Seigneur. » Et Simon-Pierre, ayant entendu que c'était le Seigneur, mit sa tunique, car il était nu, et il se jeta à la mer. 8. Et les autres disciples vinrent avec le bateau, car ils n'étaient éloignés de terre que d'environ deux cents coudées, traînant le filet (avec) les poissons. 9. Quand ils furent descendus à terre, ils virent un brasier arrangé, et du poisson mis dessus, et du pain. 10. Jésus leur dit : « Apportez de (ces) poissons que vous venez de prendre. » 11. Simon-Pierre monta (dans le bateau) et tira à terre le filet (qui était) plein de cent cinquante-trois grands poissons; et bien qu'il y en eût tant, le filet ne se rompit point. 12. Jésus leur dit : « Venez déjeuner. » Et aucun des disciples n'osait lui demander : « Qui es-tu? » car ils savaient que c'était le Seigneur. 13. Jésus s'approcha, il prit le pain et (le) leur donna, et le poisson de même. 14. C'est ainsi que Jésus se manifesta, pour la troisième fois, aux disciples, étant ressuscité d'entre les morts.

La formule d'introduction : « Après cela, Jésus se manifesta encore aux disciples sur le lac de Tibériade, et il se manifesta en cette sorte », a toutes les apparences d'une suture artificielle. Il est vrai que l'auteur de l'Évangile emploie la locution : « après cela », par manière de transition [1] ; mais ici la transition n'existe pas, étant exclue par la finale du chapitre précédent. Si l'apparition sur le lac était entrée dans le cadre de l'évangéliste, il ne l'aurait pas amenée aussi gauchement. Le verbe « manifester [2] » appartient au langage

1. Cf. V, 1 ; VI, 1, VII, 1 ; mais les conditions d'emploi ne sont pas les mêmes.
2. φανεροῦν.

johannique, mais avec un autre sens : dans l'Évangile, Jésus est invité à « se manifester », à se faire connaître au monde, et il « manifeste », il fait éclater aux yeux des hommes, par ses œuvres, la gloire du Père [1] ; ici la manifestation signifie l'apparition sensible du Sauveur, sortant de la sphère invisible où sa résurrection l'a introduit [2]. On dit que Jésus se manifesta « aux disciples », afin de rattacher cette apparition à celles du chapitre précédent, comme faisant partie d'une même série ; mais le récit contredit cette donnée, vu que sept [3] disciples seulement sont présents : par le nombre des témoins et par son objet, cette troisième apparition se trouve beaucoup moins importante que les deux autres, elle conviendrait mieux comme apparition initiale, et telle devait être sa place dans la tradition où on l'a prise. L'indication du lieu : « sur la mer de Tibériade », sert à introduire le récit. La désignation des disciples Thomas et Nathanaël est faite d'après ce qu'on a lu dans le corps de l'Évangile [4], bien que Cana n'ait pas été expressément indiquée comme patrie de Nathanaël. Il n'est pas sûr que ces deux disciples aient figuré dans le récit primitif. L'Évangile de Pierre nomme André, puis Lévi le Publicain ; mais le fragment de cet apocryphe ne va pas plus loin [5] ; on peut croire que les deux fils de Zébédée y étaient mentionnés ensuite, puisqu'on les retrouve dans la pêche miraculeuse de Jean. Comme les fils de Zébédée ne sont nommés nulle part dans le quatrième Évangile, on est d'autant plus étonné de les rencontrer ici. Les deux disciples anonymes ne sont pas nécessairement des apôtres, mais l'économie générale du récit et la comparaison de l'Évangile de Pierre invitent à les rattacher au collège des Douze.

Simon-Pierre dit à ses compagnons : « Je vais pêcher » ; et ceux-ci lui répondent : « Nous irons avec toi. » Tous vivent donc en Galilée, dans les conditions où les Évangiles synoptiques les montrent, avant le départ du Christ pour Jérusalem, ou mieux encore avant leur vocation à l'apostolat. Il est ridicule de dire que,

1. VII, 4 ; *supr.* p. 487 ; XVII, 6 ; *supr.* p. 803.
2. B. WEISS, 621.
3. Le chiffre a peut-être été obtenu artificiellement. « Putant Augustinus et Beda hoc ipso septem discipulorum numero praesens designari saeculum, cujus universum septem diebus volvitur tempus. » MALDONAT, II, 994.
4. I, 45-II, 1 (*supr.* p. 257) ; XI, 16.
5. Voir *supr.* p. 926, n. 1.

revenus chez eux, ils s'amusent à pêcher parce qu'ils n'ont rien à faire entre la résurrection et la Pentecôte [1]. D'après Luc [2], les apôtres n'ont pas dû quitter Jérusalem avant la Pentecôte, et depuis lors ils sont absorbés par la prédication évangélique. D'après Jean, ils sont, dès la première apparition, organisés en communauté, transformés en chefs d'Églises, et la contradiction de notre récit avec le chapitre précédent, pour être moins apparente qu'avec le troisième Évangile et les Actes, ne laisse pas d'être encore plus profonde, Il paraît évident que le récit de la pêche miraculeuse est emprunté à la tradition, qu'on trouve plus ou moins modifiée dans Matthieu, et qui était primitivement celle de Marc, d'après laquelle les disciples, dispersés par la passion, retournaient dans leur pays avant de voir le Sauveur ressuscité, probablement même avant d'être instruits de la résurrection [3]. On s'explique ainsi qu'ils aient repris leurs occupations ordinaires, et que les premières apparitions du Christ aient dû se produire en Galilée, comme l'affirment nettement les Évangiles de Marc et de Matthieu. La barque de Pierre est celle dont parlent les Synoptiques. Ce n'est pas en tant que chef des apôtres que Simon prend l'initiative de la pêche, mais en tant que propriétaire de la barque. Les disciples qui sont restés près de lui à Capharnaüm, ou qui sont venus l'y retrouver, l'accompagnent. Tous ont l'air désœuvrés, déconcertés par le coup qui a frappé leur Maître et qui les a renvoyés chez eux. Ils ne sont rien moins que décidés à entreprendre la conversion du monde; et pourtant le souvenir du passé les tourmente; ils ont l'esprit ailleurs qu'à la pêche des poissons.

Pierre et ses compagnons se sont embarqués le soir, afin de pêcher pendant la nuit, temps plus favorable que le jour pour cette besogne. Mais la nuit s'écoule sans que les pêcheurs prennent rien; ils ont toute liberté de se remémorer leurs souvenirs et les espérances d'autrefois. Au lever du jour, quelqu'un les interpelle du rivage. C'était Jésus, dit l'évangéliste, mais ils ne s'en doutaient pas. Ici le texte n'éveille pas l'idée d'une sorte d'aveuglement providentiel, comme dans le cas des disciples d'Emmaüs et dans celui de Marie de Magdala. Tout à l'heure le disciple bien-aimé,

1. Schanz, 582; Knabenbauer, 578, après bien d'autres.
2. Luc, xxiv, 49; Act. i, 1-5.
3. Cf. Marc, xiv, 28; xvi, 7-8, et l'Évangile de Pierre, *supr. cit.*

puis Pierre, enfin tous les autres reconnaîtront Jésus, à mesure qu'ils s'occuperont ou se rapprocheront de lui. Il ne faut pas parler non plus d'un changement dans l'extérieur du Christ ressuscité [1]. Les disciples ne reconnaissent pas d'abord le Sauveur dans l'homme qui leur parle du rivage, à cause de la distance, de la confusion du jour naissant, et parce qu'ils ne s'attendaient pas à voir leur Maître, ne soupçonnant probablement pas encore qu'il fût vivant. « Mes enfants, dit l'inconnu, avez-vous de la provision [2]? » Le mot « enfants » est du style johannique [3], et l'on peut douter qu'il vienne de la source. La question prévoit une réponse négative; elle laisse entendre que les pêcheurs auraient besoin de poisson pour leur déjeuner, non que Jésus leur offre ses services pour en prendre, et bien moins encore qu'il ait l'intention de manger avec eux [4]. Les disciples répondent qu'ils n'ont rien, et Jésus leur dit qu'ils auront meilleure chance en jetant le filet à droite du bateau. Est-ce parce que la droite est le bon côté, le côté propice et d'heureux augure [5], ou bien parce que les disciples pêchaient à gauche [6], et que Jésus sait de science divine qu'il y a du poisson à prendre de l'autre côté, on ne saurait le dire. Toutefois, rien ne prouve que le filet fût dans l'eau. Le récit de Luc [7] ferait plutôt croire que le filet était retiré, et que les pêcheurs, découragés, se disposaient à regagner le bord. Dans cette hypothèse, l'indication du côté droit ne serait pas indifférente, mais présagerait aux disciples, en un langage approprié aux croyances vulgaires, le succès que Jésus garantit. Il est donc peu probable que ce coup de filet à droite signifie la substitution du Nouveau Testament à l'Ancien, ou la transmission de l'Évangile aux Gentils [8]. La rédaction actuelle contient des traits allégoriques, et l'on peut croire même que déjà, dans le récit primitif, le succès extraordinaire de la pêche était interprété comme une figure de la conversion des païens; mais l'ensemble

1. Maldonat, Schanz, etc.
2. V. 5. παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε.
3. Cf. I Jean, II, 14-18.
4. Schanz, 583.
5. Holtzmann, 226.
6. B. Weiss. 623.
7. Luc, V, 5.
8. La première allégorie est proposée par s. Cyrille; la seconde a été soutenue par plusieurs modernes, notamment Hilgenfeld; cf. Holtzmann, *loc. cit.*

représentait une tradition historique et n'était pas entendu symboliquement.

Les disciples suivent le conseil de l'inconnu, persuadés que celui-ci doit s'y connaître, puisqu'il parle avec une telle assurance. Ils jettent le filet, et, quand ils essaient de le retirer, ils ne peuvent en venir à bout, tant la quantité de poissons est considérable [1]. A ce moment, le disciple que Jésus aimait dit à Pierre : « C'est le Seigneur [2] ». On doit supposer que ce disciple s'occupait moins de la pêche que de celui qui l'avait conseillée, et que, le bateau se rapprochant du rivage, il a fini par discerner les traits du Sauveur. Le disciple est mentionné en cet endroit à cause de l'intérêt que lui porte le rédacteur, et pour préparer l'identification qu'on fera de lui avec l'auteur de l'Évangile. Par conséquent, ce trait n'existait pas sous cette forme, et peut-être même n'existait-il en aucune façon dans le récit primitif. La suite paraît avoir été aussi plus ou moins retouchée ; mais il est impossible de déterminer avec précision les éléments adventices et ce qui appartient à la tradition originelle. Toujours est-il que l'intervention du disciple préféré n'est pas bien amenée, puisque l'énumération des pêcheurs ne laissait pas soupçonner sa présence. Le rédacteur, sans doute, veut qu'on l'identifie à Jean fils de Zébédée, ou à l'un des disciples anonymes ; mais il semble que l'identification vient de lui et qu'elle n'était pas faite dans la tradition qui lui a fourni l'histoire de l'apparition sur le lac.

Simon-Pierre, à la remarque du disciple, s'empresse de mettre son vêtement et se jette à l'eau pour gagner le bord. A-t-il cru sur la parole du disciple, ou bien n'a-t-il pas plutôt regardé lui-même et reconnu Jésus ? Le récit manque de netteté. On est tenté de soupçonner que, dans la relation primitive, Pierre reconnaissait lui-même Jésus, sans être averti par aucun autre. L'apôtre, pour vaquer plus librement aux exercices de la pêche, était nu, c'est-à-dire qu'il avait ôté sa robe, l'habit de dessus : les commentateurs admettent généralement, sans grande nécessité, qu'il avait gardé

1. Ss. : « Et quand ils l'eurent jeté *comme il l'avait dit, ils cherchèrent à* tirer le filet *dans la barque*, et ils ne le pouvaient pas, à cause *du poids* des poissons *qu'il contenait.* » Quelques témoins insèrent Luc, v, 5, avant Jean, xxi, 6, avec quelques modifications : « *Et ils dirent* » : Nous avons peiné toute la nuit sans rien prendre ; mais sur ta parole *nous jetterons* le filet. »

2. V. 7. ὁ κύριός ἐστιν.

son habit de dessous, ou tout au moins une sorte de tablier autour des reins [1]. Pierre a remis un habit, afin de paraître devant Jésus en tenue convenable. C'est pour le rejoindre plus promptement qu'il se jette à la mer. Il est tout à fait surprenant que la suite de cet incident ne soit pas indiquée ; que l'on ne dise pas ce que fit Pierre en arrivant près du Sauveur, et comment il fut accueilli de lui. Ces détails ne pouvaient manquer dans le récit primitif ; peut-être ont-ils été omis dans celui-ci, parce qu'ils s'accordaient mal avec les données du chapitre précédent. On peut croire que l'apôtre, en arrivant auprès du Christ, se prosternait en disant, comme dans le troisième Évangile [2] : « Éloigne-toi de moi, Seigneur, parce que je suis un homme pécheur », ou quelque parole semblable. Du discours de Pierre et de la réponse de Jésus il ressortait clairement que cette rencontre était la première depuis la nuit fatale où Pierre avait renié son Maître. Certains commentateurs [3] ont supposé que l'apôtre avait marché sur les eaux pour aller au Christ. L'hypothèse est toute gratuite, quoique l'incident rapporté dans le premier Évangile [4] ait pu se rattacher d'abord à cette circonstance. S'il appartient au récit traditionnel, le rédacteur de Matthieu l'aura adapté à l'histoire de Jésus marchant sur les eaux, tout comme Luc a adapté la pêche miraculeuse à l'histoire de la vocation des apôtres.

Le bateau n'était qu'à une centaine de mètres du rivage ; les compagnons de Pierre, moins empressés que lui, se dirigent vers le bord, en traînant le filet qu'ils n'avaient pu remonter dans la barque. Ils abordent près de l'endroit où se tenait Jésus, et ils ont la surprise de trouver un brasier tout préparé [5], avec du poisson qui rôtissait, et du pain à manger avec le poisson. Cependant Jésus demande que l'on apporte du poisson qui vient

1. B. Weiss, 624 ; Schanz, 684. Ss. omet la remarque : « Car il était nu ». La suite présente un ordre meilleur que le texte ordinaire : « Et il se jeta à la mer ; *et il nagea et arriva* (au bord), car il n'était pas loin de la terre (l'indication de la distance est omise) ; mais les autres disciples vinrent dans la barque, traînant le filet. »

2. Luc, v, 8. Cette parole ne va pas très bien à dire dans une barque.

3. Grotius et autres, *ap.* B. Weiss, *loc. cit.*

4. Matth. xiv, 28-31.

5. Quelques mss. de l'ancienne Vulgate et Ss. supposent la leçon κατομένην, « des charbons allumés », au lieu de κειμένην, et cette leçon pourrait être préférable à la leçon vulgaire.

d'être pris, comme si celui qui était sur le feu ne suffisait pas : Pierre remonte dans la barque pour tirer le filet qu'il amène à terre, et où l'on trouve cent cinquante-trois poissons, ni plus ni moins ; malgré cette charge, observe-t-on, le filet ne s'était pas rompu. Alors Jésus invite les disciples à manger, et il ne semble pas qu'on utilise pour ce déjeuner le poisson que le Christ vient de faire apporter.

Le récit manque un peu de naturel et d'équilibre. Puisque les disciples sont arrivés à terre avec la barque, le filet doit être amené aussi ; on ne voit pas pourquoi Pierre remonte seul dans le bateau pour tirer le filet et prendre les poissons ; on ne voit pas non plus pourquoi le Christ demande du poisson aux disciples, puisqu'il y en a de cuit sur le feu, et que, selon toute vraisemblance, c'est ce poisson rôti qui est mangé aussitôt. Le brasier, le poisson et le pain appartiennent sans doute au récit traditionnel [1]. La demande de Jésus est destinée à introduire la rentrée de Pierre dans la barque, et le compte des poissons : ces traits ont dû être ajoutés dans la rédaction johannique. Dans Luc [2], le filet est hissé sur les barques avant que les pêcheurs reviennent au rivage. Il est certain que la tradition la plus ancienne voyait dans le succès de la pêche une image des conversions obtenues par la prédication chrétienne ; la parole du Sauveur : « Je vous ferai pêcheurs d'hommes [3] », y invitait. Mais notre récit va plus loin. Saint Jérôme [4] a observé que le chiffre cent cinquante-trois représente toutes les espèces de poissons alors connues des naturalistes. Tout porte à croire que ce chiffre figure symboliquement la conversion du genre humain, et qu'on fait tirer le filet par Pierre seul afin de lui attribuer l'initia-

1. Cf. Luc, xxiv, 42 ; la demande du Christ, au v. 41, n'est pas sans analogie avec Jean, xxi, 5.

2. v, 7.

3. Marc, i. 17 ; Matth. iv, 19 ; Luc, v, 10.

4. « Quos pisces ad dexteram partem jubente Domino extraxit Petrus, et erant centum quinquaginta tres, ita ut prae multitudine eorum retia rumperentur. Aiunt autem qui de animantium scripsere naturis et proprietate, qui ἁλιευτικὰ tam latino quam graeco didicere sermone, de quibus Oppianus Cilix est, poeta doctissimus, centum quinquaginta tria esse genera piscium quae omnia capta sunt ab apostolis, et nihil remansit incaptum, dum et nobiles et ignobiles, divites et pauperes, et omne genus hominum de mari hujus saeculi extrahitur ad salutem. » *In Ez.*, XIV (*P. l.* XXV, 474). Les conjectures des autres Pères ne sont pas à discuter. Voir à ce sujet Maldonat, II, 1004.

tive de la prédication aux Gentils. La suite montre combien les redacteurs sont préoccupés du rôle de Pierre dans l'Église apostolique et de sa primauté spirituelle. On a pu, non sans quelque raison, les soupçonner de vouloir être agréables à l'Église romaine [1].

Au point de vue de la composition, l'acte de Pierre tirant le filet et comptant les poissons remplace les paroles entre le Christ et Pierre quand celui-ci est arrivé près du Sauveur. Il est bien difficile de voir dans le nombre des poissons une marque d'historicité, et d'admettre que la prise de ces poissons n'est pas conçue comme un miracle [2]. De ce qu'on a proposé beaucoup d'explications chimériques [3] pour le nombre cent cinquante-trois, il ne suit nullement que l'auteur n'y ait pas vu un symbole, et le caractère miraculeux de la pêche, au moins dans la pensée du narrateur, résulte des circonstances indiquées. Rien n'est plus arbitraire que de supposer le brasier allumé et le poisson mis sur le feu par Pierre lui-même [4] : était-ce donc pour cela qu'il s'était précipité vers Jésus, et n'a-t-il pas eu d'autre souci dans les courts instants qui ont précédé l'arrivée de ses compagnons. Ni le narrateur, ni Pierre, ni les autres disciples n'ont su comment le feu s'était trouvé prêt. Le pain et le poisson rôti se trouvent là par un coup de Providence aussi miraculeux que la multiplication des pains.

Luc mentionne deux barques et dit que le filet menaçait de se rompre : on a pensé que notre récit parlait d'une seule barque et notait que le filet ne s'était pas rompu, pour signifier l'unité de l'Église, et pour effacer le souvenir des anciennes querelles entre les judaïsants et les chrétiens de la gentilité. Mais il semble plutôt que Luc a introduit une seconde barque à cause des fils de Zébédée [5], dont il rattachait la vocation, aussi bien que celle de Pierre, à la pêche miraculeuse; ce qu'il dit du filet peut n'avoir pas d'autre portée, et il n'est pas évident non plus que la remarque du récit johannique, sur le filet qui ne se rompt pas, soit destinée à corriger le troisième Évangile, surtout dans le sens où on l'entend. L'intégrité du filet figure l'unité de l'Église ; mais ce trait

1. Holtzmann, 229.

2. B. Weiss, 625.

3. Plusieurs modernes ont voulu y voir un symbole analogue à celui d'Ap. xiii, 18, et n'ont pas trouvé de clef satisfaisante. Cf. B. Weiss, *loc. cit.*

4. B. Weiss, *loc. cit.*

5. Cf. Luc, v, 2, 7, 9-11, et Marc, i, 16-20.

peut bien n'avoir pas été conçu pour redresser le récit de Luc, dont il ne semble pas que Jean dépende, ni pour faire oublier des divisions dont le souvenir devait être déjà bien effacé.

Le passage de ce chapitre le plus conforme à la tradition primitive est incontestablement celui où il est dit que les disciples n'osaient pas demander à Jésus qui il était, sachant bien que c'était le Seigneur. Cette observation n'a de sens que s'il s'agit d'une première rencontre avec le Christ ressuscité. Elle ne manque pas d'une certaine finesse psychologique. Les disciples ne peuvent pas douter que ce soit Jésus ; et pourtant leur étonnement fait qu'ils n'en croient pas leurs yeux, et qu'ils auraient envie de faire des questions, de vérifier [1] que c'est bien le Maître qu'ils avaient perdu; mais je ne sais quelle crainte les retient, respect de Jésus, hésitation causée par la surprise, espèce d'effroi devant un mort ressuscité. Le texte rend aussi fidèlement que possible cette impression indéfinissable de gens partagés entre une certitude imposée par le cœur en même temps que par les sens, et un doute suggéré par la raison. Cet état d'esprit serait inconcevable après les deux apparitions qui ont été racontées dans le chapitre xx, d'autant que l'auteur du quatrième Évangile n'a pas coutume d'analyser ainsi les dispositions intimes de ses personnages, et qu'il n'attribue aux apôtres, lors de leur première entrevue avec le Christ glorieux, d'autre sentiment que celui de la joie. Il est possible, d'ailleurs, que ce trait n'appartienne pas à la première apparition galiléenne, mais à une autre qui aurait eu lieu pour les onze apôtres et qui devait suivre l'apparition à Pierre, comme on le voit dans la première Épître aux Corinthiens [2]. Ce qui est dit du repas, avec le pain et le poisson, conviendrait mieux à cette seconde apparition, quoique la conversation qui suit le repas se rattache à la première.

Les disciples se tenaient à une certaine distance, retenus par la crainte qui les empêchait de parler. C'est pourquoi le Christ, après les avoir invités à manger, s'approche et prend le pain afin de le leur donner ; il fait de même pour le poisson. La fin du récit paraît écourtée. On dirait que le repas n'est mentionné que pour introduire la conversation qui vient ensuite [3]. Ce n'est qu'une apparence ;

1. V. 12. οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν· σὺ τίς εἶ ; le mot ἐξετάσαι signifie plus qu'une simple interrogation.

2. I Cor. xv, 5.

3. B. Weiss, 626.

du moins, il n'en était certainement pas ainsi dans la source. Le rédacteur a dû abréger ce qui était dit du repas, parce qu'il attachait plus d'importance à ce qu'il voulait raconter touchant Pierre et le disciple bien-aimé [1]. Il fait entendre cependant que Jésus a présidé comme autrefois à ce repas matinal, qu'il a rompu le pain pour le distribuer à ses apôtres, comme il est raconté dans l'histoire des disciples d'Emmaüs. Ce repas du Christ ressuscité rappelle aussi le souvenir de l'eucharistie. Le poisson était regardé, dans la plus ancienne tradition de l'Église, comme un symbole eucharistique, ainsi que l'attestent les récits de la multiplication des pains [2]. La foi à la résurrection et la foi à l'eucharistie se sont affermies et développées en même temps : la présence sensible du Christ ressuscité, aux repas de ses disciples, a garanti sa présence invisible dans toutes les réunions de la communauté où l'on accomplissait, à son exemple et en mémoire de lui, le rite de la fraction du pain.

Il est puéril de supposer que Jésus n'a pas béni le pain en cette circonstance [3], parce qu'il s'agissait seulement d'un déjeuner [4]. La bénédiction devait être mentionnée dans le récit primitif; en tous cas, elle est sous-entendue, et le rédacteur ne l'a omise que pour abréger. Il est pareillement oiseux de conjecturer que Jésus aura tenu conversation avec ses disciples pendant le repas, et de se demander s'il a mangé ou non [5]. Enfin, pour admettre que l'invitation à manger, le pain et le poisson rôti ont été empruntés à Luc [6], il faut soutenir que tout le récit, à commencer par la pêche miraculeuse, vient de la même source. Or la dernière hypothèse est invraisemblable, attendu que la pêche miraculeuse n'est pas à sa place dans Luc, et qu'elle a dû être empruntée à la tradition d'où procède le récit johannique. La

1. On pourrait supposer aussi que les conditions matérielles de la rédaction commandaient ces omissions, l'espace libre qui restait pour l'appendice, à la fin du rouleau où l'Évangile était écrit, n'étant pas considérable. Mais les omissions sont plutôt commandées par le voisinage du c. xx.

2. Cf. vi, 9-11 ; xxi, 9, 13; et Marc, vi, 38-41 ; Matth. xiv, 17-19; xv, 34-36; Luc, ix, 13-16.

3. V. 13. ἔρχεται Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως. Cf. vi, 11. Ms. D . εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς. Ss. : « Et Jésus prit le pain et le poisson, *et les bénit*, et il les leur donna. »

4. Meyer, *ap.* Weiss, *loc. cit.*

5. Hypothèses de B. Weiss, *loc. cit.*

6. Holtzmann, 227.

forme de ce récit, qui est secondaire, ne doit pas induire à illusion sur le fond, qui est primitif. On ne doit pas oublier que la tradition galiléenne des apparitions est plus anciennement attestée que la tradition hiérosolymitaine. S'il y a emprunt d'un côté ou de l'autre, c'est plutôt du côté de Luc et de la tradition plus récente. L'apparition aux disciples d'Emmaüs tient lieu de l'apparition sur le lac, celle-ci ayant toute chance d'être la vision de Pierre, qui vient en premier lieu dans la série chronologique donnée par saint Paul ; et le poisson rôti que Luc fait présenter au Christ, dans l'apparition aux Onze [1], est beaucoup mieux à sa place près de la mer de Galilée qu'à Jérusalem.

« C'est ainsi, conclut le narrateur, que Jésus se manifesta pour la troisième fois à ses disciples, étant ressuscité des morts [2]. » Les commentateurs qui attribuent une valeur historique à cette réflexion observent que des apparitions ultérieures ne sont pas exclues [3]. Mais le caractère artificiel de la computation n'a pas même besoin d'être démontré. Le rédacteur de ce chapitre a relié comme il a pu cette apparition à celles qui étaient racontées dans le chapitre xx ; et comme il y en avait deux, celle-ci fait trois. Pour soutenir qu'elle a été chronologiquement la troisième, il faudrait d'abord prouver que les apparitions du chapitre xx représentent une tradition purement historique, et que leurs dates appartiennent à une chronologie réelle. Or les récits johanniques de la résurrection sont dominés par le même symbolisme que le reste de l'Évangile. On n'a pas le droit de les opposer, comme un témoignage historique, à la tradition de Marc et de Matthieu qui ne connaissent pas d'apparitions devant les disciples à Jérusalem, le jour de la résurrection. Même appuyé par Luc, le témoignage de Jean ne l'emporte pas historiquement sur celui de Marc, parce que la relation de Luc, sans être symbolique au même sens que le quatrième Évangile, fait déjà rentrer dans un cadre artificiel toutes les traditions relatives au Christ ressuscité. Le cadre johannique, plus rétréci, s'éloigne encore plus de la réalité ; l'appendice qu'y ajoute le rédacteur du chapitre xxi n'en modifie pas le caractère ; le résultat le plus net de la combinaison est de joindre à deux apparitions où l'auteur du quatrième Évangile avait résumé sym-

1. Luc. xxiv, 42.
2. V. 14. τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν.
3. B. Weiss, 627 ; Schanz, 585.

boliquement toutes les apparitions du Christ ressuscité, avec l'Ascension et la Pentecôte, une apparition qui est un fait traditionnel, maintenant impossible à définir, mais où il est encore assez facile de reconnaître la première des apparitions connues dans la tradition apostolique.

L'indication : « pour la troisième fois », a donc une portée purement rédactionnelle et littéraire : elle sert à souder le récit de la pêche miraculeuse et tout le chapitre à ce qui précède; on ne peut ni ne doit la transformer en donnée d'histoire. Dès qu'il voulait ajuster cet appendice à l'Évangile, le rédacteur n'avait pas d'autre moyen à sa disposition ; ses habitudes d'esprit ne lui permettant pas de dire que l'apparition sur le lac était la première dans tel ou tel document plus ancien, il ne pouvait insérer le récit de la pêche miraculeuse qu'en manière de supplément. Et pour qu'il l'ait ajouté ainsi, il faut que ce récit ait joui d'une assez grande autorité traditionnelle. Les critiques qui soutiennent que la pêche miraculeuse était racontée dans la finale primitive de Marc trouvent là un argument solide en faveur de leur hypothèse.

xxi, 15. Quand ils eurent déjeuné, Jésus dit à Simon-Pierre : « Simon fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci? » Il lui dit : « Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime. » 16. Il lui dit : « Pais mes agneaux. » Il lui dit encore une seconde fois : « Simon fils de Jean, m'aimes-tu? » Il lui dit : « Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime. » Il lui dit : « Pais mes brebis. » 17. Il lui dit une troisième fois : « Simon fils de Jean, m'aimes-tu? » Pierre fut affligé de ce qu'il lui disait pour la troisième fois : « M'aimes-tu? » et il lui dit : « Seigneur, tu sais tout, tu connais que je t'aime. » Il lui dit : « Pais mes brebis. 18. En vérité, en vérité je te (le) dis, lorsque tu étais jeune, tu te ceignais toi-même et tu allais où tu voulais; mais quand tu seras vieux, tu étendras tes mains, un autre te ceindra et te mènera où tu ne veux pas. » 19. Et il dit cela pour indiquer par quelle mort il (Pierre) devait glorifier Dieu.

Le repas fini, Jésus dit à Pierre : « Simon fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci [1]? » Rien ne prouve que ces paroles soient les premières que Jésus adresse au prince des apôtres, et que le Sauveur

1. V. 15. Σίμων Ἰωάνου, ἀγαπᾷς με πλέον τούτων; Ss. : « Simon fils de Jona, m'aimes-tu? » Il lui dit : « Oui, Seigneur. » (Jésus) lui dit : « Pais mes agneaux ». De même, au v. 17, Pierre répond simplement : « Oui, Seigneur. »

rompe ainsi un long silence à l'égard du disciple qui l'avait renié [1]. Le silence ne serait long que si l'apparition sur le lac avait eu lieu réellement après celles du chapitre xx, et si Jésus n'avait rien dit à Pierre quand celui-ci est arrivé près de lui sur le rivage. Mais le rédacteur lui-même n'a pas voulu signifier que Jésus n'avait pas parlé à Pierre avant la fin du repas ; il rapporte ce que Jésus a dit, le repas terminé. On sait d'ailleurs qu'il a transposé le récit de la pêche et supprimé probablement les paroles échangées entre le Christ et Pierre, quand ce dernier a rejoint son Maître au bord du lac. L'énoncé du nom complet : « Simon fils de Jean », marque la solennité de la question. On se rappelle aussitôt l'apostrophe : « Heureux es-tu, Simon fils de Jona », dans le premier Évangile. La foi de Pierre n'est pas en cause, et il ne l'avait jamais perdue ; il avait manqué seulement de courage pour la professer. C'est ce courage, dont l'amour est le principe, que Jésus veut exciter et affermir dans son apôtre. Si l'on tient compte des antécédents de Pierre, l'interrogation : « M'aimes-tu plus que ceux-ci? » n'a rien de blessant pour les autres disciples [2]. Il est peu probable cependant qu'elle eût été rapportée, et, à plus forte raison, conçue par l'auteur du quatrième Évangile, qui a voulu certainement représenter le disciple bien-aimé comme le mieux aimant, et qui a pris soin, en plusieurs occasions, de le mettre avant Pierre. Le dialogue entre Jésus et Simon a donc quelque chance d'avoir été emprunté à la source qui a fourni la pêche miraculeuse, et cette source ignorait le disciple bien-aimé. Quoique les paroles de Jésus puissent faire écho à la déclaration de Pierre : « Je donnerai ma vie pour toi [3] », elles correspondent bien mieux à ce que l'apôtre dit dans Marc : « Quand même tous tomberaient, je ne tomberais pas [4] ».

Pierre, instruit par une douloureuse expérience, répond, avec une sincérité exempte de présomption : « Oui, Seigneur, tu sais bien que je t'aime. » Il ne se vante pas de ses sentiments ; il en appelle à la connaissance que Jésus doit en avoir. Comme s'il voulait récompenser un amour que l'humilité rend parfait et préservera maintenant de défaillance, Jésus dit à Pierre : « Pais mes agneaux [5]. » L'apôtre

1. Holtzmann, *loc. cit.*
2. Remarque de Schanz, 586.
3. xiii, 37 ; *supr.* p. 738.
4. Marc, xiv, 29 ; Matth. xxvi, 33 ; cf. Luc. xxii, 33.
5. V. 13. βόσκε τὰ ἀρνία μου.

est chargé de la direction du troupeau chrétien, à la place de Jésus, non qu'il y ait ici référence à ce qui a été dit plus haut du bon pasteur [1], mais par une figure de langage qui est familière aux Synoptiques [2]. Dans l'allégorie du bon pasteur, le Christ est le berger unique auquel nul pasteur humain ne peut être comparé. En faisant de Simon son vicaire, Jésus ne réhabilite pas seulement le renégat, il confirme dans sa primauté le prince des apôtres. Peut-être faudrait-il dire qu'il l'en investit.

De savants critiques [3] observent qu'il ne peut être question de la réintégration de Pierre dans l'apostolat, parce que cette réintégration est acquise depuis la première apparition du Christ, par le don du Saint-Esprit. Ils raisonnent comme si le rédacteur du chapitre XXI avait conçu la scène de réhabilitation. Il est bien plus probable que ce tableau existait, joint à la pêche miraculeuse, dans un document traditionnel, et que le rédacteur en a plutôt atténué la portée. Il s'en sert presque comme d'une transition pour amener ce qu'il veut dire touchant le disciple bien-aimé. Dans la source primitive, la réhabilitation de Pierre comme prince des apôtres, en tant que réhabilitation il y a, se confondait avec sa réhabilitation comme simple membre du collège apostolique. Il n'y avait pas réhabilitation en ce sens que Pierre aurait cessé d'être apôtre et prince des apôtres, mais seulement parce que sa faute pouvait sembler, aux yeux des autres disciples et même aux siens, porter atteinte à sa mission personnelle.

Ajoutons que, dans cette ancienne tradition galiléenne sur la résurrection du Christ, le collège apostolique était supprimé en fait par la dispersion des apôtres; la première apparition du Sauveur, destinée principalement à Pierre, est moins la réintégration de leur chef que la restauration commencée du collège apostolique, sous la direction effective, et non plus seulement nominale, de Simon-Pierre. La primauté de Pierre est à peine indiquée dans Marc : si notre récit appartenait à la finale primitive du second Évangile, l'auteur s'était proposé de mettre en relief cette primauté dans les récits de la résurrection. C'est en effet à partir des premières apparitions que la primauté s'exerce; c'est alors qu'elle

1. X, 1-16; *supr.* p. 613.
2. MATTH. XVIII, 12-14; LUC, XV, 4-7; MARC, XIV, 27.
3. B. WEISS, 628; HOLTZMANN, *loc. cit.*

naît réellement. Les paroles du Sauveur à Pierre : « Et toi une fois converti, affermis tes frères [1] », dont on ne voit pas clairement la portée dans le troisième Évangile, ne reçoivent-elles pas, de cette hypothèse, un commentaire lumineux? Si la première apparition a été surtout pour Pierre; si Pierre, dans cette conjoncture, a pris conscience de sa vocation; s'il a commencé à être le guide de ses compagnons en leur communiquant d'abord la foi à la résurrection, il est aisé de concevoir pourquoi la tradition de Marc n'aurait parlé qu'en cet endroit de la primauté apostolique de Pierre [2].

Tant pour le contenu que pour la forme, et pour l'emploi caractéristique du nom de Simon, ce passage est parallèle au : « Tu es Pierre », de Matthieu, et au : « Confirme tes frères », de Luc. Ce sont trois échos de la même tradition, également fidèles quant à leur substance, mais qui peuvent être plus ou moins dépendants l'un de l'autre quant à leur origine. Si l'on doit admettre quelque part une transposition, ni Matthieu ni Luc ne peuvent être considérés comme primitifs par rapport au supplément de Jean; au contraire on s'expliquerait aisément que ce supplément, s'il appartenait à la finale primitive de Marc, à l'ancienne tradition galiléenne de la résurrection, se soit retrouvé, sous une autre forme, dans le corps du premier Évangile qui dépend d'un Marc sans finale, et dans celui du troisième qui suit pour la résurrection une tradition différente de celle de Marc.

Cependant Jésus, pour inviter son disciple à un plus strict examen de soi-même et à une plus exacte considération de ses devoirs [3], réitère la question posée : « Simon fils de Jean, m'aimes-tu? » Et le prince des apôtres fait la même réponse que la première fois. L'emploi constant du nom de Simon n'est pas pour rappeler la chute du disciple, ni pour opposer sa condition de nature à sa dignité de grâce. Simon fils de Jean est le nom original de l'apôtre; Pierre est un surnom dont il ne semble pas qu'on ait beaucoup usé avant la fondation de l'Église. On a conjecturé [4] que, dans la finale primitive de Marc, l'explication du nom de Pierre, placée dans la bouche de Jésus, et conçue dans des termes analogues à ce qu'on lit dans Matthieu [5], terminait l'entretien; le rédacteur de notre chapitre

1. Luc, xxii, 32.
2. Noter la parole adressée à Pierre seul dans Luc, v, 10.
3. B. Weiss, *loc. cit.*
4. Rohrbach, 55-57.
5. Matth. xvi, 18-19.

l'aurait supprimée, parce qu'elle avait été signalée plus haut par l'évangéliste [1]. L'hypothèse est ingénieuse ; mais il y aurait presque double emploi dans la réunion de ces données.

La substitution des brebis aux agneaux dans la réponse de Jésus [2] ne paraît pas avoir de signification particulière. On ne peut guère soutenir que les agneaux désignent les simples fidèles, et les brebis les pasteurs qui conduisent les agneaux sous la direction de Pierre [3]. Il est très probable qu'un terme différent a été choisi pour la troisième réponse [4], de façon à constituer une gradation : agneaux, petites brebis, brebis ou moutons en général [5]. Ces termes ne sont pas allégoriques de façon à représenter trois catégories de membres dans la société chrétienne [6] ; pris à part ou collectivement, ils désignent l'ensemble du troupeau chrétien ; mais la variété des termes sert à montrer qu'il n'y a pas d'exception, et que tous les fidèles du Christ, quelle que soit leur place dans la communauté, sont confiés à la sollicitude de Simon-Pierre.

Comme si deux protestations d'amour ne suffisaient pas, le Sauveur en demande une troisième. L'apôtre, qui ne voit pas l'intention de Jésus, croit trouver dans ces interrogations répétées une marque de défiance ; il en est très peiné, mais, conscient de sa faiblesse passée, il ne s'en plaint pas comme d'une injustice ; il se contente de faire un appel plus pressant à la connaissance que Jésus doit avoir de ses sentiments : « Seigneur, tu connais tout ; tu sais que je t'aime [7]. » Le Christ ressuscité doit participer à la science divine [8] ; il ne connaît pas seulement les dispositions de son disciple pour les avoir éprouvées dans le passé, mais parce qu'il doit savoir le secret des cœurs. Et Jésus dit une dernière fois à Simon : « Pais mes brebis. » Ce qui suit n'a aucun rapport avec la mission qui vient d'être donnée à Pierre : on parle de sa mort pour arriver à celle du dis-

1. I, 42 ; *supr.* pp. 250-251.

2. V. 16. ποίμαινε τὰ προβάτιά μου.

3. Schanz, 587, et beaucoup d'interprètes catholiques, tant anciens que modernes, acceptent cette opinion.

4. Qu'il faut lire sans doute, v. 17 : βόσκε τὰ πρόβατά μου. Mss. ℵ D, etc., citations patristiques. Cf. Resch, IV, 201. ABC, προβάτια.

5. ἀρνία, προβάτια, πρόβατα. Ss. suppose trois termes différents.

6. De même que βόσκε et ποίμαινε ne signifient pas deux ministères distincts.

7. κύριε, πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε.

8. On n'est pas obligé d'expliquer ce passage par XVI, 30.

ciple bien-aimé. La triple question correspond certainement au triple reniement, non pour en réparer la faute ou en effacer les suites, mais pour amener Simon à la perfection d'humble dévouement qui convient à Pierre.

L'idée de la charge que le Christ impose à son apôtre domine tout le dialogue, bien que les interrogations du Christ aient égard aux dispositions et à la conduite antérieure de Simon. Pas plus que dans les passages parallèles des Synoptiques il n'est dit que le rôle de Pierre doive passer à des successeurs; mais la pensée du besoin actuel de l'Église n'est pas étrangère aux évangélistes, non plus que l'idée d'une tradition où Pierre se survit, pour ainsi dire, à lui-même. Il est très significatif que le rédacteur de ce chapitre se soit senti obligé de compléter le quatrième Évangile par des récits où Pierre tient une si grande place. Ne serait-ce pas qu'il a dû compter avec la tradition romaine, et que le sentiment de la primauté de Pierre, subsistant dans l'Église de Rome, l'a contraint à couronner l'Évangile de la charité par un supplément qui sauvegarde le droit de la tradition apostolique, en même temps que les souvenirs galiléens touchant le Christ ressuscité [1] ?

La rédaction accuse l'intention didactique de compenser par une triple profession de dévouement le triple reniement. Mais, sous l'arrangement, qui vient de la tradition orale ou écrite, on devine le sens qui a dû s'attacher d'abord à la vision de Simon : le prince des apôtres a été réintégré dans son ministère par le Christ lui-même. Peut-être y avait-il déjà une part d'interprétation dans cette façon de représenter les choses. Le fait traditionnellement certain est que Pierre avait vu le premier Jésus ressuscité, qu'il avait cru à la résurrection et qu'il avait confirmé la foi de ses frères.

De la mission du prince des apôtres le narrateur passe au terme de sa carrière : « Je te le dis en vérité [2], lorsque tu étais jeune tu te ceignais toi-même et tu allais où tu voulais; mais quand tu seras vieux, tu étendras les mains, un autre te ceindra et te mènera où tu ne veux pas. » Le style et la manière johanniques sont imités dans ce discours. On doit supposer que Simon, marié depuis assez longtemps, semble-t-il, lorsqu'il s'attacha au Sauveur, était

1. Cf. Holtzmann, *loc. cit.*
2. La formule ἀμὴν ἀμήν est johannique, et trahit le rédacteur.

d'un âge assez mûr quand cette prophétie lui fut adressée. Sa jeunesse est le temps qui a précédé sa vocation. L'indépendance dont il jouissait alors est rappelée, avec sa vigueur physique, comme un fait indiscutable, sans le moindre soupçon de blâme. A cette indépendance d'autrefois s'oppose, par une antithèse médiocrement heureuse, le sort qui attend l'apôtre dans sa vieillesse : au lieu de mettre sa ceinture lui-même, il étendra les bras pour qu'un autre la lui mette; et cet auxiliaire se trouvera être un ennemi qui fera de la ceinture un lien pour emmener Pierre où il ne voudra pas. Prédiction bizarre, si on devait la prendre à la lettre; mais le rédacteur a soin de prévenir que c'est une allégorie, et qu'on doit l'entendre du genre de martyre que Pierre a subi.

Le martyre de Pierre a déjà été signalé, dans le quatrième Évangile, sous une forme plus habile et plus discrète [1]. C'est que l'auteur du livre et celui du dernier chapitre savaient dans quelles circonstances avait péri le prince des apôtres. Puisque la description de ce qui doit lui arriver dans sa vieillesse est la représentation figurée de sa mort, il est à croire que les bras étendus signifient le crucifiement, et la ceinture les liens qui attachent le supplicié à la croix. Il ne faut pas supposer que la description marche à reculons, et que le condamné, qui étend les bras pour être crucifié, a commencé par être lié et amené avec ses chaînes [2]. L'écrivain a dans l'esprit une forme particulière de crucifiement où le supplicié est attaché par des liens à la croix avant qu'elle soit dressée; le condamné étant lié, on l'enlève avec la croix, pour planter celle-ci en terre [3]. On va contre la pensée du texte, qui annonce une prophétie symbolique [4], et l'on obtient un sens bien peu satisfaisant en interprétant littéralement une partie de la description, et en voyant, dans les bras étendus, le vieillard qui s'abandonne, dans la ceinture et le reste, les chaînes du prisonnier que l'on conduit au juge, en sorte que le martyre de Pierre ne serait signifié qu'en général [5]. Le rédacteur n'a pas voulu rester dans le

1. XIII, 36 ; *supr.* p. 737.

2. SCHANZ, 588.

3. TERTULLIEN, *Scorp.* 15 : « Tunc Petrus ab altero cingitur cum cruci astringitur. » Voir la discussion de ce passage dans FIELD, *Notes*, 109.

4. V. 19. τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν. Cf. XIII, 32-33; XVIII, 32.

5. B. WEISS, 630.

vague; il a indiqué la forme particulière du supplice. Si son symbolisme n'est pas très bien venu, le lecteur est supposé capable d'y suppléer, et il est censé savoir aussi bien que l'auteur comment Simon-Pierre a glorifié Dieu par sa mort, en souffrant le supplice de la croix pour la cause de l'Évangile.

xxi. 19. Et ayant ainsi parlé, il lui dit : « Suis-moi. » 20. Pierre, s'étant retourné, vit venir derrière (eux) le disciple que Jésus aimait, celui qui, pendant la cène, était couché près de sa poitrine et qui avait dit : « Seigneur, qui est-ce qui te livrera? » 21. Pierre donc, l'ayant vu, dit à Jésus : « Et lui, qu'en sera-t-il ? » 22. Jésus lui dit : « Si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Pour toi, suis-moi. » 23. De là se répandit parmi les frères l'opinion que ce disciple ne mourrait pas. Et Jésus ne lui avait pas dit qu'il ne mourrait pas, mais : « Si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? »

Une transition peu réussie remet en scène le disciple bien-aimé. C'est en vue de lui et de sa fin que l'on a rappelé le martyre de Pierre. Après avoir annoncé en figure à celui-ci le sort qui l'attendait, Jésus lui dit : « Suis-moi [1]. » Il semble que, par cette parole, Jésus ne fasse pas autre chose qu'engager Pierre à marcher en sa compagnie. Le récit, en effet, montre Pierre cheminant avec le Sauveur; tout en marchant, l'apôtre se retourne et voit que le disciple bien-aimé les « suit [2] » également. Dans un sentiment de curiosité où ne se mêle aucune antipathie pour le disciple, Pierre demande ce qui adviendra de lui, et s'il aura aussi une triste fin. La réponse du Sauveur s'accorde beaucoup mieux avec les préoccupations de celui qui l'a rédigée qu'avec la question de Pierre. « Si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe? Quant à toi, suis-moi [3]. » Pierre n'avait rien dit de la parousie; mais le rédacteur y pensait pour lui. Sans être blâmée autrement, la curiosité de Pierre est censée indiscrète. Jésus refuse de la satisfaire. Il est sous-entendu que Pierre mourra avant que Jésus vienne [4], et que le disciple lui survivra ; mais le disciple vivra-t-il

1. V. 19. ἀκολούθει μοι. Cf. xiii, 36.

2. V. 20. ἐπιστραφεὶς ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα.

3. V. 22. ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; σύ μοι ἀκολούθει.

4. Un interprète catholique (Knabenbauer, 588), ne voulant pas que le Christ ait parlé de la parousie, pense qu'il s'agit de la venue du Sauveur au trépas de chaque fidèle. La réponse du Sauveur à Pierre devient ainsi un non-sens ou une mauvaise plaisanterie : Si je veux qu'il vive jusqu'à ce qu'il meure, etc.

jusqu'au grand avènement, ou bien mourra-t-il auparavant, c'est un point dont Pierre n'a pas besoin d'être instruit. Il sait ce qui le concerne lui-même et n'a pour le moment qu'une chose à faire, suivre son Maître.

S'agit-il de continuer cette étrange promenade, ou bien l'exhortation aurait-elle un double sens? Le rédacteur, cette fois, n'a pas le temps de l'expliquer. Il tient à faire savoir qu'une opinion qui avait eu cours au sujet du disciple, et qui prétendait s'autoriser des paroles du Christ, n'était pas réellement fondée. Ç'avait été une persuasion très répandue parmi les frères que ce disciple ne mourrait pas, non qu'il dût vivre sur la terre indéfiniment, mais parce que ses jours se prolongeraient jusqu'à la venue du Sauveur, jusqu'à la parousie. On le croyait, parce que l'on pensait que Jésus l'avait dit. Or Jésus n'avait pas dit que le disciple vivrait jusqu'au terme indiqué; il avait présenté cette éventualité comme possible. C'est ce qu'on ne doit pas oublier pour l'interprétation de son discours. Et cette remarque en amène une autre que le rédacteur, sans doute, ne juge pas moins importante : c'est ce disciple qui rend témoignage des choses contenues dans l'Évangile, et qui l'a écrit.

Toute cette finale, ailleurs que dans un Évangile canonique, serait jugée faible de conception. On y cherche vainement la haute inspiration qui règne dans tout le reste du livre, le cachet de tradition autorisée qui se remarque dans les traits principaux de la pêche miraculeuse et dans la triple question de Jésus à Pierre. Ce sont des subtilités de théologiens dérangés dans leurs thèses par la brutalité des faits, et qui cachent leur déconvenue sous une distinction logique. Si l'on examine en détail les assertions du narrateur, on voit d'abord qu'il a dû attacher un double sens à l'invitation : « Suis-moi », et que, poursuivant le symbolisme, il est tombé dans l'équivoque. Le « suis-moi » peut bien signifier : « Marche sur mes traces jusqu'à la mort de la croix »; cette interprétation spirituelle est compromise par le contexte, qui représente Jésus et Pierre marchant ensemble, et le disciple « suivant », sans que cette description ait la moindre portée symbolique. Pourtant, le « suis-moi », adressé à Pierre, doit se référer à la parole que Jésus lui a dite dans l'Évangile : « Tu me suivras plus tard [1]. » Il est peu probable que le rédacteur n'y ait pas songé, ou qu'il en fasse une application

1. XIII, 36, *supr. cit.*

à contresens. Il montre seulement combien il est inférieur à l'évangéliste dans l'art du récit figuratif. Ce qui est dit du rôle que le disciple bien-aimé a joué dans la dernière cène se comprend mieux de la part du rédacteur que de l'auteur principal. Bien que celui-ci ait quelquefois de pareilles notices, elles ne sont pas si longues et n'alourdissent pas tant le récit. On ne sait où vont Jésus et Pierre, ni pourquoi le disciple marche derrière eux, ni pourquoi Pierre se retourne, si ce n'est qu'il fallait amener la parole de Jésus touchant le disciple.

Cette parole est donnée en forme hypothétique, afin que l'opinion qui avait eu cours au sujet du disciple bien-aimé puisse être présentée comme un malentendu. Il serait possible néanmoins de l'entendre comme une assertion, et la leçon actuelle de la Vulgate [1] paraît l'interpréter ainsi. Les légendes les plus bizarres ont été imaginées à propos du disciple chéri ; on l'a cru toujours vivant dans son tombeau, en attendant le retour du Christ ; on a dit qu'il n'était pas resté dans son sépulcre, qu'il n'était mort qu'en apparence ou n'avait fait que traverser la mort [2]. Mais notre texte, rédigé sans doute assez peu de temps après le décès de celui que l'on veut identifier au disciple bien-aimé, ignore encore ces histoires merveilleuses. Le chrétien qui a écrit la parole du Seigneur et son explication n'est pas entièrement revenu de la surprise que le trépas du personnage en question a causée à son entourage. Lui aussi se compte parmi « les frères », et il avait cru comme les autres que le disciple ne mourrait pas [3]. Et le disciple était mort, bien mort ; ceux qui l'avaient enterré ne pouvaient pas en douter. D'où était née l'opinion qui fut ainsi trompée ? La parole du Christ, si elle avait été réellement prononcée comme on la rapporte, n'aurait pu y donner lieu ; le disciple lui-même aurait

1. « Sic eum volo manere donec veniam. » La substitution de *sic* à *si*, dans les mss., peut résulter d'une méprise ; mais la méprise a dû être facilitée par l'idée que le disciple n'avait pas réellement subi la mort. « Aut incuria, ut fit, notariorum pro *si* cœptum est scribi *sic*, aut ab aliquo fortasse qui nolebat Joannem esse mortuum studiose per speciem correctionis locus corruptus est. » Maldonat, II, 1019. S. Ambroise et s. Augustin lisaient déjà *sic*. Quelques mss. ont *si sic*, et cette lecture paraît être celle de s. Jérôme, *Adv. Jov.* I, 26. Le ms. D a μένειν οὕτως.

2. Voir Maldonat. II, 1020.

3. V. 23. ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει.

dû être le premier à empêcher qu'on ne la comprît de travers. Mais il y avait, dans la tradition évangélique, d'autres paroles dont on pouvait lui faire l'application sans qu'il eût lieu de protester.

Quel qu'ait été ce personnage, il restait, au moins dans son milieu, le dernier survivant de l'âge apostolique. C'est de ce milieu, on ne doit pas l'oublier, que sortit l'Apocalypse aussi bien que le quatrième Évangile ; l'espérance de la parousie prochaine y était très vivace, et l'on y prenait à la lettre les passages des Synoptiques où il est dit que la génération présente ne passera pas avant que la fin n'arrive [1]. De cette génération un témoin subsistait, que la tradition dit avoir été l'auteur même de l'Apocalypse, et les fidèles, en voyant ses jours se prolonger, se disaient sans doute qu'il demeurait pour le grand avènement, que le Seigneur l'avait prédit ; ce qui se rapportait à l'ensemble d'une génération s'entendait maintenant de lui personnellement. Et quand il fut mort, il fallut trouver que le Seigneur n'avait pas dit ce qu'on avait cru. C'est alors que fut imaginée l'explication de notre rédacteur : la parole du Christ était conditionnelle ; ce qu'on avait pris pour une prophétie absolue n'était qu'une possibilité ; Jésus n'avait pas fait de fausse promesse à son disciple préféré, mais on ne l'avait pas compris. Il peut sembler maintenant que la prophétie, énigmatique d'abord, devient finalement insignifiante ; mais le rédacteur ne voit que l'objection à écarter, et il l'écarte comme il peut.

Les interprètes qui soutiennent encore que ce chapitre a été composé par l'apôtre Jean, comme le reste de l'Évangile, devraient dire qu'il n'était pas sûr lui-même en écrivant ces lignes, de ne pas vivre jusqu'à la parousie [2]. Extravagante hypothèse, qui fait argumenter l'évangéliste contre sa propre espérance et qui le suppose ignorant du sens qu'il faut donner à la parole qu'il rapporte. Plus étrange encore est celle qui fait rédiger ce chapitre par un disciple de l'apôtre [3], avant sa mort, comme s'il eût été nécessaire de prouver au vieillard qu'il avait chance de mourir avant l'avènement du Christ. Une phrase comme celle-ci : « L'opinion se répandit parmi les frères que ce disciple ne mourrait pas, mais Jésus

1. Marc, ix, 1 ; Matth. xvi, 28 ; Luc, ix, 27 ; Marc, xiii, 30 ; Matth. xxiv, 34 ; Luc, xxi, 32.

2. Cf. Schanz, 590.

3. Zahn, *Einleitung*, II, 493.

n'avait pas dit qu'il ne mourrait pas », n'a de sens, surtout après ce qui a été dit de Pierre, que si elle a été écrite quand le disciple n'existait plus. Certes, il en coûte au rédacteur d'avouer que le disciple est mort, et il ne le dit pas en termes exprès, mais il le laisse suffisamment entendre. Il s'exprime de telle sorte qu'il a presque l'air de vouloir faire prendre le change au lecteur sur le fait qu'il n'ose ni ne peut dissimuler.

xxi, 24. C'est ce même disciple qui rend témoignage de ces choses et qui a écrit cela, et nous savons que son témoignage est véritable. 25. Il y a encore beaucoup d'autres choses que Jésus a faites : si on les écrivait l'une après l'autre, je ne crois pas que le monde même contînt les livres qu'on écrirait.

Une équivoque se remarque également dans cette conclusion. Celui qui l'a rédigée déclare que le disciple « a écrit ces choses », comme si le disciple était l'auteur de tout le livre qu'on est en train d'achever. « C'est ce même disciple, assure-t-on, qui rend témoignage de ces choses et qui les a écrites, et nous savons que son témoignage est véritable [1]. » Le rédacteur imite ce qui a été dit plus haut du disciple bien-aimé, à propos du coup de lance [2]. L'emploi du présent ne prouve pas que le disciple vive encore ; il rend témoignage actuellement [3] par son livre, que l'on peut supposer écrit depuis assez longtemps. Ceux qui savent que son témoignage est véritable ne peuvent se confondre avec lui ; c'est un groupe de fidèles qui ont dû le connaître personnellement, qui ont quelque autorité dans l'Église et qui offrent au public, en le recommandant par cette observation finale, le livre que l'auteur est censé avoir laissé entre leurs mains. Ce livre, par lui-même, était anonyme. Ses éditeurs, sans dire le nom de celui qui l'a écrit, ont pensé le désigner assez clairement pour le lecteur, en l'identifiant à ce disciple que l'on avait cru destiné à voir la parousie, et qu'ils disent être le même que le disciple bien-aimé.

Qu'est-ce qui les retient d'affirmer en propres termes que ce dis-

1. V. 24. οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.

2. xix, 35 ; *supr.* p. 889.

3. Le témoignage dure (μαρτυρῶν), et la composition du livre est un fait passé relativement au témoignage (γράψας).

ciple était l'apôtre Jean, fils de Zébédée, ou tel personnage qu'ils ont en vue ? On ne saurait le dire, à moins qu'ils n'aient pas osé déclarer cette identification, et qu'ils aient mieux aimé la suggérer. Il ne paraît pas possible d'admettre [1] que le rédacteur n'ait pensé à aucun personnage connu, mais au bien-aimé anonyme et supposé mort. L'addition du chapitre XXI a son explication partielle dans l'intérêt qui est porté à un individu déterminé, à un disciple dont on avait cru qu'il vivrait jusqu'à la parousie. Si l'on n'a pas nommé ce personnage, c'est probablement qu'on avaït des raisons de se tenir sur la réserve. Supposé qu'on ne fût pas sûr, et on ne devait pas l'être, que ce disciple eût écrit le livre, on pouvait craindre la contradiction, et un peu de mystère n'était pas inutile pour que l'identification indiquée fît son chemin. Elle avait besoin de s'insinuer, ne pouvant s'imposer. D'autre part, si ce disciple avait été, au su de tous, l'auteur de l'Évangile, on n'aurait pas eu besoin de le dire, et l'on n'aurait pas pensé à le déclarer si solennellement. On ne savait pas qui était le disciple bien-aimé, ni qui avait écrit l'Évangile. C'est pourquoi l'on mettait en avant un disciple qui prenait la place de l'anonyme et fournissait au livre la recommandation dont il avait besoin, tout en bénéficiant lui-même de cette attribution.

Bien qu'ils se distinguent de l'auteur, ceux qui publient cette notice ne distinguent pas son œuvre de la leur. On a vu plus haut toutes les raisons qui empêchent d'attribuer le chapitre XXI à la même main que les précédents ; mais il n'est pas possible de reconnaître, dans les choses que le disciple a écrites, ces vingt chapitres à l'exclusion du dernier [2], et bien moins encore ce dernier chapitre seul [3]. Si le rédacteur n'a pas pris beaucoup de précautions pour ajuster le chapitre XXI à la composition primitive, il n'a pas davantage voulu signaler au lecteur l'addition qu'il avait faite ; en comptant la pêche miraculeuse comme troisième apparition du Christ aux apôtres, il a même cherché, autant qu'il était en lui, à relier son œuvre à celle de l'évangéliste. Sa naïveté cependant ne permet pas qu'on le prenne pour un faussaire ; il n'avait pas plus le sens de la propriété littéraire que celui de l'exactitude historique. On peut douter que « nous savons » soit dit au nom des apôtres, conformément à la légende

1. Avec J. Réville ; cf. *supr.* p. 124.
2. B. Weiss, 633.
3. Meyer, *ap.* Weiss, *loc. cit.*

rapportée dans le Canon de Muratori [1]. Les commentateurs qui veulent que l'Évangile tout entier ait été composé par l'apôtre Jean, disent que l'évangéliste associe à son propre témoignage celui des autres disciples et de tous les fidèles [2]. Parlant de lui-même à la troisième personne, l'auteur prendrait tout à coup la première du pluriel et se ferait Église, sauf à se désigner toujours par la troisième en tant qu'objet de son propre discours. Une construction logique aussi singulière ne pourrait être admise par conjecture que si le chapitre entier ne donnait lieu à aucun doute. Mais puisque ce chapitre n'a pas été rédigé par l'auteur de l'Évangile, puisque la mort du disciple bien-aimé, qui est présenté comme auteur, est supposée dans les versets précédents, il n'y a pas la moindre raison d'écarter le sens naturel du passage et de contester que le disciple dont on exalte le témoignage soit une personne absolument distincte du groupe qui recommande son écrit.

Pour finir, le rédacteur n'a rien trouvé de mieux que de copier en la modifiant, la conclusion du livre primitif [3]. Il observe que Jésus a fait bien d'autres choses qui ne sont pas dans cet Évangile, mais qu'il était impossible de tout raconter, parce que l'univers n'aurait pas suffi à contenir les livres où l'on aurait tout mis. L'imitation n'est pas heureuse, et la finale détonne. Si l'auteur du quatrième Évangile se répète volontiers, il ne lui arrive jamais de se copier si maladroitement. Les nombreuses choses qui n'ont pas été écrites ne sont pas seulement des miracles, mais les faits, censés incalculables, de la vie de Jésus. On excuse l'hyperbole par l'enthousiasme du rédacteur qui tenait la plume au nom des autres, et qui dit « je pense » en son nom personnel [4]. Mais l'enthousiasme ne corrige pas le mauvais goût. Bien que ce verset manque dans le manuscrit Sinaïtique [5], l'authenticité n'en est pas suspecte, et l'on n'a aucune raison de

1. Holtzmann, *loc. cit.* L'hypothèse contraire paraît aussi admissible. Cf. *supr.* p. 31, n. 2.

2. Schanz, 591 ; Knabenbauer, 589.

3. xx, 30 ; *supr.* p. 922.

4. V. 25. οὐδ' αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρήσειν τὰ γραφόμενα βιβλία. Ss. abrège cette fin embarrassante et dit seulement : « Le monde n'y suffirait pas. »

5. Le verset a pu être omis d'abord dans ℵ (il y a été ajouté de seconde main), soit par négligence, soit parce que l'exagération qu'il contient en a fait suspecter l'authenticité. Théodore de Mopsueste, que l'on dit avoir contesté ce verset, a simplement observé, dans son commentaire, que les vv. 24-25 n'étaient pas de l'apôtre Jean.

l'attribuer à une autre main que l'ensemble du chapitre [1]. Tout ce qu'on vient de lire au sujet du disciple bien-aimé n'est pas d'une meilleure littérature que la réflexion finale. Les deux derniers versets forment une nouvelle conclusion de tout l'Évangile. Ils ont dû être écrits par le rédacteur du chapitre XXI, qui ne pouvait guère s'arrêter sur l'interrogation : « Que t'importe [2]. »

L'intention d'élever le disciple bien-aimé au-dessus de Pierre [3] ne ressort pas autrement de cet appendice. Il y aurait plutôt un effort pour concilier avec l'autorité de Pierre le crédit que l'on voudrait gagner à l'enseignement du disciple. Ce n'est pas à celui-ci qu'il a été dit : « Pais mes agneaux, pais mes brebis » ; cependant il avait été l'ami du Christ, et son témoignage mérite qu'on l'accepte, non pas de préférence à la tradition de Pierre, mais avec et dans cette tradition. On ne songe pas à substituer l'autorité et la tradition du disciple à celles de Pierre, vu que le disciple est mort, et que l'on a complété son enseignement par ce que la tradition générale contenait de plus expressif touchant la mission et les prérogatives du prince des apôtres. Il n'est pas même insinué que le disciple ait dû et doive remplacer Pierre dans la fonction de pasteur universel.

1. Comme font Meyer, *ap.* Weiss, *loc. cit.*; Schanz, *loc. cit.*

2. Holtzmann 230. Les mots τί πρὸς σέ; sont omis, à la fin du v. 23, dans Ss., le ms. ℵ et quelques autres témoins. Il est vrai qu'on peut s'en passer; mais la conclusion n'en sera pas plus naturelle.

3. Holtzmann, 229.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Abbott (E. A.), 49, 146, 157, 172, 347, 354, 591, 817, 889.
Abel, 575.
Abraham, 571-573, 579-583.
Adam, 888, 912.
Adultère (section de la femme), 145, 147, 534-542.
Agape, 710.
Age du Christ, 13-14, 66, 293, 582-583.
Agneau de Dieu, 109, 221.
Agneau pascal, 79, 222, 842, 881, 886, 892.
Albert le Grand, 149.
Allégorie, 75-80, 88-89, 318-319, 791-793.
Allégories dans les discours, 88-93, 297-300, 338, 350-355, 362-366, 444-446, 467-472, 520-525, 552, 554, 636, 638-639, 654, 685-686, 691-692, 699, 737-738, 762-765, 825.
Allégories dans les récits, 80-88, 122, 245-247, 257-258, 282-285, 288, 293, 300, 304, 369-370, 391, 423-432, 437, 489, 497, 512, 588-603, 637, 657-658, 669, 675-676, 679, 681, 685, 708-716, 722, 726-730, 820, 823, 838, 854, 857, 861, 867, 874, 879-880, 882, 888, 895-896, 898, 903, 913, 918, 930, 933, 934, 944, 946.
Aloges, 18-23.
Ambroise, 158, 236, 339, 536, 717, 947.
Amis du Christ, 767-768.
Ammon, 38.
Amour (loi), 735-736, 766.
Amour du Christ pour les siens, 115, 705, 765.
Amour du Père pour le Fils, 405, 813 et pour ses fidèles, 755, 815 (voir Père et Fils).
André, 246, 426, 683, 926.
Ange de Béthesda, 387-389.
Anges, 262-264, 689, 905.
Aphraates, 193, 341.
Apocalypse, son rapport avec le quatrième Évangile, 134-135.
Apologétique et polémique dans le quatrième Évangile, 80-82, 200, 228, 237, 241, 329, 337, 419, 465, 485, 508, 512, 527, 532, 694, 698, 772, 837, 845, 903-904, 948.
Aristion, 9-10.
Augustin, 149, 264, 293, 339, 386, 435, 452, 475, 536, 620, 627, 800, 839, 928, 947.
Auteur du quatrième Évangile, 129-133, 136-137, 246, 287, 369, 668, 755, 891-892, 922, 924, 949-951.
Aveugles et voyants spirituels, 602-605.
Baldensperger, 64, 158, 168, 177, 241, 283, 346, 471, 631, 715.
Ballenstedt, 38.
Baptême, 78, 81, 84, 113-114, 116, 314-315, 331-332, 346, 351, 460, 591, 602, 713-715, 888-889, 915.
Baptême de Jean, 81, 225, 284, 332-336, 346.
Baptême du Christ, 220, 236-237.
Barabbas, 854.
Barkochba, 416, 518, 776.
Barnabé (Épître), 4.
Barthélemy, 256.
Basilide, 16, 872.
Baur, 40, 214, 219, 391, 399.
Bauer (Bruno), 39, 490.
Baumgarten, 390.
Bède, 149, 475.
Bengel, 387.
Bernard (saint), 718.
Béthabara, 211-214.
Béthanie, 85, 211, 633, 670.
Béthesda, 85, 385-387.
Bethléem, 526.
Bethsaïde, 256, 683-684.
Beyschlag, 48, 372.
Blass, 149, 179, 360, 536, 828, 881.
Bleek, 41.
Bolland, 50.
Bossuet, 157.
Bousset, 50.
Brandt, 46, 829, 877.
Brebis du Christ, 607-616, 622-623, 939-940, 942.
Bretschneider, 38.
Briggs, 153.
But du quatrième Évangile, 93-97, 922-924.
Caïn, 575.
Caïphé, 92, 663-665, 832-833, 863-864.
Caïus, 21.
Cajétan, 149.
Calice du Christ, 826.
Calmet, 149.
Calvaire, 872.
Calvin, 911.
Cana, 85, 267-268, 284-285, 375, 928.
Canon de Muratori, 30-33, 951.
Canon des Évangiles, 17, 24, 27, 32.

Canonisation du quatrième Évangile, 132-134.
Capharnaüm, 85, 281, 376, 465.
Caractère du symbolisme johannique, 76-88, 369, 659-660.
Cédron, 820.
Celse, 465, 474.
Cène (dernière), 703, 706-707, 710, 815.
Cérinthe, 19-20, 25.
Cheyne, 666.
Christ, 193-194, 203, 249, 359, 525, 595, 621, 644, 692, 800-801, 922.
Chronologie johannique, 61-66, 217, 384-385, 483, 619-620, 628, 670, 704, 842, 868-869, 885-886.
Chwolson, 67.
Ciel et choses célestes, 318-322, 339-340, 444-445.
Circoncision, 506-508.
Clément Romain (Épître), 3, 771.
Clément (IIe Épître), 3, 186, 234.
Clément d'Alexandrie, 33, 569, 762.
Cludius, 38.
Colère de Dieu, 342.
Colombe (symbole), 233.
Communion eucharistique, 456-458, 460-464.
Composition du quatrième Évangile, 130-132, 284, 300, 369-370, 527-528, 605, 633, 659-660, 738-739, 759-760, 884, 895-897, 924-927, 931, 933, 937-938, 949-952.
Condamin, 562.
Consécration du Christ et de ses fidèles, 808-810, 816.
Cornelius a Lapide, 149.
Corssen, 13, 21.
Credner, 39.
Croix (voir Exaltation du Christ).
Crurifragium, 886-887.
Culte en esprit, 114, 116, 314, 357-358, 457.
Cyprien, 522, 536, 876, 915.
Cyrille d'Alexandrie, 149, 536, 828, 930.

David, 526, 820.
Dalman, 920.
Déclarations messianiques, 69-70, 252, 359, 398, 400, 417, 439-440, 458, 469, 563, 581, 601, 621-622, 624, 627-628, 643-644, 685, 700-701, 747, 799-800, 849-851.
Dédicace (fête), 619.
Delff, 50.
Démon (possession), 502-503, 578, 617-618.
Départ du Christ, 468-469, 517, 560, 778-779, 785-787, 909-910.
Diable, 110, 571, 574, 577, 707.
Dialogues johanniques, 89, 292, 309, 351, 362, 441, 465, 517, 737, 744, 747, 794-795, 843.
Diatessaron, 24.
Dictionary of the Bible, 49.
Didaché, 4, 461, 706, 710, 760, 762, 798.
Dieu, 155, 194, 800 (voir Père et Fils).
Disciple bien-aimé, 84, 124-129, 245-247, 249, 725-728, 833-835, 840, 889-892, 901-904, 931, 945-952.
Disciples, 262, 770, 816, 824, 835, 837, 929.
Divinité du Verbe-Christ, 154, 194, 243, 401-402, 800-801, 920 (voir Père et Fils).
Dosithée, 355.
Douze (apôtres), 428-429, 478-480, 680, 916-917.

Eau, 70, 90, 113-114, 277, 282, 314, 349, 350-352, 389, 520-525, 591, 710-711, 887-889.
Ébal (mont), 556.
Ebrard, 42.
Eckermann, 37.
Écritures, 415, 531, 902 (voir Loi des Juifs).
Élection des disciples, 479, 768, 770.
Éléments communs aux Synoptiques et à Jean, 59 (voir Synoptiques).
Élie (rôle eschatologique), 204-206.
Élisée, 427.
Émotions du Christ, 645, 648, 687, 723.
Encyclopaedia biblica, 49.
Enfants de Dieu, 102, 107-108, 450-451, 573.
Enfants du diable, 573-575.
Énon, 85, 332.
Enseignement du Christ, dans les Synoptiques et dans le quatrième Évangile, 74-76.
Éphraïm, 666.
Éphrem, 163, 341, 908.
Épiphane, 18, 577.
Épiphanie (fête), 181.
Épîtres johanniques, 135.
Époux (Christ), 282, 338.
Eschatologie, 74, 117-118, 409-410, 453-454, 743, 791-792, 818, 893 (voir Résurrection, Vie).
Esprit (notion), 99, 310-314, 358.
Esprit et chair, 107, 310-312, 469-473.
Esprit, son rapport avec le Christ, 105-107, 234-235, 341, 523-525, 753, 774-775, 779, 782-785; communiqué aux disciples, 912-914, 921.
Eucharistie, 78, 84, 114-116, 277, 424, 428-429, 456-461, 471, 706, 713, 716, 719, 760, 887-889, 935-936.
Eusèbe de Césarée, 7-12, 37, 347, 355.
Euthymius, 536.
Evanson, 37.
Exaltation du Christ, 323, 564, 691, 845 858.

Exaucement de prière (miracle), 599, 643, 651.
Excommunication de la synagogue, 595, 600, 606, 776.
Evvald (H.), 44, 399, 421, 546, 640.
Evvald (P.), 48.

Femme (symbole), 353, 360, 787-788.
Field, 881, 944.
Fils de Dieu (le Christ), 100-104, 108, 261, 628 (voir Père et Fils).
Fils de l'homme, 101, 262, 264, 322, 409, 439-440, 458, 469, 563, 572, 601, 685, 692, 857-858.
Firmilien, 915.
Foi, 111, 262, 301-302, 367-369, 803-804.
Frères du Seigneur, 92, 281, 486-490, 909.
Freytag, 43.
Fries, 50.

Gabbatha, 85, 868.
Galilée et Galiléens, 254, 268, 280, 285, 371-375, 421, 483, 531.
Garizim, 356.
Gentils, 370, 379, 381, 518-519, 615-616, 683.
Gloire du Christ, 104-105, 188, 579, 697, 734-735, 799, 802-803, 812-814, 909-910.
Gnose (rapport du quatrième Évangile avec la), 95-96, 122-123.
Godet, 372, 384, 424, 521.
Golgotha, 872.
Grâce qui vient du Christ, 192-194.
Grecs, 518, 683, 849 (voir Gentils).
Grégoire le Grand, 339.
Gregory, 538.
Grill, 103, 323, 365, 400, 521, 553, 576, 627, 752, 800, 849.
Grotius, 591, 640, 932.

Hanan, 664, 832.
Harnack, 3, 50-52, 97, 124, 153, 889, 908.
Hase, 42.
Hausrath, 43.
Hébreux (Épître aux), 109, 120, 810, 815.
Héracléon, 17, 149, 210.
Hermas, 5.
Hérode (Antipas), 852, 861, 873.
Herriot, 121.
Heure du Christ, 91, 275-276, 282, 491, 558, 705.
Heures (indication), 244, 247, 347, 379, 869.
Hilgenfeld, 42, 176, 399, 574, 697, 930.
Hippolyte, 21.
Hönig, 43, 285.
Holtzmann (H. J.), 43, 98, et un peu partout dans le commentaire.
Holtzmann (O.), 336, 522, 877.
Honneur dû au Christ, 373-374.
Horst, 38.
Hort, 320, 384.
Hysope, 881.

Ignace d'Antioche, 6, 662, 912.
Incarnation (temps de l'), 169, 230-233.
Incarnation et conception virginale, 100-101, 181-182, 258-259, 449-450.
Interpolations, 145, 147, 311, 350, 463, 534-542 (voir Texte).
Irénée, 13-14, 18, 23, 24-28, 166, 380, 384, 400, 590, 742.
Isaïe, 695, 696, 697.
Israël, 227, 260, 261, 316, 679.

Jacob, 260, 263, 348, 352.
Jacob (puits de), 347-348, 352.
Jacobsen, 46.
Jannaris, 159.
Jardin (de Gethsémani), 820, (du Golgotha), 898, 906-907.
Jean (l'apôtre), 8-14, 19, 25, 29, 35, 246, 257, 269.
Jean (l'Ancien), 8-12, 35.
Jean-Baptiste (signification de son personnage), 81, 167-170, 202-207, 227-228, 333-335, 338, 630-631.
Jean-Baptiste (sectateurs de), 94, 168, 203, 241, 335, 337, 343.
Jean Chrysostome, 149, 339, 392, 405, 409, 436, 536, 588, 835.
Jérôme, 34, 37, 355, 475, 490, 545, 933.
Jérusalem, 85, 287-288, 376, 383, 619, 641, 667, 679.
Joie du Christ et de ses fidèles, 766; 912.
Jonas, 290, 532.
Joseph (patriarche), 346.
Joseph, 258-259, 449.
Joseph d'Arimathée, 698, 894-898.
Judaïsants (chrétiens), 567, 605, 649.
Judaïsme (appréciation johannique), 81, 356-357, 414-415; 491, 605-606, 695-699.
Judas, 118, 475-476, 480, 575, 667, 673-674, 707, 716, 719-720, 724, 731, 806, 821, 823, 863-864.
Judas (Jude, apôtre), 754.
Jugement, 118, 324-327, 408-410, 554-555, 701, 781-782.
Jugement du Christ (chez le grand-prêtre), 837, (chez Pilate), 839, 843-845, 846-851, 853-870.
Jülicher, 47.
Juifs (dans le quatrième Évangile), 201, 357, 373, 450, 485, 771, 775, 836, 842, 854-855.
Justin, 14, 166, 867.

Keil, 546, 872.
Keim, 42, 876.
Knabenbauer, 9, 149, 537, 542, 583, 653, 673, 834, 877, 908, 945.
Köhler, 48.
Köstlin, 40.
Kreyenbühl, 48.
Krüger-Velthusen, 43.

Lagrange, 214.
Lampe, 387.
Lance (coup de), 887-889, 911, 919.
Larmes du Christ, 646-647.
Lavement des pieds, 709-716, 718, 722.
Lazare, 60, 78, 633-635, 657-658, 671.
Le Camus, 666.
Le Maistre de Sacy, 440.
Lévi (publicain), 257, 926, 928.
Liberté véritable, 568-570.
Lichtenstein, 67.
Lithostrotos, 868.
Logos (notion), 98-99, 120-122, 152-156, 283, 627; Logos incarné, 99-103, 121, 185-187.
Loi des Juifs, 193, 356, 394-395, 398, 501-502, 627, 772, 859.
Loofs, 48.
Lücke, 39.
Lumière (Christ), 91, 159-165, 169-173, 325, 552-553, 588-589, 638, 692-693, 700.
Luthardt, 42.
Lützelberger, 39.

Malchus, 825.
Maldonat, 149, et un peu partout dans le commentaire.
Mangold, 43.
Marcion, 16-17.
Marie de Clopas, 877-878.
Marie de Magdala, 84, 635, 877-878, 901-902, 904-908.
Marie, sœur de Lazare, 633-634, 645, 671-672.
Maris de la Samaritaine, 353-355.
Marthe, 633-634, 645, 671.
Martin (P.), 538.
Matthias, 256.
Matthieu, 256-257, 926.
Ménégoz, 121.
Mère du Christ, 84, 259, 268, 273-275, 282, 877, 879-880, 908.
Messie, 249, 253, 258, 261, 359, 430 (voir Christ).
Messie (faux), 416.
Meyer (H.-A.-W.), 42.
Ministère de Jésus, d'après les Synoptiques et d'après Jean, 69-72.
Miracles, leur signification dans le quatrième Évangile, 77, 112, 280, 301, 367-369, 377, 379-380, 437, 598-600, 644, 650, 921-923.
Mission des apôtres, 807, 912-916.
Moïse, 193-194, 417-418, 452, 506, 598.
Monde, 172-173, 324, 492, 770-776, 804-805, 812, 814.
Monogène (Fils de Dieu), 102, 188, 322.
Montanisme, 18, 818.
Mort, 453-454, 579, 636, 643-644.
Mort du Christ, sa signification, 108-109, 115-116, 455, 613, 615. 706, 709, 767, 882-883.

Nathanaël, 256-261, 928.
Nazareth, 101, 258-259, 822, 824, 873.
Nicodème. 86, 304, 328-329, 531, 698, 894-898.
Nicodème (Évangile de), 304, 887.
Nicolas (Michel), 44.
Nicolas de Lyra, 149.
Nom (de Dieu), 803, 805, 806.
Nombres symboliques, 82, 266-267, 277, 347, 379, 389-390, 426, 497, 526, 641, 673, 869, 876, 928, 933.
Noms géographiques, leur signification, 85, 214-215, 256, 332, 347, 386-387, 630, 668.
Nourriture du Christ, 361-362.
Nowack, 427, 893.
Nuit, 434, 437, 589, 638, 732.

Œuvres du Fils, 403-406, 487-488, 503-504, 589, 749.
Oliviers (mont des), 542.
Omissions du quatrième Évangile, 57-59.
Origène, 36, 149, 341, 530, 535, 558, 573, 710, 908.
Origine du Christ, 312, 314, 509-512, 526-527, 532, 560, 850-851, 861-862.
Origine du mal, 586-588.

Pain (multiplié), 425-429, 935-936.
Pain de vie, 83, 91, 440, 444-446, 453-455, 457-458, 463-464.
Paix du Christ, 757, 796-797, 911, 912, 919.
Palmes, 679.
Pantheros, 556, 573.
Papias, 7-14, 762.
Pâques du quatrième Évangile, 61, 286, 384, 423-424, 667, 670, 678, 704, 842, 868.
Parabole (voir allégorie).
Paraclet, 750-751, 753, 756-757, 768, 773-775, 779-785.
Parole du Christ, 377, 379, 391, 701.
Pasteurs (vrai et faux), 608-616.
Paul, 257, 258.
Paul de Samosate, 409.
Paulus, 38.

Pays du Christ, 371-373.
Péché, 109, 222, 396, 569-570, 586-588, 604, 780, 863-864.
Péchés remis et retenus, 914-916.
Pêche miraculeuse, 928-935.
Pentecôte (fête juive), 385.
Père (Dieu) et Fils, 194-195, 324, 398, 403-405, 408-410, 446, 499, 555-558, 564-565, 580, 615-617, 623-625, 628-629, 707, 741, 745-748, 758, 772, 794, 800-801, 909-910, 912.
Persécutions annoncées, 771, 775.
Pfleiderer, 46, 872.
Pharisiens, 208, 304, 345, 515, 530, 597, 654, 661-662, 667, 681, 698, 821.
Philippe, 8, 29-30, 246, 425, 683-684, 746.
Philon, 120-122, 153, 283, 401, 404, 876.
Physionomie du Christ, d'après les Synoptiques et d'après Jean, 72-74.
Pierre (Simon), 84-87, 239, 250-252, 269, 478-480, 711-716, 727, 737-738, 825-826, 831-832, 835, 839-841, 901-904, 928-937, 938-946.
Pierre (IIe Épître de), 2.
Pierre (Évangile de), 15, 787, 795, 852, 858, 867, 873, 911, 926, 929.
Pilate, 849, 851, 853, 859, 860, 863-864, 873, 887, 894-896.
Places chez le Père, 742.
Plan du quatrième Évangile, 139-144, 376, 482-483. 702, 923-924.
Poissons (symbole), 428, 429, 933, 936.
Polycarpe (Épître de), 7.
Polycrate d'Éphèse, 28-30.
Porphyre, 490.
Porte du salut, 609-612.
Prière au nom du Christ, 750, 790-791, 793-794.
Prière du Christ, 643, 651, 688-689, 799, 805-806, 807, 816.
Prologue de Jean et son rapport avec l'Évangile, 97-98, 153-154, 199.
Prophète (personnage eschatologique), 205, 430, 432, 525.
Prophétie, 355, 665-666.
Prophéties de l'Ancien Testament, 79, 258, 289, 294, 417, 452, 520-523, 526, 679, 695, 696, 719, 772, 806, 875, 880, 892, 902.
Pureté du croyant, 715, 763.
Purim (fête juive), 385.

Rabbi (maître), 242-243, 645, 717, 719, 907, 909, 920.
Raphaël, 389.
Récits propres au quatrième Évangile, 57.
Régénération (par l'eau et l'esprit), 78, 86, 306-315.
Régénération dans son rapport avec la foi, 111-114, 174.
Renan, 44-45, 87, 120, 240, 269, 344, 347, 358, 424, 456, 655, 657, 683, 684, 866, 902, 905.
Resch, 48, 179, 522.
Résurrection, 91, 117-118, 406-409, 446, 643-644.
Résurrection du Christ, 292, 617, 902, 909, 911, 919.
Retour du Christ, 743, 752, 788, 909 (voir Départ).
Reuss, 42, 289, 322.
Révélation du Père au Fils, 403-406, 452, 571.
Révélation du Père par le Fils, 194-195, 319-322, 403-406, 564-565.
Réville (A.), 47.
Réville (J.), 15, 47, 121, 124, 165, 363, 455, 470, 575, 591, 641, 704, 753, 791, 826, 831, 910, 916, 950.
Reynolds, 49, 64.
Rohrbach, 908, 926.
Royaume de Dieu, 74, 117-119, 306.
Royauté du Christ, 846-849, 854, 856, 857, 867-868, 871, 874-875.
Rupert, 149, 474.
Rythme du prologue, 151-152.

Sabbat, 393-395, 506-508, 589, 886.
Salem, 85, 332.
Salomé, 877.
Salut, son économie, 108-118.
Samarie et Samaritains, 82, 346-347, 349-350, 356-357, 364, 367-369, 578.
Samaritaine, 348, 359, 369-370.
Sanday, 49, 67.
Sara, 572.
Satan, 107, 110, 118, 690-691, 728, 759, 781, 863-864.
Sauveur du monde (Christ), 324, 369.
Schanz, 34, 149. et un peu partout dans le commentaire.
Schegg, 384, 655,
Schenkel, 43.
Schiloh, 591.
Schleiermacher, 38.
Schmiedel (P.-W.), 49, 707.
Scholten, 42.
Schürer, 121.
Schwalb, 877.
Schwegler, 40.
Schweizer, 43.
Science du Christ, 103, 194, 250, 261, 302, 319-322, 403-405, 480, 498-499, 587, 635, 701, 782-785, 803, 880.
Seigneur (titre du Christ), 717, 719, 920.
Semailles et moisson, 363-366.
Sept (symbole), 379, 497, 520, 641.
Serpent d'airain, 90, 323.
Serviteurs du Christ, 719, 767.

Sichem, 346-347.
Siloé, 85, 591.
Simon le Cyrénéen, 872.
Simon le Lépreux, 657, 671.
Six (nombre symbolique), 347, 869, 886.
Soltau, 49.
Spitta, 148, 762, 828.
Strauss, 39, 241, 257, 391, 880.
Style johannique, 145-147.
Supernatural Religion, 49.
Sychar, 85, 346-347.
Synoptiques (rapport de Jean avec les), 56-75, 152, 167, 215-216, 225-227, 231, 245-247, 257-258, 262-263, 282-284, 294-300, 303, 329, 333, 369-370, 371-373, 375, 380-382, 391-393, 418, 422-432, 449, 484, 489, 497, 502-503, 508, 590, 605, 620, 621, 626, 655-658, 672, 677, 688-690, 704, 707, 733, 740, 758, 774, 777, 795, 796, 817, 821, 823, 826, 832, 835, 836, 837, et à peu près à toutes les pages dans le commentaire des récits de la passion et de la résurrection.

Tabernacles (fête des), 385, 483, 486, 497.
Tatien, 23-24, 908.
Témoignage de Jean-Baptiste, 169-170, 189-192, 200, 223-225, 412-413.
Témoignage du Père en faveur du Fils, 413-415, 555 (voir Père et Fils).
Temple, 66, 79, 89, 288, 291-293, 297-299, 395, 497, 511, 558, 583-584, 620, 836.
Ténèbres, 162-165 (voir Nuit).
Tentation (du Christ), 273, 290, 431, 490.
Terre et choses terrestres, 318-319, 339.
Tertullien, 16, 34, 166, 176, 536, 944.
Texte du quatrième Évangile, 147-149, 178, 272, 310, 320, 336, 341, 350, 421, 504-505, 643, 671, 675, 734, 750, 827-831, 895, 903, 921, 932, 942, 951.
Théodore de Mopsueste, 149, 535, 552, 914, 951.
Théophanies de l'Ancien Testament, 194-195, 581, 697.
Théophylacte, 474.
Thoma, 46.
Thomas (apôtre), 84, 640, 744, 917-921, 928.
Thomas d'Aquin, 149, 157, 233, 435, 460, 709.
Tibériade, 422, 927.
Tischendorf, 196, 270.
Tobler, 44.
Tolet, 149, 233.
Tombeaux du Christ et de Lazare, 618, 898, 901.
Tradition johannique, 61-69, 86-87, 125-129, 168, 244-247, 285, 329, 334, 358 369-370, 381, 392, 426-427, 481, 483-486, 584, 605, 630-631, 656-659, 702, 817, 825-826, 832-835, 843, 875-876, 879-880, 883, 889-892, 895-897, 900-901, 903, 912, 917, 925-927, 949-951.
Travail du Père et du Fils, 399-401.
Trente (concile de), 914.
Trésor du temple, 558.
Trilogies dans le quatrième Évangile, 82-83, 144, 832, 884, 890.
Trinité divine, 105-106 (voir Père et Fils, Esprit).
Tunique sans couture, 876.

Union des croyants dans le Christ, 805-806, 810-811, 815.
Union du Père et du Fils, 624-625, 805-806 (voir Père et Fils).

Valentin, 16, 176, 178.
Van Hoonacker, 159,
Vendeurs du temple, 287.
Vérité, 83, 106, 112, 326, 568, 745, 782, 808, 850-851.
Vêtements du Christ, 710, 875-876.
Vie, 83, 110, 156-161, 324, 342, 352-353, 365, 406-409, 415, 420, 439-440, 444-446, 453, 455, 461-462, 470-473, 478, 552-553, 613, 643, 701, 745, 752, 753, 800, 923.
Vigne (allégorie), 762-765.
Vin, 277, 282.
Vogel, 38.
Voie (Christ), 745.
Volckmar, 42.
Volonté du Christ, 254, 274, 362, 410, 446, 491, 730, 759, 823-824, 882.
Volz, 432.

Weiss (B.), 48-50, et un peu partout dans le commentaire.
Weisse, 43.
Weizsäcker, 44.
Wendt, 49, 523.
Westcott, 384, 538.
Wette (de), 39, 41.
Wildeboer, 521.
Wittichen, 43.
Wuttig, 48, 387.

Zachée, 257.
Zahn (T.), 8, 49, 387, 536, 889, 948.
Zébédée (fils de), 246, 257, 877, 928, 934.
Zeller, 40.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 1

§ I. Le quatrième Évangile et la tradition ecclésiastique 2
§ II. Le quatrième Évangile et la critique moderne 36
§ III. Le quatrième Évangile et les Synoptiques 56
§ IV. Le caractère du quatrième Évangile 76
§ V. La doctrine du quatrième Évangile 97
§ VI. L'origine du quatrième Évangile 123
§ VII. Plan, forme littéraire, tradition du texte et commentaires du quatrième Évangile 139

COMMENTAIRE 151

I. Le prologue (JEAN, I, 1-18) 151
II. Le témoignage de Jean-Baptiste (I, 19-34) 200
III. Les premiers disciples (I, 35-51) 238
IV. Les noces de Cana (II, 1-12) 265
V. Les vendeurs du temple (II, 13-25) 286
VI. Nicodème (III, 1-21) 303
VII. Nouveau témoignage de Jean-Baptiste (III, 22-36) 330
VIII. La Samaritaine (IV, 1-42) 344
IX. Jésus en Galilée. L'officier de Capharnaüm (IV, 43-54) 371
X. Le paralytique de Béthesda (V) 383
XI. Le pain de vie (VI) 420
XII. A la fête des Tabernacles. Les Juifs (VII, 1-52) 482
XIII. La femme adultère (VII, 53-VIII, 11) 534
XIV. Le témoignage du Père. Enfants d'Abraham et enfants du diable (VIII, 12-59) 550
XV. L'aveugle-né (IX) 585
XVI. Le bon pasteur (X, 1-21) 607
XVII. A la fête de la Dédicace. Le Fils de Dieu (X, 22-42) 619
XVIII. Lazare (XI, 1-46) 632
XIX. Le conseil de Caïphe (XI, 47-57) 661
XX. L'onction (XII, 1-11) 669

354

XXI. L'entrée à Jérusalem et le triomphe à venir (XII, 12-36)..... 677
XXII. Les Juifs et le Christ (XII, 37-50)..... 694
XXIII. Le grand exemple (XIII, 1-20)..... 702
XXIV. Le traître (XIII, 21-30)..... 723
XXV. Le commandement nouveau. Simon-Pierre (XIII, 31-38)..... 733
XXVI. Le Paraclet (XIV)..... 740
XXVII. La charité. Le monde. Le Paraclet. L'espérance (XV-XVI)..... 761
XXVIII. La prière du Christ (XVII)..... 798
XXIX. L'arrestation (XVIII, 1-11)..... 819
XXX. Chez le grand-prêtre. Le reniement de Pierre (XVIII, 12-27)..... 827
XXXI. Le Christ et Pilate (XVIII, 28-XIX, 16)..... 842
XXXII. Le Christ en croix (XIX, 16-30)..... 872
XXXIII. Le coup de lance. La sépulture (XIX, 31-42)..... 885
XXXIV. Le Christ ressuscité (XX)..... 900
XXXV. La pêche miraculeuse. Simon-Pierre et le disciple bien-aimé (XXI). 925

INDEX ALPHABÉTIQUE..... 953

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

ST. FRANCIS'S LIBRARY,